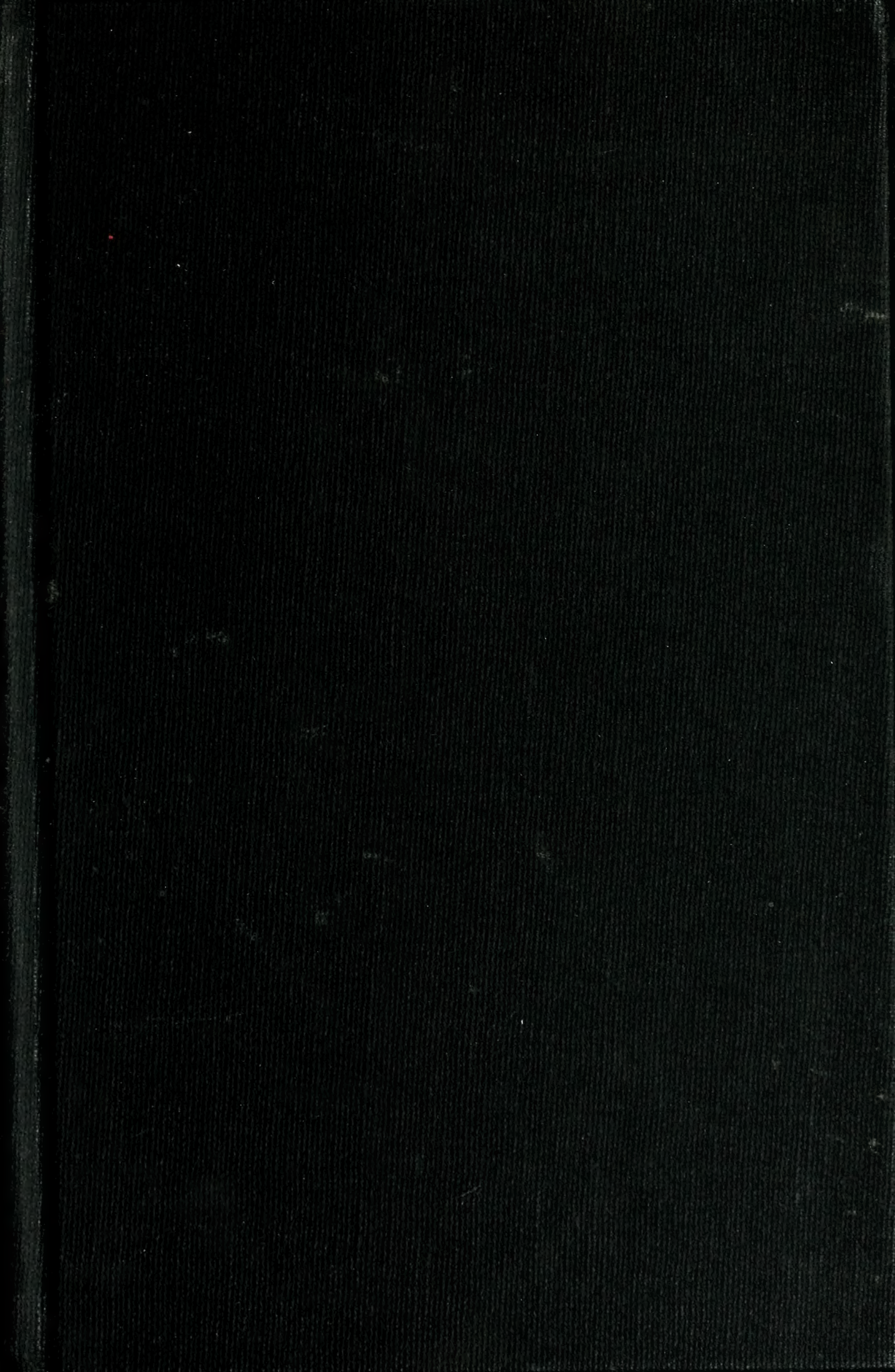
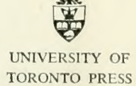
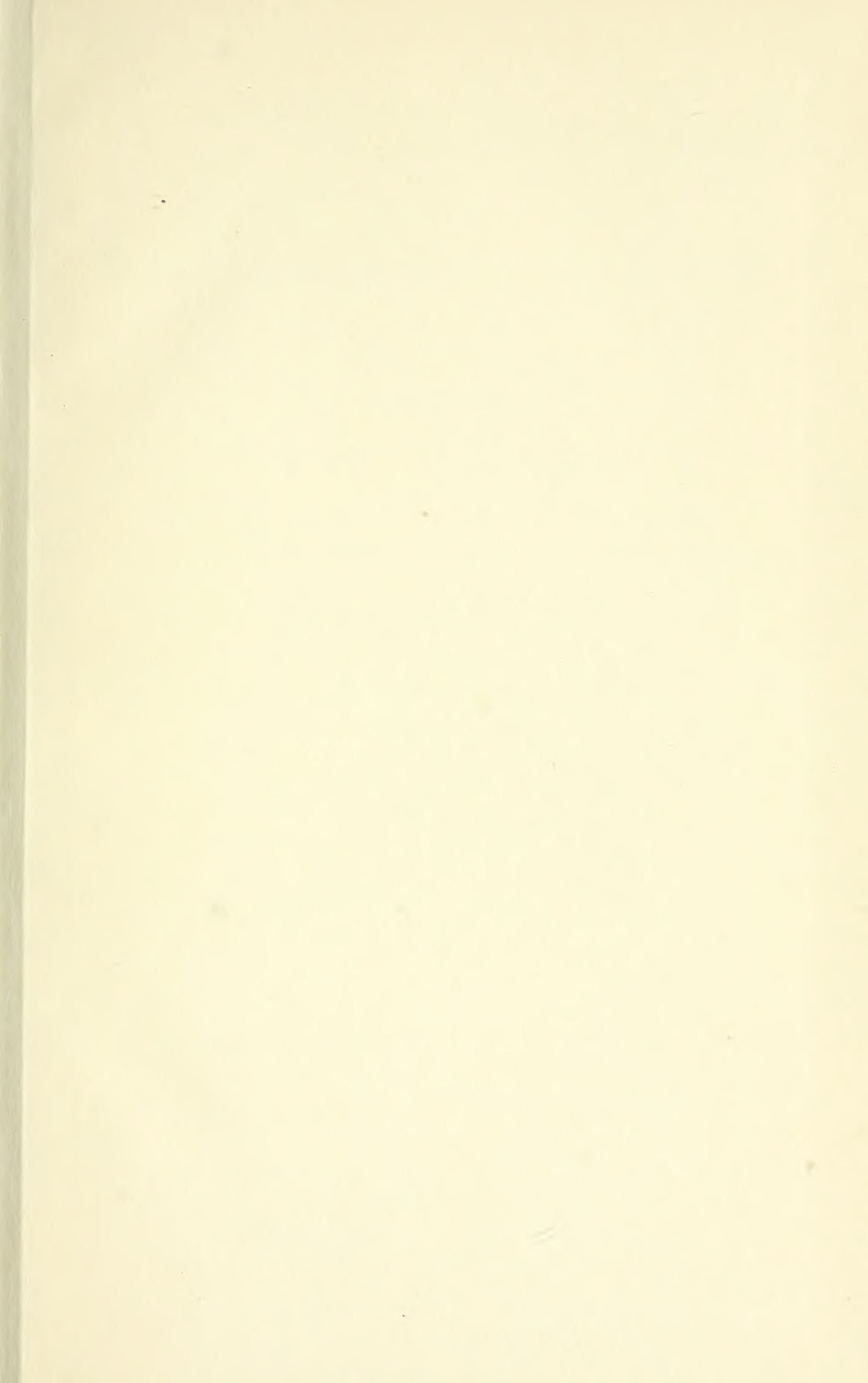
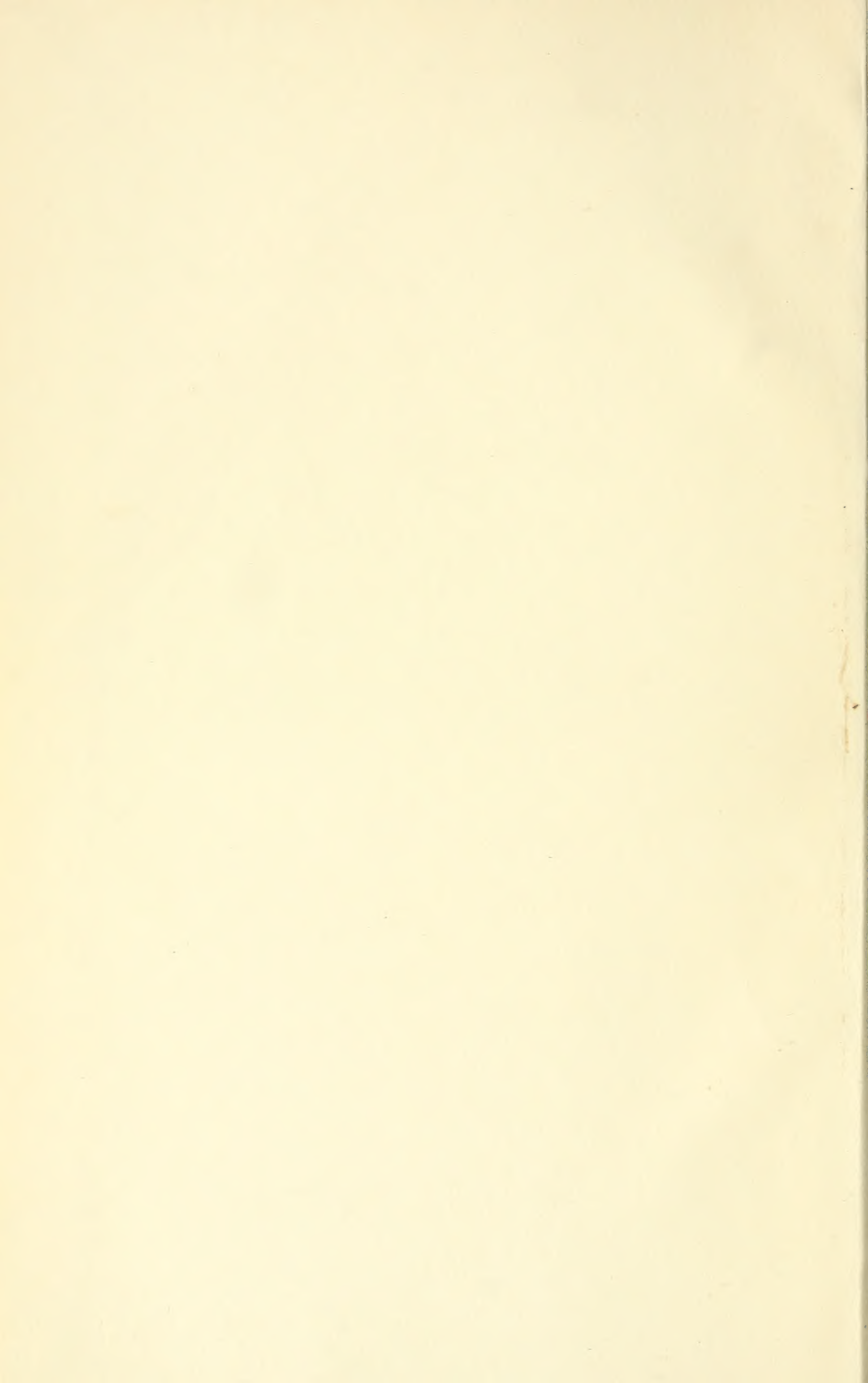



HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS









(31) 6723 277/38 I

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel,**
Dr. **Praetorius,**
in Leipzig Dr. **Fischer,**
Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Sechsundfünfzigster Band.

59501 5/6/03

Leipzig 1902,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

PJ
5
D4
Bd.56

Inhalt

des sechsundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. I
Personalnachrichten . . . . IV XXV XXXIX LV
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w. V XXXII XL LVI
XIII. Internationaler Orientalistenkongress XXVI
Allgemeine Versammlung der D. M. G. zu Hamburg XXIX
Congrès International des Orientalistes de Hanoï XXX
Verzeichnis der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1902 . . . X
Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen XXIII
Protokollarischer Bericht über die zu Hamburg abgehaltene Allgemeine Versammlung XLVII
Extrakt aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1901 L
Auszug aus dem Statut des Fleischer-Stipendiums LIV

Notes on Āhom. By *G. A. Grierson* 1
Astronomische und meteorologische Finsternisse. Von *F. X. Kugler* . 60
Miscellen zum Koran. Von *Siegmund Fraenkel* 71
Eine arabische Pharmakopie des XIII. Jahrhunderts von abu 'l-Muna und die Quellen derselben. Von *Moritz Steinschneider* . . . 74
Eine neuarabische Posse aus Damascus. Von *Enno Littmann* . . 86
Bemerkungen zu syrischen Texten. Von *Siegmund Fraenkel* . . 98
Die neugefundene Steleninschrift Rusas' II von Chaldia. Von *C. F. Lehmann* 101
TS. 1, 1, 1. Von *O. Böhtlingk* 116
Pahlavi Yasna X with all the MSS. collated. By *L. H. Mills* . . 117
Ein alter Fehler in der Überlieferung der Bhagavadgītā. Von *J. S. Speyer* 123
Zur englischen Übersetzung des Kāmasūtra. Von *Hermann Oldenberg* . 126
Quellen zur indischen Musik. Von *R. Simon* 129
Die Femininbildung der Nomina auf *ān* im Syrischen. Von *Franz Praetorius* 154
Die Inschrift von Piprāvā. Von *R. Pischel* 157
वि वो॒ मदे॑. Von *O. Böhtlingk* 159

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben. Von *J. W. Rothstein* 175
Eine misslungene Korrektur aus alter Zeit. Von *O. Böhtlingk* . . 208
Bhagavadgītā 2, 11. Von *O. Böhtlingk* 209
Le texte turk-oriental de la stèle de la mosquée de Péking. Par *M. Cl. Huart* 210
Eine dritte Handschrift von Mas'ūdīs Tanbīh. Von *M. J. de Goeje* 223
Zum arabischen Till Eulenspiegel. Von *Friedrich Schwally* . . 237
Zur hebräischen und aramäischen Verbalflexion. Von *J. Barth* . . 239
Christlich-palästinische Fragmente. Von *Friedrich Schulthess* . . 249
Quellen zur indischen Musik. Von *R. Simon* 262
Kritische Bemerkungen zu Kosegartens Pañcatantra. Von *Johannes Hertel* 293
Das Āpastamba-Śulba-Sūtra. Von *Albert Bürk* 327
Ānandavardhana's Dhvanyāloka. Übersetzt von *Hermann Jacobi* . . 392
Pinehas — Manṣûr. Von *Ignaz Goldziher* 411
Zum arabischen Schattenspiel. Von *C. F. Seybold* 413
Erwiderung. Von *R. Schmidt* 414

Seite

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben. Von *J. W. Rothstein* 437
Zur Kenntnis der Kuki-Chinsprachen. Von *Sten Konow* . . . 486
Pahlavi Yasna XI, XII, XIII with all the MSS. collated. By *L. H. Mills* 518
Zu den Tables alphabétiques du Kitâb al-Aġânî II. Von *Paul Schwarz* 523
Über den sogen. Infinitiv absolutus des Hebräischen. Von *Franz Praetorius* 546
Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von *W. Caland* . . 551
Zur syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius. Von *Eberhard Nestle* 559
Zur Quellenkunde der indischen Medizin. Von *Julius Jolly* . . 565
Usaiịid — Usaiịidī — Usaidī. Von *A. Fischer* 573
Ānandavardhana's Dhvanyāloka. Übersetzt von *Hermann Jacobi* . . 582
Ein syrischer Text in armenischer Umschrift. Von *C. Brockelmann* . 616
Erwiderung. Von *H. Oldenberg* 618

Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment. Besprochen von *K. Vollers* und *E. von Dobschütz* 633
Andhra History and Coinage. By *Vincent A. Smith* 649
Zur Geschichte des griechischen Alphabets. Von *Franz Praetorius* . 676
Koptischer Einfluss im Ägyptisch-Arabischen. Von *Enno Littmann* . 681
Über einige Pluralformen des Semitischen. Von *Franz Praetorius* . 685
Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben. Von *J. W. Rothstein* 697
Jüdisch-Persisches aus Buchârâ. Von *W. Bacher* 729
Ānandavardhana's Dhvanyāloka. Übersetzt von *Hermann Jacobi* . . 760
Elamisches. Von *G. Hüsing* 790
Die Ibn el-Kelbī-Handschriften im Escorial. Von *C. H. Becker* . . 796
Zur Siloahinschrift. Von *A. Fischer* 800
Berichtigung. Von *F. X. Kugler* 809

Anzeigen: Dîwân de Ṭarafa ibn al-ʿAbd al-Bakrî, accompagné du Commentaire de Yoûsouf al-Aʿlam de Santa-Maria d'après les manuscrits de Paris et de Londres, suivi d'un Appendice renfermant de nombreuses poésies inédites tirées de manuscrits d'Alger, de Berlin, de Londres et de Vienne, publié, traduit et annoté par Max Seligsohn, angezeigt von *Theodor Nöldeke* 160
— — Dalman's Palästinischer Diwan und Landberg's Sammlungen über das Ḥadramūt-Arabische, angezeigt von *Hans Stumme.* — Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenacʿi. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. J. Marquart angezeigt von *Th. Nöldeke* 415
— — The Tadhkiratu 'sh-Shuʿará ("Memoirs of the Poets") of Dawlatsháh bin ʿAlá'u 'd-Dawla Bakhtísháh al-Ghází of Samarqand edited in the original Persian with Praefaces and Indices by Edward G. Browne, angezeigt von *Paul Horn.* — Aufrecht, Theodor, Katalog der Sanskrit-Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig [= Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. I. Die Sanskrit-Handschriften], angezeigt von *R. Pischel.* — Dîwân des ʿUmeir ibn Schujeim al-Quṭâmî herausgegeben und erläutert von J. Barth, angezeigt von *M. J. de Goeje* 619
— — Éléments de Sanscrit Classique par Victor Henry, angezeigt von *Richard Schmidt* 810

Namen- und Sachregister 813

Notes on Āhom.

By

G. A. Grierson.

It is with some diffidence that I offer the following remarks. The Tai languages do not lie within the usual range of my studies, and I should not have touched Ahom, were it not that I found that I had to describe it in connexion with the Linguistic Survey of India. It then appeared that not only was this ancient Tai language dead for many years, but that very few natives of India knew it even as a dead language. Such knowledge as exists is fast dying out, and it seemed advisable, while there was yet time, to put on record what I could discover. I shall be grateful if any scholars, who have a more thorough mastery of the Tai languages than I can pretend to, will point out to me any mistakes which I may appear to them to have made, and I shall endeavour by means of references to the native scholars in Assam to find out the exact facts.

Āhom belongs to the same sub-group of the Tai languages as Khāmtī and Shān. Both of these are well known, and we have grammars and dictionaries of each. It represents, however, a much older stage of the language, when compound consonants and sonant letters still existed. I may point out, en passant, that many of these compound consonants appear to be contractions of dissyllables of the nature of prefix plus word, in which the vowel of the prefix has disappeared.

The Āhoms are the descendants of those Shāns who, under the leadership of Chukāpha, crossed the Patkoi range and entered the upper portion of the valley of the Brahmaputra (the country which is called "Assam" after them), about 1228 A. D., or just about the time that Kublai Khān was establishing himself in China. They gradually conquered the whole of the present Assam Valley, and as their power increased, became more and more Hinduised. In the early part of the 18th century their king formally adopted the Hindu religion, and it became no longer necessary for Hindu office-seekers to learn Āhom. Āhom probably remained the spoken language of the Āhoms themselves up to the end of that century.

and of the Deodhais or priests for about fifty years longer. Even among the latter, it has been a dead language for over fifty years, and the number of them who still retain a decent knowledge of it is extremely limited, being barely a dozen all told. The Assam Government has appointed a native official to study the language, and to translate the valuable historical works which form the most important part of its literature.

Considering the power which the Āhoms wielded and that they were for centuries the ruling race in Assam, the completeness with which their language has disappeared is remarkable. In the present Assamese language there are barely fifty words in common use which can be traced to an Āhom origin. The reason probably is that the Āhom people always formed a very small proportion of the population of the Assam Valley, and that, as their rule expanded and other tribes were brought under their control, it was necessary to have some lingua franca. The choice lay between Āhom and Assamese. The latter, being an Aryan language, had the greater vitality, and the influence of the Hindu priests was also strongly in its favour.

Most of the information given in the following pages is based on a minute analysis of the accompanying specimens, which were obtained from Babu Golab Chandra Barua, the Āhom Translator to the Assam Government. I must also acknowledge my indebtedness to the inexhaustible kindness of Mr. E. A. Gait, I. C. S. As originally received the specimens were far from satisfactorily translated, and many sentences were altogether unintelligible. At my request, Mr. Gait sent for the translator, and obtained from him the meaning of every syllable of every word which occurred, and also a number of explanations of the more difficult idioms. Without this help it would have been impossible for me to do what I have done without making a special visit to India. Babu Golab Chandra Barua is I believe the only native of India who knows both Āhom and English.

The following is a list of the previous references to this language with which I am acquainted.

Brown, the Rev. N. — *Alphabets of the Tai Language,* JASB. vi (1837) p. 177 ff. Contains an account of the Āhom alphabet, and a comparison of the language with others of the group. It also contains an Āhom account of the Cosmogony, of which a translation together with a verbal analysis by Major F. Jenkins, is given on p. 980 of the same volume of the JASB.

Hodgson, B. H. — *Aborigines of the North-East Frontier,* JASB., xix (1850), pp. 309 and ff. *Reprinted in Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects,* Vol. II, pp. 11 and ff. London, 1880. Contains an Āhom Vocabulary.

Dalton, E. T., C. S. I. — *Descriptive Ethnology of Bengal.* Calcutta, 1872. Vocabulary on pp. 69 and ff.

Campbell, Sir George. — *Specimens of the Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces, and the Eastern Frontier.* Calcutta, 1874. Āhom Vocabulary on p. 168 & ff.

Damant, G. H. — *Notes on the Locality and Population of the Tribes dwelling between the Brahmaputra and Ningthi Rivers.* JRAS. XII (1880), pp. 228 and ff. Contains a short list of words.

Gurdon, P. R. — *On the Khāmtis.* JRAS. XXVII (1895), pp. 157 and ff. On p. 163, a brief list of words compared with Shān, Khāmtī, Lao, and Siamese.

The Āhom Alphabet is related to those of Khāmtī, Shān and Burmese. It possesses signs for *g*, *gh*, *j*, *jh*, *d*, *dh*, *b*, and *bh*, which are wanting in Khāmtī and Shān. It has no *y*, for which sound Khāmtī and Shān use the sign which Āhom employs for *j*.

The following are the characters of the Āhom alphabet. The pronunciation shown for the vowels is that used at the present day.[1])

Remarks on the Alphabet.

As regards the *Vowels*, the first, which I have transcribed by (*ā*), is considered by natives to be a consonant, as in Siamese. It is used, like the *alif* of Hindōstānī, merely as a fulcrum for carrying the other vowels when they are initial. The inherent vowel is *ā*, not *a*, hence when (*ā*) stands at the commencement of a word, and is followed by another consonant, it has the force of *ā*, and will be so transliterated. In an open syllable the vowel No. 3 must be used instead.

The second vowel corresponds to the Sanskrit *visarga*. It occurs in both Shān and Siamese, but not in Khāmtī. In Shān, it is used as a tone-sign, to indicate a high tone. In Siamese it is used to indicate short vowels. In Āhom, according to present tradition, its pronunciation is the same as that of *ā*, No. 3, and it is freely interchanged with it.

No. 4 is pronounced both *i* and *e*. In the latter case I indicate the pronunciation thus, *klin* (*klen*). I can find no rule for the pronunciation.

The circle at the end of Nos. 11, 12, and 16 is dropped when the vowel is medial. No. 11 then becomes the same as No. 7, and No. 16 as No. 4.

The vowel *au*, No. 14, is often written *āw*. This is always done in Shān.

Nos. 14 and 15 are often interchanged. Thus, *maü*, thou, is often written *mau*.

Great carelessness is often exhibited in writing the vowels.

As regards *Consonants*, the inherent vowel is *ā*, not *a*. It is probable that this often represents the sound of the *a* in "have". *Virāma* is used as in Sanskrit, except that a final *m* is always indicated by *anusvāra*, No. 43, which has lost its proper sound. I shall therefore for the future indicate *anusvāra* by *m*.

1) See pp. 4 and 5.

Āhom Vowels.

	Vowels	Transcription and power
1		(*ā*)
2		*ā*
3		*ā*
4		*i*, some times pronounced like the *e* in "met".
5		*ī*
6		*u*
7		*ū*
8		*e*, as in "met".
9		*ē*, as the Sanskrit *e*.
10		*o*, as in "often".
11		*ō*, as the Sanskrit *o*.
12		*ü*, as in German.
13		*ai*, as in Sanskrit.
14		*au*, as in Sanskrit.
15		*aü*, Probably like the Norwegian *ey*.
16		*iu*.
17		*â*, as the *a* in "all".
18		*oi*, as in "boil".

Āhom Consonants and Numerals.

	Consonants	Transcription		Consonants	Transcription
19		*kā*	38		*rā*
20		*khā*	39		*lā*
21	or	*gā*	40		*shā*
22		*ghā*	41		*hā*
23		*ngā*	42		*virāma*
24		*chā*	43		*āṁ*
25		*jā*	44		*mrā*
26		*jhā*	45		*klī*
27		*ñā*		Numerals.	
28		*tā*	46	or	1
29		*thā*	47		2
30		*dā*	48		3
31		*dhā*	49		4
32		*nā*	50		5
33		*pā*	51		6
34		*phā*	52		7
35	or	*bā, wā*	53		8
36		*bhā*	54		9
37		*mā*	55		10

Vowels can be attached to any consonant, just as they are attached to (*ā*), No. 1.

The letter *ña*, No. 27, has the power of *nyā*, but at the end of a syllable it is pronounced as *n*, and sometimes even as *y*. Thus, *khüñ*, much, is pronounced *khün*, and *uñ*, gladness, is pronounced *uy*.

No. 35 is pronounced *bā* when initial, and *w* when final. In literary Khāmtī, Shān, and Siamese, there is no *b*-sound, but in colloquial Shān, an initial *m* is frequently pronounced *b*.

The letters *wā*, *rā*, and *lā* are often compounded with other consonants. In such a case, *wā* becomes the vowel *â* (No. 17). I have noted the occurrence of the following compounds with *r* and *l*, *khr*, *phr*, *mr*, *tr*, *bl*, *kl*, and *pl*. Nos. 44 and 45 are examples of the mode of writing these compounds.

As regards the numerals, the figures for 3, 4, and 5, appear to me to be doubtful. I show them as given to me. They are only the words *shām*, three; *shī*, four; and *hā*, five, spelt out. There seems to be no doubt about the others.

Relationship of Āhom to Khāmtī and Shān.

Like Khāmtī and Shān, Āhom belongs to the northern sub-group of the Tai group of Siamese-Chinese languages. It bears somewhat of the same relationship to them that Sanskrit does to Pāli, but the relationship is much closer. The most striking point of resemblance between the two relationships is in the simplification of compound consonants.

Compound consonants are almost entirely wanting in Khāmtī and Shān. Siamese occupies an intermediate position. Compound consonants are written, but are not always pronounced. Sometimes, instead of the second consonant remaining unpronounced, a very short vowel (*svara-bhakti*) is inserted between the two letters.

The following examples illustrate the way in which Āhom compound consonants have become simplified.

Āhom.	Khāmtī.	Shān.	English.
khrâng	*khâng*	*khâng*	property.
khring	. . .	*khing*	body.
khriu	*khiu*	*khiu*	tooth.
khrung	*khüng*	*khüng*	divide.
phraü	*phaü*	*phaü*	who?
phring	. . .	*phing*	be many.
phrum	*phum*	*phum*	hair.
klai	*kai*	*kai*	be far.
klāng	*kāng*	*kāng*	middle.
klin (*klen*)	*kin*	*kin*	drink.
Compare,—*kin*	*kin*	*kin*	eat.

Note that, in Āhom, the words for "eat" and "drink" are distinct. In Khāmtī and Shān they are the same.

I now proceed to mention what other changes occur in the transition from Āhom to the modern Tai languages.

1. As a rule, the Āhom vowels are retained in Khāmtī and Shān. There are very few exceptions, such as Āhom *khrung*, divide, Khāmtī and Shān *khüng*.

2. As regards consonants, the following changes occur.

a) Āhom *b* usually corresponds to Khāmtī or Shān *w*. Thus,

Āhom.	Khāmtī.	Shān.	English.
bā	*wā*	*wā*	say.
bai	*wai*	*wai*	put.
bān	*wān*	*wān*	day.

Sometimes it becomes *m*. Thus,

Āhom.	Khāmtī.	Shān.	English.
blâk	*mâk*	*mâk*	flower.
bān	*mān*	*mān* or *wān*	village.
bau	. . .	*māw* or *wāw*	a youth.
baü	*maü*	*maü*	a leaf.

In Shān, the uneducated frequently pronounce *m* as if it was *b*.

b) Āhom *d* becomes Khāmtī and Shān *n* or *l*. Thus,

Ahom.	Khāmtī.	Shān.	English.
dai	*nai*	*lai*	obtain.
dāng	*hū-nāng*	*khū-lāng*	nose.
dau	*nau*	*lau*	star. Siamese *dau*.
dī	*nī*	*lī*	good. Siamese *dī*.
din	. . .	*lin*	ground. Siamese *dīn*.
dip	*nip*	*lip*	alive.
dün	*nün* or *lün*	*lün*	moon. Siamese *düen*.

The difference between Khāmtī and Shān is not so great as it looks, for both languages freely interchange *n* and *l*. It will be noticed that Siamese retains the *d*.

c) Āhom *h* usually remains unchanged, but sometimes appears in Khāmtī and Shān as *ng*. Thus, Āhom, *hu* an animal of the ox species; Khāmtī and Shān, *ngō*; Siamese, *ngüa*; Shān, also, *wō*

d) Āhom *j* becomes Khāmtī and Shān *y*. Thus,

Āhom.	Khāmtī.	Shān.	English.
jân	...	*yân*	ask.
jau	*yau*	*yau*	completion.
jū or *ū*	...	*yu*	abide.

e) Āhom initial *ñ* becomes Khāmtī and Shān *y*. Thus,

Āhom.	Khāmtī.	Shān.	English.
ñāng.	*yāng*	*yāng*	be.
ñüng.	*ying*	*ying*	female.

f) In Khāmtī and Shān, *n* and *l* are freely interchangeable. Hence we sometimes find an Āhom *n* represented by *l*, as in Āhom *niu*, a finger; Khāmtī *liu*; Shān *niu*.

g) Āhom *r* becomes *h* in Khāmtī and Shān. Thus,

Āhom.	Khāmtī.	Shān.	English.
rai	*hai*	*hai*	lose.
rāk	...	*hāk*	compassion. Siamese *rāk*.
rāng	*hāng*	*hāng*	a tail.
râng	*hâng*	*hâng*	shout.
rau	*hau*	*hāw*	we. Siamese *rau*.
rik	...	*hik*	call. Siamese *rik*.
rō	*hō*	*hō*	head. Siamese *huā*.
rün	*hün*	*hün*	house. Siamese *rüen*.

It will be seen that Siamese usually retains the *r*.

In other respects the phonology of Āhom agrees very closely with those of Khāmtī and Shān.

Tones.

Āhom, like the modern Tai languages, undoubtedly used tones. Not only is this to be gathered from analogy, but there is a distinct tradition to the same effect. Unfortunately, so far as I have been able to ascertain, tradition is silent as to what tones were used with words, nor is there, as in Siamese, any system of indicating them in the written character. It would be a vain task to attempt to show what tones were used by quoting the analogy of the modern cognate forms of speech, for, in these, the same word may

have different tones in different languages. Moreover, in the one word, the tones of which I have been able to ascertain, they differ from those in use in Khāmtī and Shān. This is the word *mā*, which, when it means "a horse", has in Āhom a long tone, and in Khāmtī an abrupt tone, while *mą̄*, a dog, has in Āhom an abrupt tone, but in Khāmtī and Shān a rising inflection.

Couplets and Compound Words.

As in other Siamese-Chinese languages, the differentiation of words by tones is helped out by the use of couplets. The system in its essence is this,—two different words, each with several different meanings, but possessing one meaning in common, are joined together, and the couplet thus formed has only the meaning common to the two. For instance,—take the words *khā* and *phan*. *Khā*, amongst its other significations, means (1) "a slave"; (2) "cut"; *phān*, amongst its other significations, means (1) "an order"; (2) "poor"; (3) "sorrow"; (4) "cut". The couplet *khā-phān* means "cut"; and nothing else, because "cut" is the only meaning common to its two members.

Other examples of such couplets are,—

pai-kā, go-go, to go.
nung-tāng, place-place, to place, to put on (clothes).
tāng-lai, all-all, all.
mün-khün, rejoicing-rejoicing, happiness.

Sometimes, in these couplets, only one word has retained its meaning while the other word has, in some particular language, lost its meaning and has become, what Dr. Cushing calls a "shadow word"; the compound having only the meaning of the dominant word, exactly as occurs in Chinese. Thus, the Chinese say *lu-dao* and the Shāns *tāng-shin* for "a road"; in which *lu* and *tāng* are the words which have retained their original meaning, while *dao* and *shin* have lost it.[1]) So, in Āhom, we have *pe-ngā*, a goat, in which *ngā* (so far as I can ascertain) has now no meaning in this connexion, while *pe*, by itself, also means "a goat".

In some of these last couplets, the second member still retains a definite meaning, but has, so to speak, emptied itself of it in favour of the dominant member. This is very commonly the case with words like *dai*, to possess; *bai*, place, and the like. Thus,

aü, take, *aü-dai*, to take, to collect, bring.
haü, give; *haü-dai*, give, give out and out.
rai, lose, be lost; *rai-dai*, to lose altogether, to be lost altogether, to die.
hup, to collect; *hup-bai*, to store.
khât, to bind; *khât-bai*, to bind.

1) See Gazetteer of Upper Burma, Vol. I, Pt. I, p. 273.

Another form which these couplets take is the juxtaposition of two words, not of identical, but of similar meaning, the couplet giving the general signification of both. Thus,

khrâng, large property; *ling*, cattle and small property; *khrâng-ling*, property generally.
nā, a field; *kip*, a plot of land; *nā-kip*, a field.
sho, complaint; *khām*, word; *sho-khām*, a complaint in a court of justice.
khān, price; *shü*, buy; *aü*, take; *khān-shü*, ... *aü*, to buy and take, to buy.
aü, take; *kin*, eat; *aü-kin*, to eat.
lāt, say; *khām*, word; *lāt-khām*, to say.
lāt-khām, say; *lau*, address; *lāt-khām-lau*, to address a superior.
mü, time; *bān*, day; *mü-bān*, time, day.

There are other couplets the members of which possess, not even similar, but altogether different meanings, the resultant couplet having a signification giving the combined meaning of the two. These correspond to what would be called compounds in Aryan languages. Thus,

bān, day, sun; *tuk*, fall; *bān-tuk*, sunset, evening.
aü, take; *mā*, come; *aü-mā*, fetch, bring.
jâk, worthy; *bā*, say; *jâk-bā*, worthy to be called.
hān, see, be seen; *dai*, possess; *hān-dai*, become visible. In this way *dai* makes many potential compounds.
rāng, to arrange; *kān*, mutuality; *rāng-kān*, consult. In this way *kān* makes many couplets implying mutuality.
pān, divide; *kān*, begin; *pān-kān*, to begin to divide. In this way *kān* makes many inceptive compounds.
haü, give; *oi*, continuance; *haü-oi*, give or cause continually.
po, strike, be struck; *ū*, be, remain; *po-ū*, is striking, is being struck. In this way *ū* performs the function of what, in Aryan grammar, we should call the Definite Present Tense.
ū, be; *jau* complete; *ū-jau*, was. In this way *jau* performs the function of what we should call the Past Tense.
po, strike; be struck; *ū*, be; *jau*, complete; *po-ū-jau*, was striking, was being struck. In this way *ū-jau* performs the function of what we should call the Imperfect Tense.
tī, place, hence, motion towards; *po*, father; *tī-po*, to a father. In this way *tī*, prefixed, performs the function of what we should call the Dative Case; as giving also the idea of a place started from, it is also used in Shān to indicate the function of the Ablative case.
tī, place, hence, motion towards; *po*, strike, be struck; *tī-po*, shall strike, shall be struck. In this way *tī*, prefixed, also performs the function of what we should call the Future tense. In a Tai language, the idiom is exactly the same in both cases.

pai, go; *nai*, suddenness; *pai-nai*, go unexpectedly. Here, as in the case of *oi*, *nai* performs the function of an adverb.
haü, give, cause: *kin-klin* (*klen*), eat-drink; *haü-kin-klin*, cause to eat and drink, feed; so *haü-oi-kin-klin*, cause to continually eat and drink, feed regularly, pasture.

Although these couplets only represent, each, one idea, the separability of their parts is always recognised. So much is this the case that when another word corresponding to what we should call a prefix, a suffix, or an adjective is added, it is often given to both members of the couplet. Thus, *khā-phan* means "to cut", and *khā-kān-phān-kān* means "to begin to cut", *kan*, meaning "to begin". So *hit* means "to do", *mün-khün* is rejoicing, and *hit-mün-hit-khün*, is "to do rejoicing", "to rejoice"; *mü-bān*, time day; *kū*, every; *kū-mü-kū-bān*, every day, always, often.

Although these words usually appear in couplets, they sometimes appear in compounds of three or more words, in order to give the requisite shade of meaning. A good example is *haü-oi-kin-klin*, to pasture, given above. In such compounds, the connexion of ideas is not always plain. The following are examples:

kiñ-bā-dī, very say good, called very good, excellent, best.
khān-mā-chām, quick come swift, as soon as.
khām-mā-lau, word come speak, a word.
phā-khrung-klāng, divide divide middle, a half.
haü-aü-dai, give take possess, give fetch, fetch and give.
aü-râp-dai, take bind possess, take (a person as a servant).
jāng-haü-dai, be give possess, give.
thām-khām-rō, ask word know, enquire.
chī-râp-châp-khâp-bai, a finger-ring, explained as "jewel bind pure round place". The Shān for "finger-ring" is, however, *lāk-châp*, which is borrowed from the Burmese, and means, literally "hand-insert".

Finally, there are some compounds the meaning of each member of which has been entirely lost. Examples are,—

mā-lau-kin, at any time.
pān-kū who (relative pronoun).

Inflexion.

In the Tai languages, all pure Tai words are monosyllables: only words borrowed from foreign languages, like *kāchārī*, a court-house, are polysyllabic.

Every word, without exception, denotes, primarily, the idea of some thing, action, or condition, such as a man, a tree, striking, going, sleep, death, life, distance, propinquity, goodness, I, thou, he, she, it.

Some of these words, such, for instance, as "tree", can only

perform the functions of nouns substantive, or can only with difficulty be twisted into performing other functions. Other words, corresponding to what in Aryan languages we call "verbal nouns", are capable of being easily used in other functions. Thus, if in Āhom we wish to express the idea "slept" we say "sleep-completion": if we wish to express "sleeps", we say "sleep-existence", and if we wish to express "will sleep", we say "motion-towards-sleep".

It will thus be seen that the processes of what we call declension and conjugation do not properly occur in Āhom, nor can we divide the vocabulary into parts of speech. The relations which, in Aryan languages, we indicate by these two processes of inflexion are in Āhom indicated, partly by the position of the various words in the sentence, and partly by compounding words together.

We cannot, properly speaking, talk of nouns and verbs, we can only talk of words *performing the functions* of nouns or verbs.

When inflexion is formed by composition, most of the auxiliary words added to the main words have, as we have seen above, a definite meaning. In some cases, however, these auxiliary words have lost their meanings as original words, or, at least, we are not at present acquainted with them. In such cases we may talk of these auxiliary words as performing the functions of suffixes or prefixes.

As an example of the preceding, let us take the way in which the word *baï*, placing, may be treated.

If we make it perform the function of what we call a noun, it means, "a placing", "a putting", (e. g. of a ring on a finger): or, "putting (in a safe place)", hence "watching", "taking care of".

But the idea of "putting", includes the idea of laying down or putting on to something. Hence, *baï* comes to perform the function of a preposition, and may mean "on", as in *baï lāng*, on back, i. e. after.

Again, if we wish it to perform the function of a verb the idea of "placing" is treated as a verbal noun, i. e. "to place". If, to this, we add the imperative suffix *shī*, we get *baï-shī*, store. Nay, *baï*, by itself may be used as, what we should call, a present tense, and means, "(he, she, it)" or "(they) place". If, with this, we compound the word *hup*, whose root idea is "collection", we get *hup-baï*, collection-put, i. e., "(they) save up".

As to what function each word in a sentence performs, that is determined partly by custom. Although, theoretically, every word may perform the function of any part of speech; in practice, such is not the case. Some, such as *po*, a father; *rün*, a house: *bün*, a day, are, by their nature, confined to the function of substantives. Some are usually either adjectives or verbs, such as *phük*, whiteness, but usually either "white", or "to be white".

Others, such as *aü*, take; *haü*, give, are in practice confined

to the function of verbs, but others, like *bai*, above quoted, may perform any function.

Subject to the above remarks, the following are the principal points of interest in Ahom grammar.

Articles.

There does not seem to be any word which performs the function of a definite article. Probably a demonstrative pronoun can be used when required. For the indefinite article the numeral *lüng*, one, is employed. Thus, *kun-phū-lüng*, person male one, a man. In Khāmtī, *ā* is prefixed to *lüng* in this sense, but this does not appear to be the case in Āhom. The Interrogative-Indefinite Pronoun *phraü* is used to mean "a certain".

Nouns.

Gender. Āhom words when performing the functions of nouns have no gender. When, in the case of living creatures, it is required to distinguish sex, this is done by compounding the main word with another word meaning "male" or "female". The words most commonly used with human beings are *phū* for the masculine, and *mī* for the feminine, Thus, *kun*, a person; *kun-phū*, person male, man; *kun-mī*, person female, woman. Other words used are *lik*, for the masculine, and *ñüng* for the feminine. Examples are *khā*, slave; *khā-lik*, a male servant; *khā-ñüng*, a female servant. With nouns of relationship *mān* and *ñüng* are used. Thus, *po* or *po-mān*, a father; *nâng*, a younger brother or sister; *nâng-man*, a younger brother; *nâng-ñüng* or *ñüng-nâng*, a younger sister; *luk*, a child; *luk-mān*, a son; *luk-ñüng*, a daughter. In words like *po-mān* instead of *po*, the *mān* is said to give the idea of respect.

In the case of irrational animals *thük* indicates the male sex, and *me* the female. Thus,

mā-thük, horse	*mā-me*, mare.
mā-thük, dog	*mā-me*, bitch.
hū-thük, bull	*hū-me*, cow.
pe-ngā-thük, he-goat	*pe-ngā-me*, she-goat.
tū-ngī-thük, male deer	*tū-ngī-me*, female deer.

In other Tai languages, the following words are used to indicate gender.

	Khāmtī	Shān	Siamese
Male human beings	*chai*	*chai*	*xai*.
Female ditto	*ying*	*ying*	*sāu*, *ha-ñing*.
Male irrational animals	*thük*	*po*	*tua-phū*.
Female ditto	*mē*	*me*	*tua-mia*.

In some instances in Āhom, as in other Tai languages, difference of gender is expressed by the use of different words. Thus, *po*, father: *me*, mother.

Number. Usually the idea of plurality is left to be inferred from the nature of the sentence. If, however, it is necessary to express it, this is generally done by prefixing the word *khau*, which is also used as the plural of the third personal pronoun, meaning "they". The same word is used in Khāmtī and Shān. Examples of its use are, *khau khām-kula*, servants: *khau mün*, rejoicings: *khau po*, fathers. Or some noun of multitude, such as *phring*, a crowd, may be added, as in *kun phring*, people. With numerals, no sign of number is required. Thus, *shâng kun*, two persons.

Case. The relations of case are indicated by composition with some other word or by position.

The *Nominative* is either the bare form of the word, or else, optionally, takes the suffix *ko*. This *ko* possibly gives a definite force to the noun to which it is attached; at least, every noun to which it is attached in the specimens has that force. It is especially common with pronouns. It is possibly connected with the Shān *ko*, a person, or with the Khāmtī *ko*, also. Examples of the use of the nominative are,—

a) Without *ko*.

luk-ngī lāt-khām, the younger son said.
po-mān pān-kān, the father began to divide.

b) With *ko*.

po-mān-ko rün âk mā, the father came outside the house.
pān-kū luk-ko rai-dai, which son lost, the son who lost.

In Khāmtī and Siamese the nominative takes no suffix. Shān may suffix *nai*, *chām*, or *chüng*. In all these languages, as in Āhom, the nominative usually stands first in the sentence after the introductory particles. *Ko* occurs in Shān as a suffix in words like *lāng-ko*, another.

When a noun is the direct object of a sentence, that is to say when it is in the *Accusative* case, it takes no suffix or prefix. Thus,

mān-ko hung ngin, he sound hear, he heard a sound.
nung-tāng khüp tin-khau, put shoe foot-on, put shoes on (his) feet.

The accusative sometimes takes the suffix *mai* (*vide post*). In the specimens, this is confined to pronouns.

The above examples show that the accusative sometimes precedes, and sometimes follows, the word performing the function of a verb.

The accusative takes no suffix in Khāmtī, Shān, or Siamese; but, in Khāmtī, it also freely takes *mai*. In Shān it can take the suffix *chüng*, when it is wished to give the word a definitive meaning. In Shan, as in Āhom, it sometimes precedes and sometimes

follows the word performing the function of a verb. In Khāmtī it usually precedes, and in Siamese it usually follows.

The relationship of the *Instrumental* case is indicated by prefixing *tāng*, with. Thus, *tāng khân*, (beat him) with a cudgel: *tāng shai*, (bind him) with a rope.

Tang properly means "with", "in company with". In Khāmtī it appears to have only this meaning. In Shān, it appears to have only the meaning of the instrumental. The Khāmtī prefix of the instrumental is *au*.

The relationship of the *Dative* case is indicated by prefixing the word *tī*, meaning "place", hence "the place or object to which motion is directed". As explained below, *tī* in Shān is also used to indicate the Ablative, as meaning "the place from which motion is begun". The same word is used to form the future tense of words performing the function of verbs. Examples of the dative are,—

tī po kau, (I will go) to my father.
tī mān rün, to his house.
tī nai luk-tām Kāshmīr, to here from Kashmīr.

Tī is used as a dative prefix in Khāmtī and Northern Shān. In Siamese it becomes *tē*. In Southern Shān the word used is *lāk*, but *kā-tī*, place-place, is also employed. See Ablative below.

The relationship of the *Ablative* case is indicated by prefixing *luk* or *luk-tām*, as in *luk po-lüng*, from a father; *luk-tām Dhonīrām*, from Dhanirām; *luk-tām Kāshmīr*, (how far is it to here) from Kashmīr.

Tam means "place", and *luk* probably means the same. *Luk-tām*, like the Shān *kā-tī*, is a couplet meaning, literally "place". Hence it means the *source* of an action, and is used to mean "from". In Shān *kā-tī*, as meaning "place", also means the *place or object to which* motion is directed. It is hence used *also* as a prefix of the Dative, and whether the Ablative or the Dative is meant has to be determined from the context. In Khāmtī *luk* is used as the prefix of the Ablative.

The relationship of the *Genitive* is indicated by the juxtaposition of the governed and governing word, the governed word being placed last. Thus, *kip khau*, husk rice, i. e., husk of rice: *an phük mā*, saddle white horse, the saddle of the white horse.

This order of words to express the genitive is typical of all the Tai languages. It also occurs in the Mon-Anam languages including Khassi, but in the Tibeto-Burman languages it is reversed.

In a few instances in the specimens the genitive precedes the governing noun. I am unable to explain how this occurs. The rule is so universal in its application that I am inclined to suspect mistakes on the part of the translator. The instances are,—

kau po-mān rün, I father house, my father's house. Here *kau* precedes instead of following *po-mān*, and *po-mān*, which is also in the genitive precedes *rün*.

man rün, (in) he house, in his house. Here *mān* precedes *rün*.

tī mān rün, place he house, to his house. Here *mān* again precedes *rün*.

kau chau rün, former owner house, former owner's house. Here *chau* precedes *rün*.

po maü rün, father thou house, thy father's house. Here *po maü*, thy father, is according to rule; but it should follow, not precede, *rün*.

It may be noted that in each of these examples, the main governing word is the same, *rün*, a house, and this *may* have something to say to it. In Shān, however, we find sentences like *hün kun-chü nān*, house men those, the house of those men, which is according to rule.

The most usual way of expressing the *Locative* case is to employ the noun by itself, leaving the meaning to be gathered from the context. Thus,

haü müng-bān tāk-ip-tak âk-jau, (in) that country famine arose.
nung-tang mü chī-râp-châp-khâp-bai, put (on) hand a ring.
rau-ko hit-mün hit-khün ū chaü koi, we rejoicing merry-making been heart have, we have been rejoicing (in) heart.
bā-bān, said day, (on) the day referred to.

The force of the Locative is made explicit by the use of an appropriate verb of motion. Thus,

phū-ai luk-mān na-din shaü ū-koi, the elder son field enter been-has, the elder son had entered the field, i. e., was in the field. Here it is impossible to say whether *shaü* should be considered as a postposition or as a verb,—a typical example of Tai idiom. Similarly we have,—

mān-ko rün bau ma-khau, he house not came-enter, he did not come into the house. Here *khau* is part of the compound verb *ma-khau*, but that is only an accident of its position. If it had been after *rün*, it would have been a postposition meaning "in". In the following *khau* has come definitely to perform the function of a pre- or post-position.—

nā-kip khau, into the field.
tin khau, on the feet.
khau shun, into the compound.
khau mü, on the hand.
khau kāchāri, in the court.
khau ā-nān rün, in that house.

In Khāmtī the Locative is formed by suffixing *mai*.

The *Vocative* is formed by suffixing *ai* (which is always written *hā*), as in *po ai*, O father.

The prefixes and suffixes mentioned above are usually omitted when no ambiguity would occur.

There is one suffix still to be dealt with. It occurs only in Khāmtī and Āhom. It is *mai*. In Khāmtī it is used as a suffix of the accusative, dative, and locative. In Āhom it seems to be used generally as a kind of indicator of an oblique case, that is to say, that the noun to which it is suffixed is not in the nominative case. Thus it is used for the accusative in *kau-mai po-ū*, beats me, I am beaten, to distinguish it from *kau po-ū*, I beat: for the instrumental in *kau-mai bai shaü-hing-jau-ō*, by me watching used to be done. Similarly with the preposition *ān*, before, we have *ān kau-mai*, before me. When used as a genitive, it is said to be employed only as a genitive absolute; thus, *kau-mai*, mine, not "my". So *kun-phū lüng haü müng-mai*, person-male one that country-of, a man of that country.

Adjectives.

In all the Tai languages a word performing the function of an adjective follows the word it qualifies. It thus occupies the same position as a word in the genitive. Examples in Āhom are.—

müng jau, country distant, a far country.
phū ai, male elder, an elder male person.
rün noi, small house.
kun dī phū lüng, person good male one, a good man.
kun dī mī lüng, person good female one, a good woman.

In one instance (sentence No. 226) we have *phük mā*, white horse, in which the adjective precedes the noun qualified. If this is not a mistake, I am unable to say how it occurs. Perhaps it is due to Tibeto-Burman influence.

In the Tibeto-Burman languages the adjective may either follow or precede the noun it qualifies. In Khassi it precedes.

Comparison. Comparison is formed with the word *khüñ* or *kiñ* (pronounced *khün* or *ken*), which means "be better". The thing with which comparison is made is put in the ablative governed by *luk*. Thus, *dī*, good; *khüñ dī luk*, better than.

The superlative is expressed by adding *nām*, many, or *tang*, all. Thus *khüñ dī nām*, better (than) many; *khüñ dī nām nām*, better (than) many many; *khüñ dī tāng nām*, better (than) all many; all these meaning "best".

Khiñ is also used to form the comparative in Khāmtī and Shān. In Siamese *ying* is used.

The **Numerals** are given at the end of the vocabulary. To those there shown may be added *ship pit (pet)*, ten eight, eighteen; *shâng shaü*, two twenty, twenty two.

Generic words may be added to numerals as in most Tibeto-

Burman languages. They are very numerous in all the Tai forms of speech. Frankfurter, in his Siamese Grammar, gives a list of about thirty. Needham, in his Khāmtī Grammar, gives a list of about twelve common ones. Cushing, in his Shān Grammar, gives a list of forty-five, and specially says that it is not complete. Owing to the scanty materials available, only a few examples can be given of their use in Āhom.

kun, a person, is used in counting human beings, as *kun phū lüng*, person male one, one man; *kun mī lüng*, person female one, woman; *luk-mān shâng kun*, son two persons, two sons.

tū, a body, used in counting animals, as in *tū shâng-shaü mü*, body two-twenty pig; or *mü shâng-shaü tū*, pig two-twenty body, both meaning twenty-two pigs.

From the above, the rule appears to be that if "one" is the numeral, the generic word precedes it. In other cases, either the generic word precedes and the thing counted follows the numeral, or *vice versa*.

In Khāmtī, when no generic word is used, the numeral precedes the noun. When one is used, the numeral follows the noun. Thus, *shām khün*, three nights, but *hün hā-lāng*, house five-habitations, five houses. In Shān, the rule regarding "one" is the same as in Āhom. In other cases, the thing counted precedes, and the generic word follows, the numeral. Thus *māk-châk hā-hün*, orange five-round-things, five oranges.

Pronouns.

The **Personal Pronouns** have different forms for the singular and for the plural. In other respects they are treated exactly like nouns substantive. They are as follows. I give the Khāmtī, Shān, and Siamese forms for the sake of comparison.

Āhom	Khāmtī and Shān	Siamese	English
kau	*kau*	*kū*	I.
rau	*hau*	*rau*	we.
maü	*maü*	*mūng*	thou.
shü	*shū*	*sū*	ye.
mān	*mān*	*man*	he, she, it.
khau or *mān-khau*	*khau* or *mān-khau*	*khau*	they.

In the above, the suffix *mai* forms a genitive absolute, as in *kau-mai*, mine.

A dependent genitive sometimes precedes and sometimes follows the governing noun. Thus, we have both *po kaū* and *kau po-mān*, my father; *luk-man maü*, *maü luk-mān*, thy son; *shun mān*, his

compound, and *mān luk*, his son. In the specimens the genitive of personal pronouns follows in ten cases, and precedes in sixteen instances. There seems to be no rule in the matter.

The **Demonstrative Pronouns** are *naï*, *ān-nai*, this, and *nān*, *ā-nān*, *ān-nān*, that. Examples are *tām-naï*, from this, then: *mü-naï*, time this, then; *tī-naï*, place this, here, now; *ā-nān bai-lāng*, after that; *luk-phraü maü khān-shü ā-nān aü*, from whom did you buy that? *ān-nān khām*, that word; *ā-nān tun*, that tree. With regard to *ā-nān* and *ān-nān*, the latter is certainly the original form. In the Tai languages, when two words are compounded, and the first word ends, and the next begins, with the same letter, one of these letters may be optionally elided. There are numerous examples of this in the modern languages. This is of importance in analyzing the meanings of compound words.

Naï and *nān* also occur in both Khāmtī and Shān. The Siamese words are *nï*, this, and *nōn*, that.

We have also in Āhom, but not apparently in the other Tai languages, *ī-ū*, this, and *haü*, that. I have only met them used as adjectives, but always preceding the word they qualify. They are not impossibly borrowed from Assamese. Examples are *ī-ū luk-mān*, this son; *haü müng-bān*, that country.

The **Relative Pronoun** is *pān-kū*, as in *kip khau pān-kū mü haü-kin-klin*, the husks of rice which (to) the swine he gave to eat; *pān-kū luk-ko raï-daï*, which son lost, the son who lost; *hū-me pān-kū kau khān-jau*, the cow which I bought.

The Khāmtī, Shān, and Siamese Relative Pronoun is *an*. I am unable to find any word resembling *pān-kū* in those languages. In Khāmtī, *phān* means "what sort".

The **Interrogative Pronouns** are *phraü*, who?; and *shāng*, *kạ-shang*, *rē*, what? Thus, *lik-khā phraü*, whose boy?; *luk phraü*, from whom?; *phraü-naï*, what now, when?; *kạ-shang khau-mün bâk khām o*, what merriments mean word, what do these merry-makings mean?; *maü chü kạ-shang ū*, your name what is, what is your name? *Rē* is given on the authority of Hodgson. One of the foregoing sentences ends in *o*. This is an interrogative particle which cannot be translated. It simply gives an interrogative force to the sentence.

Phraü appears in Khāmtī and Shān in the form of *phaü*. Both have *kā-shāng*.

Phraü appears also as an **Indefinite Pronoun**, as in *phraü nā-kip*, a certain field; *phraü bau*, anyone not, no one.

Kạ-shāng means "how many" in *kạ-shāng pī*, how many years? Similarly *phraü kun-phring*, what person-multitude, how many persons?

Verbs.

Conjugation. When an Āhom word performs the function of a verb, it can, as it stands, be used for any tense, mood, or voice, thus:

Present Time *phraū kun-phring dai khau*, how many persons possess (*dai*) rice.

Past Time *mān bā*, he said.

Future Time (Aiton), *kau po pai lau*, I will go (*pai*) to (my) father (and) will say (*lau*)[1].

Imperative *maū khā-lik bai chām doiṅ*, thou servant keep (*bai*) with, keep (me) with (thy) servants.

Infinitive *kau bau pai-kā lāk*, I not went to steal (*lāk*), I did not go to steal.

Verbal Noun *bai shaū-hing-jau-o*, (I) had performed watching (*bai*), I had watched.

Past Participle *bā bān*, (on) the said day, on the day referred to.

Active Voice *pān-kā luk-ko rai-dai maū tāng-lai khām*, what son lost (*rai-dai*) thy all gold, the son who lost all thy gold.

Passive Voice *mān rai-dai*, he was lost.

Voice. It follows from the above that there is no formal distinction between the Active voice and the Passive. The same word has either an active or a passive signification according to the meaning required by the sentence. Thus, take *kau po*, which means "I beat". On the other hand, *kau-mai po* means "beats me", that is to say "I am beaten". Here there can be no doubt that the latter sentence is to be construed passively, owing to *kau-mai* being in the accusative case. But, if we take the example given above, *mān rai-dai*, it means both "he lost" and "he was lost" and we can only gather that it is to be construed passively because the general sense of the context requires it. The idea of activity or passivity would not enter into the mind of an Ahom speaker at all. He simply says "he loss", and leaves the hearer to conclude as to what he means.

Mood and Tense. As already said, the bare word itself can be used for any tense, and is frequently so used, but, when this would lead to ambiguity, as it sometimes must, the accidents of mood and tense are expressed by the use of particles, the form of the main word never undergoing any change. It cannot be said that these are suffixed or prefixed to the word which performs the function of the verb, for they are often widely separated from it. Thus take the sentence *po-man pān-kan tāng-lai khrāng-ling klang shāng pī nāng jau* the-father begin-to-divide all property

1) This example is taken from the closely connected Aiton language. No Ahom example is to be found in the specimens.

between two elder son younger son complete. i. e. the father began to divide his property between his elder and younger son. Here the word performing the function of a verb is *pān-kan*, divide-begin, and the particle indicating past time, *jau*, is separated from it by six other words. In fact, in the Āhom mind, these particles do not give past, present, or future time to any particular word in the sentence, but to the sentence as a whole. The above sentence would present itself to an Āhom speaker's mind something like this, "the commencement of the division of the property by the father between the elder and younger son is an event done and completed". The word *jau* which I have called a particle of past time is really an independent word whose root idea is "completion". How little *jau* is really a verbal suffix, but really has a distinct meaning of its own, is well shown by the fact that we find it in clauses in which, by no process of ingenuity, we can discover the existence of any verbal idea at all. Thus, *rō pī-lüng jau* (II, 3), literally, before year-one completion, i. e. (the cow which I bought) a year *ago*. The full sentence runs *kau khān-jau luk-tām Dhoni-rām rō pī-lüng jau*. It is plain that the *jau* at the end of the sentence cannot refer to the verb *khān*, buy, for that is already supplied with another *jau* suffixed to it. The final *jau* refers only to the final clause and must be represented in English by "ago".

In the same way other particles which give the idea of tense have their own meanings. Thus *ū*, the particle of present time, means "existence"; *kā*, another particle of past time probably means the "place" from which action starts; just as *tī*, the particle of future time means the "place" to which the action is proceeding.

Hence, too, as each particle affects the whole sentence, Āhom can afford to be economical of their use. If in the same sentence there are many words performing the functions of verbs all in, what we should call, the same tense, then only one tense particle is supplied for all. For example,—*poi mān-ko khün cham pai-kā-mā tī po-mān jau*, and he arise and go to the father complete, i. e., and he arose and went to his father. Here we must translate both *khün*, arose, and *pai-kā-mā*, went, as if they were verbs in the past tense. But there is only one particle of past time,—*jau*, and it refers to both the words performing the function of verbs.

Subject to the foregoing remarks, the relations of mood and tense can be indicated in Āhom in the following ways.

The *Simple Present* takes no particle. It is always the word performing the function of a verb, standing alone. Thus (*po kau*) *ju*, (my father) lives. This tense is indicated in the same manner in all Tai languages.

The *Present Definite* is formed by adding *ū*, remain, after the word performing the function of a verb, as in (*man*) *nang-u*, he is sitting. In Khāmtī *ū* is added, in Shān *yū*, and in Siamese *ayu*.

The *Imperfect* is formed by adding *ū-jau*, *i. e.*, the past tense of *ū*, as in *kau pō-ū-jau*, I was striking.

The *Past* tense is formed by adding either *jau* or *kā*, as in *mān bā-jau* or *mān bā-kā*, he said. As explained above, *jau* is usually put at the end of the sentence, far away from the word performing the function of a verb. On the other hand, *kā*, whenever it occurs in the specimens, is always attached directly to it. There does not seem to be any difference in meaning between these two words, and either can be used with the same verbal base. In Khamtī and Shān, *yau*, like the Siamese *lēu*, indicates the perfect rather than past time generally. In Siamese, *lēu* is put at the end of the sentence, but *lai*, which corresponds to it in Shān, unlike *jau* or *yau*, precedes the word performing the function of a verb. In Khāmtī, *kā* gives the force of the indefinite past as in Āhom, but not in Shān. I do not know the original meaning of *kā*, when used as a past sign. Possibly, like *tī* of the future, it means "place". *Tī* indicates the place or scope to which action proceeds, and *kā* might mean the place *from* which it proceeds. Compare the use of *kā* for both the Dative and the Ablative in Shān. *Jau* means "completion".

The *Perfect* is formed by adding *koi* to the word performing the function of a verb, as in *dip-dī-koi*, has become alive and well. The Perfect of *ū*, remain, viz., *ū-koi*, is often used instead of *koi* alone, as in *khau-ū-koi*, has entered. As already stated, Khāmtī forms its perfect by suffixing *yau*. So also Shān, which may also, however, prefix *lai*, with or without *yau* suffixed. *Koi* means "come to an end", "be used up".

The *Pluperfect* or *Remote Past* is indicated by suffixing *o* to *jau* of the past as in (*mān-ko tāng khrâng-ling*) *kin-jau-o*, (he) had eaten (all the property). A combination of *jau* with the participial termination *shī* also gives the force of the Pluperfect, as in *tai-shī-jau*, having died was, had died.

The *Future* is indicated by prefixing *tī* to the word performing the function of a verb. In the following example *tī* is separated from it by several other words, and carries on its force into another clause without repetition. *Tī* (*kā-nai kau-ko*) *khün* (*chām*, ... *kau lat-khām*) *lau* (*mān chām*). (I) will (now both) arise, ... (and I) will say (words to him). Here *tī* must be construed not only with *khün*, arise, but also with *lau*, say.

Tī is also used in Khāmtī and Northern Shān. It is also used to indicate the Dative case, and (in Shān) the Ablative. In the dative and future (it should be remembered that to an Āhom, who recognises no distinction between verbs and nouns, "to going" and "will go" represent the same idea), the word indicates the "place" towards which action tends. In the Ablative, it indicates the "place" from which motion has started. Compare the probable use of *kā*, "place", to form the Past Tense. In Southern Shān

lāk and *tāk* are used to form the future instead of *tī.* Siamese uses *cha.* It has *tē* for the dative, just as Northern Shān has *tī.*

Another form of the *Future* is made by suffixing *nā*, as in *pai-kā-nā* will go. It is said to be rare except with this verb. The *kā* in this example is not the *kā* of the past tense. *Kā* is also a doublet of *pai* meaning "go". The meanings of the two *kā*-s should be carefully distinguished.

A *Past Future* is formed by combining a suffix of past time with the simple future, thus, *tī po*, will strike; *tī po jau*, will have struck. Similarly with *koi*, *ū-tī-koi*, will have been. Both these forms may be translated, according to the context, also as Past Subjunctives, I should strike, I should be.

The *Imperative* may optionally take the particle *shī*, thus *bai* or *bai-shī*, put. The original meaning of this suffix is unknown to me. It also forms participles. Khāmtī uses *tā* and Shān *lā* for the Imperative.

The *Conditional Mood* is formed by *shāng* or *shāng-bā*, with *chāng* in the apodosis. An example is,—

mān	*chāng*	*uñ(uy)-chau-plāng,*	*shāng-bā*	*mān-ko*	*thün*
he	would	(have-been-) glad,	if	he	(had-) filled

tāng	*kip-khau.*
(his-) belly	(with-) husks-of-rice.

It will be seen that the words performing the functions of verbs take no special particles to indicate mood. "If" in Khāmtī is *kā-yē*, added at the end of the sentence, or *shāng, shāng-wā.* The apodosis takes *chām.* In Shān "if" is *po.*

An indefinite *Participial* force is given by suffixing *shī.* To give a past force *o* may be added (compare the Pluperfect). Thus, *tai-shī*, dying; *pa-nai-shī*, going unexpectedly; *pai-shī-o*, gone. Often no suffix is added, as in *bā bān*, said day, on the day referred to. At the same time, when it is remembered that participles are only verbal adjectives, and that it is just as easy for an Ahom word to perform the function of an adjective as to perform that of a verb, it is stretching the terminology of Indo-European grammar too far to talk of participles at all.

Similarly, it is useless to talk of *Infinitives.* The root-word is of course capable of performing the function af a verbal noun. Thus, *lāk* means "steal", and must be translated "to steal" in *kau bau lāk pai-kā*, I not to-steal went, I did not go to steal.

Causals, inceptives, potentials, and continuatives are formed by compounding with other words. For examples see the paragraphs dealing with couplets and compounds.

Number and Person. No word performing the function of a verb ever changes its form for number or person. Both must be gathered from the context.

Synopsis. To sum up, if we adopt the forms and terminology of Indo-European grammar, the following is the conjugation of the verb *po*, strike.

Present	*kau po*, I strike.
Present Definite	*kau po-ū*, I am striking.
Imperfect	*kau po-ū-jau*, I was striking.
Past	*kau po* or *kau po-jau*, I struck. *Kau pai-kā*, I went (there is no instance of *po* taking the suffix *kā* in the materials available).
Perfect	*kau po-koi* or *-u-koi*, I have struck.
Pluperfect	*kau po-jau-o*, I had struck.
Future	*kau tī-po*, I shall strike.
Future Perfect	*kau po-tī-koi* or *kau tī-po-jau*, I shall have struck.
Participle Indefinite	*po-shī*, striking.
Participle Past	*po-shī-o*, struck.
Infinitive	*po*, to strike.
Causal	*kau haū-po*, I cause to strike.
Inceptive	*kau po-kān*, I begin to strike.
Potential	*kau pin-po*, I may, am able to, strike.
	kau po-dai, I can strike, I can be struck.
Continuative	*kau po-oi*, I strike continually.
Passive	*kau-mai po*, beats me, I am struck.

It must be remembered that the bare root-word, by itself, can, as explained above, be used for any tense.

Adverbs.

Words perform the function of adverbs, just as they do those of other parts of speech. Most of them are compounds, and the meaning of the separate members is not always very clear. Examples are,—

mū-nai, time-now, then.
khān-mā-chām, quick-come-swift, as soon as.
nā-kān-mū, previous-place-time, as usual.
mā-lau-kin, ever, at any time.

The negative particles are *bau* and *mā*, not. The usual verb substantive is *ū*, be, but, with *bau*, *mī* is used instead. In the third specimen we have also *pai*, not, and *pai-mī*, is not.

The Khāmtī negatives are *ū* (pronounced *ūn* or *n'*) and *mā*. Shān has *ām* and *mau*. Siamese has *nai* and *mi*.

As in other Indo-Chinese languages, the force of an adverb is most frequently obtained by compounding the word performing the function of a verb with some other word which gives it the necessary colour. Thus *pai*, go, *nai*, unexpectedness; *pai-nai*, (to) go unexpectedly. So many others.

Prepositions and Postpositions.

The following are examples of the way in which words perform the functions of post- or pre-positions

âk, outside; *rün âk*, outside the house.
bai, on (or to put); *khring bai mān*, on his body.
kān-pā, place-side, towards; *mān kān-pā*, towards her.
shaü (cf. *khau*), in (or to enter); *na-din shaü*, in the field.
ān, before; *ān kau-mai*, before me.
ān-nā, before-before, before; *maü ān-nā*, before thee.
bai-lāng, on-back, after; *ā-nān bai-lāng*, after that.
kā(or *kā*)-*lāng*, at-back, after; *kā-lāng bau bān nai nām-nā*, after not days now many, after a few days.
kā-taü, at below, under; *kā-taü ā-nān tun*, under that tree.
klāng, middle, between; *klāng shâng*, between both.
pun, beyond; *pun müng jau*, beyond a country far, a land far away.
lun, after; *lun-lāng*, after back, afterwards.
doiñ, with; *doiñ bāng-shaü*, with harlots; *kau doiñ*, with me; *châm-doiñ*, joined-with, with; *khālik châm-doiñ*, amongst servants; *doiñ-châm kun-rik-tai*, with friends.
nā, before; *ān-nā* (see above); *khāng-na*, before, in the presence of.
nō or *nū*, above, on; *nō-rō*, above the head, against; *pha nō-rō*, against Heaven; *tun-nū*, on the tree; *nō lang mān*, on his back; *nū doi*, on the top of a hill; *nō mā-lüng*, on a horse.

Conjunctions.

The usual word for "and" is *chām*, sometimes written *chāng*. It may occur almost anywhere in the sentence. See the vocabulary.

Other words used with the same meaning are

bā-ān, why-front, and.
poi, excess, and.
poi-ān, and-before, and.
poi-lun-lāng, again-after-back, and, moreover.

The words used for "and" in the cognate languages are

Khāmtī, *ko*.
Shān, *tāng*, *ik*, *le*.
Siamese, *ka*, *lē*.

Other words used as conjunctions are

shāng, *shāng-bā*, if.
tü-bā, but.
chāng indicates the apodosis of a conditional sentence.
chū-chāng-nai, because, therefore.
to-lāk, nevertheless.
pü-nāng-nai, on-account-of as this, in order that.

Interjections.

The only interjections which I have noticed are *ai*, suffixed to the vocative case, and *nik-chā*, alas. *Ai* is always written *hạ*. It is a curious fact that the vocative particle is written irregularly in all the northern Tai languages including Shān.

Order of Words.

The rules as to the order of words, which are comparatively strict in Siamese are loose in Shān, and looser again in Khāmtī. It has been shown by Professor Kuhn that much greater freedom in this respect existed among the earlier forms of the Indo-Chinese languages. In Āhom it would be almost correct to say that no rules as to the order of words exist, so often are they broken. The order of a simple sentence is usually subject, object, verb; of a noun and its adjective, noun, adjective; and of the possessive construction, governing word, governed. This order is however over and over again violated in the specimens. Whether the above order of the simple sentence is original to Āhom or not, I do not venture to suggest. It is significant that it is the same as the order of a Tibeto-Burman sentence, and also of an Assamese one. The true Tai order is that which we find in Siamese (see below). The Āhoms have lived amongst Tibeto-Burmans and Assamese for centuries.

In Khāmtī, the order of words in a direct sentence is subject, direct object, indirect object, verb. In interrogative sentences the indirect object precedes the direct. Interrogative pronouns rarely stand first in a sentence. Adverbs generally follow the verb (i. e. really form compounds with it), but adverbs of time usually precede it.

In Shān, the subject usually precedes the verb (except when emphasis requires otherwise). The direct object may either precede or follow the verb. The indirect object, if without a prefix or suffix of case, follows the verb; otherwise it follows the direct object. The ablative usually follows the verb. Adverbs follow the same rules as those of Khāmtī.

In Siamese the subject precedes the verb, and the direct object usually (but not always) follows it.

Before giving formal specimens of the Āhom language, I add here the following short sentences. They are taken from a longer list not here published. I retain, however, the numbering of that list, as they are referred to in the vocabulary by those numbers.

Of the three specimens which follow the sentences, the first two are transliterated from copies in the Āhom character. They are arranged in lines, corresponding to the lines of the original, and these lines are numbered to facilitate references in the vocabulary.

English	Āhom
220. What is your name?	Maü chü kạ-shāng ū? *Your name what is?*
221. How old is this horse?	Īū mạ kī thau ū? *This horse how old is?*
222. How far is it from here to Kashmir?	Tī-nai luk-tām Kāshmīr kī-shai ū? *To-here from Kashmir how-far is?*
223. How many sons are there in your father's house?	Po maü rün kī-chām luk-mān ū-koi? *Father your house how-many son been-have?*
224. I have walked a long way to-day.	Mü-nai kau phrai shai-nī jau-koi. *Today I go far-distance done-have.*
225. The son of my uncle is married to his sister.	Luk-mān kau au-chau aü mī nâng-shaü mān. *Son my uncle take woman younger-sister-young-woman his.*
226. In the house is the saddle of the white horse.	Īū ān phük mạ ñāng khau rün. *This saddle white horse is in house.*
227. Put the saddle upon his back.	Īū ān bai-shī nō lāng mān. *This saddle put on back his.*
228. I have beaten his son with many stripes.	Kau po mān luk tāng khân koi. *I strike his son with cudgel have.*
229. He is grazing cattle on the top of the hill.	Mān pā-ū khau-ling nū doi. *He grazing-is cattle on hill.*
230. He is sitting on a horse under that tree.	Mān nāng-ū nō mạ-lüng kā-taü ā-nān tun. *He sitting-is on horse-one below that tree.*
231. His brother is taller than his sister.	Mān nâng-mān khüñ shung ū luk mān nâng-ñüng. *His younger-brother-male more tall is than his younger-sister-female.*
232. The price of that is two rupees and a half.	A-nān khān trạ shâng tâk poi phu-khrung-klang u. *That price silver two tola and divide-divide-equally-middle is.*

233.	My father lives in that small house.	Po kau jū khau ā-nān rün noi. *Father my live in that house small.*
234.	Give this rupee to him.	Haü mān īū trạ̄. *Give him this rupee.*
235.	Take those rupees from him.	Aü khau trạ̄ luk-tām mān. *Take those rupees from him.*
236.	Beat him well and bind him with ropes.	Mān po-shī chām khât-bai-shī tāng *Him beat and bind with* shai. *rope.*
237.	Draw water from the well.	Tit(tet) nām shī *Draw water (suffix of imperative)* luk nām-khrum. *from water-pit*
238.	Walk before me.	Pai ān kau-mai. *Walk before me.*
239.	Whose boy comes behind you?	Lik-khā phraü mạ̄ lāng maü? *Boy whose come behind you?*
240.	From whom did you buy that?	Luk phraü maü khān-shü ā-nān aü? *From whom you buy that take?*
241.	From a shopkeeper of the village.	Luk kāt-kim(kem) lüng bān *From shopkeeper one village* chām. (?) *belonging-to.*

Specimen I.

Parable of the Prodigal Son.

Kun phū-lüng luk-mān shâng-kun dai-mān-jau. Poi
Person male-one son two-persons possess-he-did. And

luk ngī
son younger

lāt khām po-mān, "po ai, dai khrâng ling jân-shū
said word (to)-father, "father O, possess goods cattle ask-wish

haü-aü-dai
give-take-possess (i. e., *fetch and give*)

pan maü klâng shâng pī kai pī nâng". Poi
divide thou between two brother elder brother younger". And

po-mān pān-kān
the-father divide-begin

tāng-lai khrâng ling klāng shâng pī nâng
all all goods cattle between two elder-brother younger-brother

jau. Poi kā̩-lāng bau
did. And after not

bān nai nām-nā luk ngī tāng khrâng ling aü-dai 5
days now many-very son younger all goods cattle take-possess

pai-kā
go-did

pun müng jau khau-ū-koi. Mān-ko luk lau aü-kin
beyond country far entered-has. He liquid spirit take-eat

chām kun-mī bāng doiñ-kān pā̩-kān
and person-female harlot with-began accompany-mutually (i. e.,

tāng khrâng ling rai-dai
copulated). *all goods cattle lose-possess*

jau. Phraü-nai mān-ko tāng khrâng ling tāk-lu
did. When he all goods cattle become-diminished

tāk-pāng
become-ruined (i. e., *spent*)

kin-jau-o, tit(tet) chām haü müng-bān tāk-ip-tāk
eaten-had, there and that country-village become-famine-misery

âk-jau, mān-ko phū phān jau. Poi lun-lāng 10
arise-did, he float (*in*)-*poverty did. Again after-back* (i. e. *then*)

mān-ko
he

pai-kā̩, chām châm-doiñ kun phū-lüng haü müng-mai. Haü
go-did, and join(*ed*)-*with person male-one that country-of. That*

kun phū phān-khām haü mān mü lik phraü nā-kip
person male order-word gave (*to*-)*him swine tend some field-plot*

khau haü-
into cause-

oi-kin-klin(klen); mān chāng uñ(uy)-chaü-plâng shāng-bā mān-ko
continue-eat-drink; he would gladness-mind-clear if he

thün tâng kip-khau pān-kū mü haü-kin-klin(klen); phraü
fill belly husk-(*of*-)*rice which* (*to*-)*swine caused-eat-drink: anyone*

bau jāng-haü-dai. Poi
not be-give-possess. And

phraü-nai mān-ko dip-dī-jau. mān bā, "kau po-mān rün 15
when he alive-well-was. he said "my father's house

khā-
servant-

lik khā-ñüng phraü kun-phring dai khau kin
male servant-female what person-multitude possess rice eat

klin(klen) chām hup-bai chām,
drink and collect-place also,

poi kau-ko tai-shī dit(det) klāng tâng. Tī kạ-nai
and I dy-ing (from-) pressure within belly. Will at-here (i. e. *now*)

kau-ko khün chām,
I arise and,

tī po kau pai-kạ-nā chām, kau lāt-khām lau mān
to father (of-)me go-go-will and, I say-word speak (to-)him

cham, 'po ai,
and, 'father O,

kau-ko phit phā nō rō chām, maü ān-nā chām;
I sin(-ned) sky above head and, thou presence-before and;

poi kau-ko bau-
and I not-

20 mī jâk bā luk-mān maü; maü-ko kau aü-râp-dai-
am worthy (to-)call son (of-)thee; thou me take-bind-possess-

nāng
continue

chām maü khā-lik bai châm doiñ'". Poi mān-ko khün
and thou servant-male place joined with'". And he arise

chām pai-kā-mạ
and go-go-come

tī po-mān jau. Tü-bạ phraü-nai mān-ko u tāng nī jau,
to father did. But when he was road distant (was),

mān
him

po-mān mān hān-jau chām, rāk-kān chām, khân
father (of-)him see-did and, compassion-feel-(did) and. quick

pai mü kât kho
go(-did) (with-)hand embrace neck

chum-kān-jau. Poi luk-mān-ko mān bạ, "po ai,
kiss-begin-did. And the-son (of-)him said, "Father O,

kau-ko phit
I sin(-ned)

25 phā nō rō chām maü ān-nā; poi-ān kau-ko
sky above head and thy presence-before; and I

jâk bau-mī bā
worthy not-am to-call

maü luk-mān" Poi po-mān khau-khām-kulā phān-khām haü. "aü
thy son". And father (pl.) *servants order-word gave. "take*

mā̦
come

phā kiñ(ken)-bā-dī; nung-tāng phā khring bai-mān chām;
robe very-called-good; put-on-place robe body on-his and;

poi nung-tāng
and put-on-place

niu chī-râp-châp-khâp-bai; poi nung-tāng khüp tin
finger jewel-bind-pure-round-place; and put-on-place shoe feet

khau. Poi mā̦,
on. And come,

rau kin klin(klen), chām hit-mün hit-khün. Chū-chāng-nai
we eat drink, and do-merriment do-playing. Because

īū
this

luk-mān tai-shī-jau, bā̦-ān poi dip-dī-koi; mān 30
son died-having-was, and again alive-well-has(-become); he

chām rai-
and loss-

dai, chāng-nai dai chām." Bā-ān khau tāng-lai hit-
possess, present-time-now get and." And they all-all do-

mün hit-khün-
merriment do-playing-

jau-o.
done-had.

Tī-nai phū-ai luk-mān nā-din shaü ū-koi.
Place-this (i. e. *now*) *male-elder son field enter been-has.*

Bā-an mān-ko pâk mā̦, mā̦-thüng phāng rün, mān-ko
And he back came, come-arrive near house, he

hung ngin hit-mün hit-khün kā̦ chām. Poi-ān mān-ko 35
sound hear do-merriment do-playing dancing and. And he

rik
called

phū-lüng khā-lik-bau thām-khām-rō, "kā̦-shāng khau-
male-one servant-male-youth ask-word-know, "what (pl.) *merri-*

mün bâk khām-
ments mean word

o" Bā-ān mān-ko bā-man-jau, "maü nāng-mān mā̦-
?" And he say-to-him-did, "thy younger-brother come-

ū-koi: maü po-mān haü phâk-lüng khau jau, chū-chāng-nai
been-has: thy father give feast-one (to-)them did, because

mān-ko mān dai khüñ(khün)-dī-koi". Bā-ān mān-ko thuñ(thun)
he him got very-well-has". And he very

40 chaü dit(det); mān-ko rün bau mạ-khau
(in-)mind hot; he (into-)house not come-enter-(ed).

Chū-chāng-nai po-
Therefore the-

mān-ko rün âk mạ luk-pī-ai râng rik-
father house outside came son-year-firstborn address(-ed) call-

mạ, "khau rün jü".
come, "enter house live".

Bā-ān mān-ko lāt-khām lau po-mān phān jāk,
And he say-word spoke (to-the-)father (in-)sorrow great,

"kạ-shāng pī mü mün nai kau-ko maü hit-
"what year time past-time now I (to-)thee doing-

boi-ū; phān maü
service-am; order (of-)thee

kau-ko khām-mạ-lau bau lu-koi. To-lāk
I word-come-speak (i. e. *word*) *not disobeyed. Nevertheless*

maü-ko
thou

45 kau mạ-lau-kin bau haü ân pe-ngā-lüng, pü-nāng-nai
(to-)me ever not gavest young goat-one, in-order-that

kau-ko pin hit-mün hit-khün doiñ châm kau
I (may-)be doing-merriment doing-playing with together my

kun-rik-tai.
person-relation-playmate.

Tü-bā khān-mạ-chām iü luk maü mạ-thüng-chām pān-kū luk-
But as-soon-as this son (of-)thee come-arrive which son

ko rai-dai maü tāng-lai khām khrâng ling kin klin(klen)
loss-possess(-ed) thy all-all gold goods cattle ate drank

doiñ
with

bāng-shaü maü-ko mān haü-dai phâk-lüng jau-o".
harlot-girls thou (to-)him give-possess(-ed) feast-one done-had".

Bā-ān mān-
And he

50 ko mān ba-jau, "luk ai, maü-ko kau doiñ kū-mü-kū-
(to-)him said, "son O, thou me with every-time-every-

bān jū-koi; poi-ān kau tāng-lai khrâng ling khau maü-ko dai
day livest; and (of-)me all-all goods cattle them thou possessed

chām koi. Mān hān-dai dī jau pü-nāng-nai
also hast. It see-get (i. e. *appears*) *good very that*

rau-ko hit-mün
we do-merriment

hit-khün ū chaü koi, chū-chāng-nai īū nâng
do-playing been (in-)heart have, because this younger-brother

maü tai-jau
(of-)thee die-did,

poi dip-dī-koi; bā-ān rai-dai-jau, poi-ān nai
again alive-well-has(-become); and loss-possess-was, and now

dai-jau".
got-was".

The following specimen is a statement made by an accused person in a court of justice. It is translated from the original Assamese by Babu Golab Chandra Barua, the Āhom Translator to the Assamese Government.

Specimen II.

Statement made in a Criminal Court by an Accused Person.

Īū sho-khām ñâm ū-koi. Kau bau pai-kā lāk
This complaint-word false been-has. I not go-did (to-)steal

phraü khrâng ling-mai
any goods cattle-(acc.)

mān rün. Sho-khām khau lau ū.
(at-)his house. Complaint-word these words (i. e. *truth*) *are.*

Kau rai-dai kau hū-me pān-kū
I loss-possess my cow-female which

kau khān-jau luk-tām Dhonī-rām rō pī-lüng jau. Hū chām
I buy-did from Dhani-rām before year-one ago. Cow and

shī-ko kau-mai khüñ (khün) bai chām shaü-hing(heng)-jau-o
though me-by much watching also use-done-had

phrai mān kau chau rün
go her former owner('s) house

kū-mü kū-bān; kau chām dai-jau pai āw(aü)-mạ hū- 5
every-time every-day; I and possess-did go take-come cow

me kū-mü nām. Bā-bān
female each-time many. Said-day

Dhonī-rām. kau-ko pai-kā tī mān rün hān chām shāng-bā
(by-)Dhani-rām. I go-did to his house (to-)see and if

kau hū-
my cow-

me tit(tet) chāng pai-kā-jau. Ā-nān bai-lāng bān-tuk
female there and go-go-did. That on-back (i. e. *after*) *sun-fall*

pin-
was.

jau. Kau phrai-kā khau shun mān nā-kān-
I go-did into compound (of-)him before-place-time

mü hān-dū shāng kau hū-
(i. e. *as-usual*) *(to-)see-carefully if my cow-*

me tit(tet) chām phrai-jau-shī. Chiu pin-koi mü-nai
female there and gone-had. So happened time-this (i. e. *then*)

mān shaü nâng-ñüng
his young-woman younger-sister

10 chü Mālotī nāng-lüng ship-pit(pet) pī mạ khau shun
name Malatī girl-one ten-eight year come into compound

kā-jau
go-did

tāng nām-tâng-lüng khau mü. Tām-nai chām khām
with water-pot-one in hand. From-this (i. e. *then*) *and evening*

tuk-kā. Mālotī hān-
fall-did. Mālati see-

jau: kau pai-nai-shı mān kān-pā. shī-ko kau mā hān
did: I go-unexpectedly-ing her towards though I not see

mān jau.
her did.

Mān shaü kū-kān-tā chām râng-hai-kā, shāng-bā
She young-woman fear-began-feel and shout-loud-did, as-if

mān bā-kā kau ū
she say-did I be

phī-lüng koi. Khau Dhonī-rām tāng kun âk mạ, chām
ghost-one did. They Dhani-rām all persons outside came, and

kau khât-jau.
me seize-did.

15 Khau bā-kā kau tit(tet) chāng mạ-jau hān nâng
They say-did I there and come-did (to-)see young-sister

shaü. Ān-nān lāt-
young-woman. That say-

khām Dhonī-rām lau-kā pūlish, tü-bā mān nāng
word Dhani-rām tell-did (to-the) police, but his younger-sister

shaü ai lāp chāng mān
young-woman shame hide and he

bā khau kāchārī kau pai-kā lāk māk-mo-mâng mān chām Māloti
says in court I go-did (to-)steal fruit-mango (of-)him and Mālatī

kau hān-jau ân tun nū.
me see-did first tree on.

Free Translation of the Foregoing.

The case is false. I did not go to steal anything at his house. The facts are these. I missed my cow which I had bought from Dhanirām a year ago. The cow, though carefully kept by me, used to visit her former owner's house very often, and I had to go and fetch her several times. On the day referred to by Dhanirām I went to his house to see if my cow had gone there. That was after sunset. I walked through his compound as usual to see whether my cow was straying there. It so happened that at that time his sister Mālatī, a grown-up girl of 18 years, came into the compound with a water-pot in her hand. It was then nearly dark. She saw me unexpectedly going towards her though I myself had not noticed her. She got frightened and screamed as if she thought I was a ghost. The people of the house, including Dhanirām, came and seized me, saying that I had come there to visit the girl. That was the story Dhanirām told to the police, but in the court in order to hide his sister's shame, he gives out that I was stealing his mangoes, and that Mālatī first saw me on the tree.

The following Āhom account of the creation of the world is taken from the sixth volume of the JASB. The original, in the Ahom character is given on plate VI of that volume, but it is evidently an eye-copy, and is very incorrectly reproduced. A translation and transliteration by Major F. Jenkins is given on pp. 980 and ff., on which the following is based.

The extract is interesting but possesses many points of difficulty some of which I have failed to elucidate satisfactorily. The order of the words is quite abnormal,—the subject frequently coming at the end of the sentence.

Specimen III.

An Āhom Cosmogony.

Pin-nāng ji-mü rān-ko taü phe pai m dīn.
Be-thus beginning-time confused bottom heaven not be earth.

Pai mi lüp-din müng shü taü.
Not be island-land land (?) or below.

Lai-chān kup-kup mai tim müng tē-jau.
Many-fold layer-layer tree fill country established-was.

Tang-kā khrung phā phraü pai mī nāng hit chau.
All-all frost sky any not be sit do master.

5 Khāk-khai thün jin-kun.
Division-division jungle (?) quiet-quiet.

Kâng-to ai müñ(muy) dai-oi-ñạ̄ tē-jau.
(?) *Collect vapour frost possess-feed-forest established-was.*

Khān(khām)-to jaü kau lâk pin phā.
Word-only filament spider transform become God.

Ñā ring bā-chū-müng tī pün tē-jau.
Thick thousand fathom-league-country place world established-was.

Tün(?ān)-lün ju mü poi jū bān.
That-after remain time again remain day.

10 Phā-ko tāk-bā rō mī khrai.
God consider-say know become Brahmā.

Bau rō phrī-daü phān mān haü pin-dai.
Not know God-dēva order him give become-possess.

Khiñ(khen) klāng rau nāng phrüng.
Remain middle in-the-air like-what a-honey-comb.

Pü nān tāng-kạ̄ müng râm.
On-account-of that all-all country confused.

Phraü pai nāng hit châng.
Anyone not sit do umbrella.

15 Khān(khām)-to jaü kau lâk pin phā.
Word-only filament spider transform become God.

Kān phra phük râng müng.
Mass rock white uphold land.

Lai lüp tī pün tē-jau.
Many island place world established-was.

Khān(khām)-to mān poi jün pin phā.
Word-only he again pattern become God.

Ring lup mân khām koi lüng pin mân khrai.
Thousand smear Brahmā gold only one become Brahmā egg.

20 Phā pin phe nai din.
God become pervade now earth.

Klüm-klüm âk shing(sheng) ngau.
Brightness-brightness come-out ray light.

Khiñ(khen) klāng rau nāng phrüng.
Remain middle in-the-air like-what a-honey-comb.

Free Translation of the Foregoing.

1. Thus was it in the beginning time, chaos below (and) in heaven. Earth was not.

2. There was not island-land or earth below.

3. Trees filled[1]) the earth in manifold layers.

4. All was frozen. Over the heavens no lord sat.

5. In each division (i. e. everywhere) the jungle was still and quiet.

6. The forests fed upon the (?) collected fogs and frosts.

7. God, by his word alone, became transformed (and created the universe) like the thread of a spider (i. e. as a spider spins his web).

8. In the world was a country a thousand fathoms and leagues thick.

9. Thereafter He remained (at rest) for a time, and again remained at rest for days.

10. God knew and considered, and said, "Let Brahmā be created".

11. I know not (what) god or what deity (gave) the order, (but) He gave him (to us, and we) received him.

12. (Brahmā) remained unsupported in the air like a honeycomb.

13. Therefore all the world was chaos.

14. No umbrella-bearing (king) was seated (over the earth).

15. God, by his word only, became transformed (and created the universe) as a spider spins his web.

16. A mass of white rock (i. e. Mount Mēru) sustains the earth.

17. There are in the world many islands.

18. Again, by his word only, God became a pattern (upon which he had determined).

19. Only one Brahmā, (who was like) a golden egg, became a thousand gilded Brahmās.

20. He became God, and now pervades the earth.

21. The rays of light that proceed from Him are glorious.

22. He remained unsupported in the air like a honeycomb.

Vocabulary.

The following vocabulary contains all the Āhom words which I have been able to collect. It includes every word in the specimens and also those in Hodgson's Essay on the Aborigines of the North-East Frontier. There are also some others.

The Roman numerals (I, II, III) refer to the numbers of the specimens. The Arabic numbers following them refer to the lines of each specimen. Arabic numerals not preceded by a Roman one refer to the numbers in a separate list of words and sentences the greater part of which I have omitted. Nos. 220—241 will be found *ante* on p. 27. Vocables depending solely on the authority of Hodgson are marked with the letter H.

1) *Tĕ-jau*, literally, was established, is used throughout this specimen to indicate past time as if it was *jau* alone.

ạ, wide; *ạ-lâng*, wide-power. God, 60.

ā, in *ā-nān*, that, q. v.

ai, suffix of vocative: *po-ai*, O father, I, 2, 18, 24; *luk-ai*, O son, I, 50. Always written as if it was *hạ*.

ai, (Sh. the same), vapour, fog, III, 6.

ai, first-born; *phū-ai*, male first-born, I, 33; *luk-pī-ai*, child-year-first-born, eldest son, I, 41.

ai, (Sh. the same) shame, disgrace, II, 16.

âk, (Sh. the same), to go or come out, appear; rise, arise, I, 10; III, 21; outside; *âk mạ*, to come outside, II, 14; *rūn âk mā*, came out of the house, I, 41.

ân, (Sh. the same), a diminutive ending; *tū-ân*, a boy, 129; young, *ân pe-ngā*, a young goat, a kid, I, 45.

ân, (Sh. *ân*, to precede), first; *hān-jau ân* saw (me) first II, 18.

ān, before, in front (cf. *ân*); *ān kau-mai*, before me, 238; *maü ān-nā*, before thee (*nā* also means before), I, 19, 25; *bā-ān*, (why-front), and, I, 30, 31, 34, 37, 39, 42, 49, 54; *poi-ān*, and, see *poi*, I, 25, 35, 51, 54.

ān, a saddle, 226, 227.

ā-nān, (Sh. *ān-nān*, Kh. *ā-nān*), that, II, 7, 15 (*ān-nān*); 230, 232, 233, 240.

ān-nān, see *ā-nān*.

aü, (Sh. *āw*), to take, 235; *aü-dai*, to take-possess, to fetch, I, 2; collect, I, 5; *haü-aü-dai*, to fetch and give, I, 2; *aü-kin*, to take and eat (or drink), I, 6; *aü-râp-dai*, to take-bind-have, to make (me thy servant)- I, 20; *aü-mạ*, to take and come, to bring, I, 26; II, 5; *aü mī*, to take a female, to marry, 225; *khān-shū . . . . . aü*, to buy, 240; sometimes spelt *āw*, as in Shān, e. g., II, 5.

au-chau (Sh. *āw*), an uncle, the the younger brother of a father 235.

bā, why?, 94; *bā-ān*, (why in front), and, I, 30, 31, 34, 37, 39, 42, 49, 54; *shāng-bā* (Kh. *shang-wā*), if, I, 13; II, 6, 13; *tū-bā* (Kh. *to-wā*), but, I, 22; II, 16; 96 (with *tū-bā*, pr. *tō-bā*, as an alternative spelling).

bā (Sh. *wā*), a fathom, four cubits, III, 8.

bā (Kh. and Sh. *wā*), to say; *bā*, he said, I, 15, 24 (*bạ*); he says, II, 17; *jâk-bā*, worthy to be called, I, 20; *jâk bāw(bau)-mī bā*, am not worthy to be called, I, 25; *kin̄(ken)-bā-dī*, very-called-good, that which is called very good, the best, I, 27; *bā-mān-jau*, said to him, I, 37; *bạ-jau*, said, I, 50; *bā-bān*, said day, on the day referred to, II, 5; *khau bā-kā*, they said, II, 15.

bai (Kh. and Sh. *wai*), to place; *bai-shī*, put (imperative), 227; *bai châm doin̄*, place (me) together with (thy servants), I, 21; *hup-bai*, to lay by, store, I, 16; *chī-râp-châp-khâp-bai*, jewel-bind-pure-round-place, a finger-ring, I, 28; *khât-bai-shī*, bind (imperat.) 236; *bai*, watching, taking care of, II, 4; *bai*, on; *khring bai mān*, on his body, I, 27; *bai-lāng*, on-back, after, II, 7.

bâk (Sh. *wâk* or *mâk*, to announce), to mean, I, 36; to speak, tell (H.).

bān (Kh., Sh. and Siamese *wān*), a day, I, 5: III, 9; the sun, 62; *kū-mü-kū-bān*, every time

every day, always, I, 51; frequently, II, 5; *bā-bān*, the said day, on the day referred to, II, 5; *bān-tuk*, sun fall, sunset, II, 7.

bān (Kh. *mān*, Sh. *mān*, *wān*, Siamese *bān*), a village; *haü müng-bān*, that country-village, in that land I, 9; *bān-chām*, of (belonging to) the village, 241.

bāng, a harlot, I, 49; *kun-mī-bāng*, person-female-harlot, I, 7.

bau (Sh. *wau* or *mau*), a young unmarried man; *khā-lik-bau* servant male young-man, a servant, I, 36.

baü (Kh. and Sh. *maü*), a leaf (H.).

bāw (*bau*), negative particle, I, 40, 44, 45; II, 1; III, 11; *kạ-lāng bau bān nai nām nā*, after not day now many very, after a few days, I, 4; *phraü-bau*, anyone-not, no one, I, 14; the negative verb substantive is *bau-mī*, am-not, I, 19, 25; cf. *bū-khriu*.

blâk (Kh. & Sh. *mâk*), a flower (H.).

boi, to serve; *hit-boi-ū*, (I) do-serve-am, I am serving, I, 43.

bū, not (H.).

bū-khriu, no, 99; *khriu* means "yes".

chā, (Siamese *chuā*; the Shān is *hai*), bad, 129, 131; *nik-chā*, alas, 100.

chām, and, 95; usually as a copula between phrases; in such cases it most often precedes the second member, as in I, 7, 11, 21 (bis), 25, 29; II, 13, 14, 17; 236; sometimes used elsewhere in the second member, as if it were an enclitic, as in, I, 27 (end of sentence), 35 suffixed to second of two words); II, 3 (second word), 5 (ditto), 6 (end of clause), 9 (penultimate word), 11 (second word), 15 (written *chāng*, middle of clause, preceding verb); may be best translated "also" in I, 52 (penultimate); II, 7 (*chāng*, penultimate), 16, (*chāng*, middle of sentence). *chām* ..... *chām*, both ..... and, the word being placed at the end of each clause, I, 16, 17, 18, 19, 23; in I, 30, we have *mān chām rai-dai, chāng-nai dai chām*, he on the one hand was lost, but on the other hand was found. As seen in some of the above examples, the word is occasionally written *chāng*.

chām, said to mean "swift" in the compound *khān-mạ-chām*, quickly come swift, i. e., as soon as, I, 47. The same word is repeated in the same sentence after the verb, apparently pleonastically; *khān-mạ-chām īū luk maü mạ-thüng-chām*, as soon as this thy son arrived; in Kh. *mā chām* means "soon"; possibly the second *chām* is the same as the Sh. *chāng*, the sign of the conjunctive participle (having arrived). Compare, however, *chāng*, the particle of present time.

chām, in *kī-chām*, how many?, 223. Cf. *chān*.

chām, in *bān-chām*, of or belonging to a village (*bān*), 241.

châm (Sh. *chām*, to be near), vicinity, company; *châm-doiñ*, joined with, living with, I, 11, 21; *doiñ châm*, together with, I, 46, preceding the noun it governs.

chān (Sh. the same), a layer, a fold; *lai-chān*, manifold, III, 3. Evidently the same as *chām* in *kī-chām* above. In the third

specimen final *m* is regularly written *n*. Cf. *khān*.

chāng, the same as *chām*, and, q. v.

chāng (Kh. and Sh. the same), an elephant (H.).

chāng (Sh. the same), a verbal particle denoting present time; *chāng-nai*, now, I, 31.

chāng (Kh. *kā-chām*), a conditional particle, used to denote the apodosis of a conditional sentence, with *shāng-bā*, if, I, 13; *chū-chāng-nai*, because, therefore, see *chū*.

châng (Kh. and Sh. the same), an umbrella: *hit châng*, to do umbrella, to be a king, III, 14.

châp, said to mean "pure" in *chī-râp-châp-khâp-bai*, a finger-ring, I, 28, see *chī*. The Kh. and Sh., however, for a finger-ring is *lāk-châp*, which is borrowed direct from Burmese.

chau (Sh. *chāw*), a master, owner, II, 4; III, 4.

chau, in *au-chau*, an uncle, 225, q. v.

chaü (Kh. and Sh. *chaü*, Siamese *chai*), mind, heart, I, 13, 40; *uñ(uy)-chaü-plāng*, gladness mind clear, i. e., he would fain, I, 13; *hit-mün hit-khün ū chaü koi*, have (*ū-koi*) rejoiced in heart (*chaü*), I, 53.

chē, cold (H.). (Hodgson writes this *khye*).

cheng, handsome (H.). (Hodgson writes this *khyeng*).

chī, a jewel, precious stone; *chī-râp-châp-khâp-bai* (Kh. and Sh. *lāk-châp*), jewel bind pure round place, a finger-ring, I, 28.

chit (pronounced *chet*) (Kh., Sh. and Siamese the same), numeral, seven.

chü (Kh. the same), a name; II, 10; 220.

chū, a measure of length, a *yōjana* or league, III, 8.

chū-chāng-nai, because, I, 29, 38, 53; therefore, I, 40; the component parts are said to be *chū*, a long time; *chāng*, a scale; *nai*, now. There is a word *chāng* used as a conditional particle.

chum (borrowed word), a kiss, I, 24.

chut, little (H.).

dā, to strike (H.).

dai (Kh. *nai*, Sh. *lai*), to get, obtain, I, 31, 39, 54; to possess, I, 1, 2, 16, 51; III, 6, 11; to be compelled, obliged, to have to do a thing; *dai-jau pai*, was obliged to go, II, 5; very common as the second member of a compound verb, e. g., *aü-dai*, to fetch, I, 2; to collect, I, 5; *aü-râp-dai*, to take bind have, to make (a person a servant), I, 20; *haü-dai*, to give out and out, I, 14, 49; *rai-dai*, actively, to lose, I, 7, 48; II, 2; passively, to be lost, I, 30, 54; this compound also means "to die"; *hān-dai*, to see get, to seem, appear, I, 52; in the last example it forms a potential compound, and is the regular auxiliary for that purpose.

dām (Kh. *nām*, Siamese *dām*), black (H.).

dāng (Kh. *hū nāng*), the nose, 34.

dau (Kh. *nau*, Sh. *lau*, Siamese *dau*), a star, 64.

daü (? a corruption of *deva*), a god, III, 11.

ding (pronounced *deng*) (Kh. the same), red (H.).

dī (Kh. *nī*, Sh. *lī*, Siamese *dī*), good, I, 52; 132; *kun dī phū lüng*, person good male one,

a good man, 119—127; *kun dī mī lüng*, a good woman, 128, 130; *dip-dī*, alive and well, I, 15, 30, 54; *khüñ* (*khün*) *dī luk*, better than, 133; *khüñ dī nām*, *khüñ dī nām nām*, or *khüñ dī tāng nām*, best, 134; *khüñ* = more; *luk* = from; *nām* = many; *tāng* = all; *kiñ*(*ken*) *bā dī*, very called good, best, I, 27; *khüñ dī*, very well, in very good health, I, 39.

din (Sh. *lin*, Siamese *dīn*), the earth, ground, III, 1, 20; *nā-din*, a field, I, 33; *lüp-din*, an island, III, 2.

dip (Kh. *nip*, Sh. *lip*), alive, I, 15, 30, 54.

dit(*det*) (Kh. *lüt*), hot, I, 40; pressure; *det klāng tâng*, pressure within belly, hunger, I, 17.

doi (Kh. *noi*, Sh. *loi*), a hill, a mountain, 229.

doiñ, (Sh. *luñ*), with, together with; *doiñ bāng shaü*, with harlots, I, 48; *kau doiñ*, with me, I, 50; *bāng doiñ - kān*, began to be with harlots, I, 7; *châm - doiñ kun - phū - lüng*, joined with a man, living with a man, I, 11; *khā-lik bai châm-doiñ*, place amongst servants, I, 21; *doiñ châm kau kun-rik-tai*, with my friends, I, 46.

dū (Sh. *lū*), to look behold; *hān-dū*, to look carefully, thoroughly, II, 8; both words mean "to see" or "look".

dün (Kh. *nün* or *lün*, Sh. *lün*, Siamese *düen*), the moon, 63.

hā (Kh., Sh. and Siamese the same), five, 5; *hā ship*, fifty, 12.

hą, see *ai*.

hai (Kh. und Sh. the same), to weep; *râng-hai* (Sh. *hâng-hai*), to cry out, scream, II, 13.

hān (Kh. the same, Siamese *hen*), to see; Past, *hān-jau*, saw, I, 23; II, 11, 18; *kau mā hān mān jau*, I did not see her, II, 12; *pai-kā hān*, I went to see, II, 6; *mą-jau hān*, I came to see, II, 15; *hān-dai*, to appear, see *dai*; *hān-dū*, to look carefully, see *dū*.

haü, that (adjective); *haü müng-bān*, in that country, I, 9; *haü müng-mai*, of that country, I, 11; *haü kun-phū*, that man, I, 11.

haü (Kh. and Northern Sh. *haü*, Southern Sh., *pān*), to give; Imperative, *haü*, I, 2; 84, 234; Past, *haü*, gave, I, 12, 26, 45; III, 11; *haü . . . jau*, gave, I, 38; Plup. *haü-dai . . . jau-o*, had given out and out, I, 49; *phraü-bau jāng-haü-dai*, no one gave, I, 14; *phān-khām haü*, to give an order, I, 12, 26. Commonly used as a causal prefix, (so also in Kh., cf. Sh. *h*-). Thus, *haü-oi-kin-klen*, cause to eat and drink continually, pasture, I, 12; so I, 14, *mü haü-kin-klen*, fed the swine.

hing (*heng*) in *shaü-heng*, to use, to exert force. The members of the compound are said to have no meaning separately, II, 4; see *shaü-hing*.

hit (Kh. and Sh. *hit* (*het*). In Kh. usually written *hich*), to do, III, 4; *hit-mün hit-khün*, to do merriment to do playing, to rejoice, I, 29 (1st pl. imperat.), 31 (plup. with *jau-o*), 35 (verbal noun), 46 (potential with *pin*), 52 (perf. with *ū . . . koi*): *hit-boi-ū* (I) am doing service, I, 43; *hit châng*, to do umbrella, to bear an umbrella, be a king, III, 14.

hū (Kh. and Sh. *ngō*, Sh. also

wo, Siamese *ngūa*), an animal of the ox species: *hū-thūk*, a bull, 142; *hū-me*, a cow, 143. Cf. II, 2, 3, 5, 6, 8. It will be seen from II, 3 that the suffix of gender is some-times omitted.

hung (? Kh. and Sh. *shing*), a noise, sound, I, 35.

hüng, thin, not fat (H.)

hup (Sh. the same), to gather together, to collect; *hup-bai*, to collect and place, to store up, save up, lay by, I, 16.

ip (Kh. and Sh. *ūp*), to be famished; *tāk-ip-tāk*, become famine misery, famine, I, 9.

īu, this (adjective). Always precedes the word which it qualifies. I, 29, 47, 53; II, 1; 221, 226, 227, 234. Applies to both animate and inanimate objects. The word is explained as *ī*, one; *ū*, is.!!

j̣āk, translated "great" in I, 42. The phrase is *phān j̣āk*, in great sorrow. Possibly really an intensive doublet, and *j̣āk* means "poor", "unhappy". Cf. Sh. *yāk*.

j̣âk, to be fit, worthy, I, 20, 25.

j̣ân (Sh. *yân*), to ask, demand, beg for; *j̣ân-shū*, to ask wish, (I) ask that, I, 2.

j̣āng (Kh. and Sh. *yāng*), to be, exist; *j̣āng-haü-dai*, be give possess, (no one) gave, I, 14; more usually *ñāng*, q. v.

j̣au (Kh. and Sh. *yau*), to be completed, finished; hence, suffix of the past tense; see grammar. In Kh. and Sh., *yau* is the suffix of the perfect, not of the past.

j̣au, very, in *dī j̣au*, very good, I, 52. In Sh. *yau* is an assertive suffix.

j̣au (Sh. *yau*), to be distant, far; *müng j̣au*, a distant country, I, 6; *j̣au*, far, 89.

j̣aü (Kh. and Sh. the same), a fibre, filament; *j̣aü-kau*, a spider's thread, III, 7, 15.

j̣ī, first, beginning: *j̣ī-mü*, beginning-time, III, 1.

j̣in (Sh. the same), to be quiet, still; *j̣in-kun*, still still(?) III, 5.

j̣ū (Sh. *yū*, cf. *ū*), to stay, abide, dwell, III, 9; imperat. *j̣ū*, I, 41; pres. *j̣ū*, 233; perf. *j̣ū-koi*, I, 51.

j̣ün, a pattern, III, 18.

kā (Kh. and Northern Sh. *kā*, Southern Sh. *kwā*), to go, 77; past, *kā-j̣au*, II, 10; written *kạ̄* in I, 18. Often compounded as a doublet with *pai*, to go; thus, *pai-kā-nā*, will go along, I, 18; *pai-kā-mạ̄ . . . j̣au*, went along, I, 21; *pai-kā-j̣au*, went along, II, 7; like *mạ̄*, when appended to another verb, it usually gives the meaning of progression.

kā (Kh. and Sh. the same), a crow (H.)

kā, suffix of past tense. Written *kạ̄* in I, 11. The same suffix is used in Kh.

kā (Kh. and Sh. the same), (sometimes written *kạ̄*), prep., at; *kā-lāng*, at back, behind, after, I, 4 (written *kạ̄*); 91; *kạ̄ nai*, at this, now, I, 17; *kā-taü*, at below, under, 230.

kā (Kh. and Sh. the same), to be sufficient, as much as,— only used in composition; *kā-shāng*, the same as *shāng*, what?, I, 36 (written *kạ̄*); 93, 220. The compound is explained as *kā*, measure, and *shāng*, know. As adjective, all (so Sh.): *tāng-kā*, all all.

all. III, 4. written *tāng-kạ* in III, 13.

kạ, often written for *kā*, q. v.

kạ (Kh. and Sh. *kā*), to dance, I, 35.

kāchārī (borrowed word), a magistrate's court, cutcherry, II, 17.

kaī (Kh. and Sh., the same, Siamese *hkai*), a fowl, 72.

kaī, in *pī-kaī*, an elder brother, I, 3; *pī*, by itself, means the same. Cf. *aī* in *phū-aī*.

kān (Southern Sh. *kā*, Northern Sh. *kān*), a place; hence, *kān-pā*, place side, i. e., towards; *mān kān-pā*, towards her, II, 12; *nā-kān-mū*, before place time, as usual, II, 8.

kān (Kh. the same), a suffix denoting mutuality, as in *pā-kān*, mutually accompanied, copulated, I, 7; cf. *rāng-kān*, to consult.

kān, to begin; *pān-kān . . . jau*, began to divide, I, 3; *doiṅ-kān*, began to be with, I, 7; *rāk-kān*, began to love, felt compassion, I, 23; *chum-kān-jau*, began to kiss, I, 24; *kū-kān-tā*, fear began feel, became frightened, II, 13; *khā-kān-phā-kān*, to begin to cut.

kân (Sh. the same), a hard mass, a block; *kân phrạ*, a mass of rock, III, 16.

kâng, in *kâng-to*, to bring (a thing) into, or keep it in subjection; (?) to collect (Cf. Sh. *kâng*) III, 6.

kāt (Kh. and Sh. the same), a market, bazaar; *kāt-kim(kem)*, a shopkeeper, 241.

kât (Sh. the same), to embrace; Past, *kât*, with *jau* supplied from the following clause, embraced, I, 23.

kau, former, previous, II, 4.

kau (Kh., Sh. and Siamese the same), numeral, nine, 9.

kau, often written *kāw* (Kh. and Sh., the same, Siamese *kū*), pronoun, I, 14—16. Nominative. *kau-ko*, I, 17 (bis), 19 (bis), 24, 25, 43, 44, 46; II, 6; 205; Acc., *kau*, I, 20; II, 18; Dat., *kau*, I, 45; general oblique form, *kau-maī*, II, 4 (by me watching was done); *ān kau-maī*, before me, 238; Genitive, following governing noun, *po kau*, my father, I, 18; 233; preceding governing noun, I, 15, 46, 51; II, 2, 6, 8; 225. The plural is *rau*, we, q. v.

kau (Kh. and Sh. *küng-kau*), a spider, III, 7, 15.

kē, crooked (H.)

ken, see *kiṅ*.

khā (Kh. Sh. and Siamese the same), a slave, 57; with *lik* or *ñüng* the word usually means a paid servant; *khā-lik*, a male servant, I, 15, 21, 36; *khā-ñüng*, a female servant, I, 16; *lik-khā* (Kh. *lāk-khā*), a boy, 53, 239.

khā, the hand (H.)

khā, to cut; doublet, *khā-phān*, cut cut, to cut; with *kān*, to begin, we have *khā-kān-phān-kān*, to begin to cut.

khāk-khaī, division-division, in every division, everywhere III, 5.

khām (Kh. and Sh. the same, Siamese *thâng-khām*), evening, twilight, II, 11.

khām (Kh. and Sh. the same), gold, I, 48; III, 19; 45.

khām, in *khām-kulā* (the members of the compound have no meaning), a servant; plural, *khau khām-kulā*, I, 26.

khām (Kh. and Northern Sh.,

khām, Southern Sh. *klām*), (written *khān* in III, 7, 15, 18), word, speech, language, I, 36; *lat khām*, said a word, said, I, 2, 18, 42; II, 16; *phān-khām*, order-word, an order, I, 12, 26; *thām-kham-rō*, ask word know, enquired, I, 36; *sho-khām*, complaint word, complaint, II, 1; *khām-mạ-lau*, word come speak, a pleonasm for *khām*, word, I, 44.

khān, the same as *khām*, a word. *khān-to* is translated "by word only", III, 7, 15, 18.

khān (Kh. and Sh. the same), price, 232; *khān-shū . . . aū*, price buy ... take, (you) bought (that), 240.

khān (Kh. and Sh. the same), quick; *khān mạ chām*, quick come swift, hence, as soon as, I, 47. In Kh. *mā chām* means "soon".

khân (Sh. the same), a cudgel, staff, stick; *tāng-khân*, with a cudgel; *po tāng khân*, to beat with a cudgel, to beat severely, 228.

khāng-nā (Kh. the same, Siamese *khāng-nâk*), before, in presence of, 90.

khâp (Sh. the same), a circle, ring; round, around, in *chī-râp-châp-khâp-bai*, jewel bind pure round place, a finger-ring, I, 28.

khât (Sh. the same), to tie a knot; *khât-bai-shī*, bind (Imperat.), 236; *khât-jau*, seized, II, 14.

khau or *mān-khau* (so Kh. and Sh., Siamese *khau*), the plural of the third personal pronoun; Nom. *khau*, I, 31; II, 14, 15; *mān-khau*, 161, etc.; Acc. *khau*, I, 51; to them, *khau*, I, 38; as a demonstrative pronoun, *khau*, those (for "these"), II, 2; as an adjective, *khau trạ*, those rupees, 235; regularly used as a prefix to indicate the plural, I, 26, 36; 106, etc.; 140, etc.; 229.

khau (Kh. and Sh. the same), to enter; Perf. *khau-ū-koi*, has entered, I, 6; *mạ-khau*, come and enter, entered, I, 40; Imperat. *khau*, enter, I, 41. Used as a post- or preposition, in, on, into; *nā-kip khau*, into a field, I, 12; *tin khau*, on feet, I, 28; *khau shun*, into the compound, II, 8, 10; *khau mū*, in hand, II, 11; *khau kāchārī*, in the cutcherry, II, 17; *khau ā-nān rūn*, in that house, 233. Cf. *shaū*.

khau (Kh., Sh. and Siamese the same), rice; Acc. *khau*, I, 16; *kip khau*, husk of rice, I, 14.

khau (Kh., Sh. and Siamese the same), a horn (H.)

khiñ, see *khūñ*.

khiñ (pronounced *khen*), to remain, III, 12, 22.

khiu, see *khriu*.

kho (Kh. and Sh. *khō*), the neck, I, 23 (accusative).

khrai (Kh. *khai*), a buffalo (H.)

khrai (Kh. and Sh. *khai*), an egg, III, 19; Brahmā, III, 10.

khrâng (Kh. and Sh. *khâng*), property, goods. In contradistinction to *ling*, *khrâng* means "large property", and *ling* "small things and domestic animals"; hence *khrâng-ling* (Sh. *khâng-ling*) means "property generally", "goods and chattels", I, 2, 4, 5, 7, 8, 48, 51; II, 1; *khrâng shū*, your property, yours, 25; *khrâng mān*, his property, his, 28.

khring (Sh. *khing*), the body; *khring bai mān*, on his body, I, 27.

khriu or *khiu* (Kh. and Sh. *khiu*), a tooth, 37.

khriu, yes, 98; *bū khriu*, no, 99.

khrō (Kh. and Sh. *khō*), to laugh (H.)

khrum (cf. Sh. *khum*, a hole in the ground), in *luk nām-khrum* (abl.), from the well, 237.

khrung (Kh. and Sh. *khüng*), to divide or distribute equally, in *phā-khrung-klāng* (Kh. *phā-khüng-kāng*), divide divide-equally middle, a half, 232.

khrung (compare Sh. *kāng*, to be benumbed from cold) frost III, 4. The Āhom text has clearly *khung* (i. e. *khrung*), but Major Jenkins transliterates *krang*.

khum (Kh. and Sh. the same), bitter (H.)

khün (Sh. *khün*, to ascend), to arise; *tī . . . khün*, will arise, I, 17; *khün* (with *jau* supplied from the following sentence, connected by *chām*), arose, I, 21; to stand up, 82.

khün, in *hit-mün hit-khün*, which is an intensive doublet of *hit-mün*, the whole meaning "doing-merriment doing-playing", i. e., "rejoicing"; 1 st. pers. pl. imperat., I, 29; Plup. with *jau-o*, I, 31; Genitive, governed by *hung*, sound, I, 35; Potential, with *pin*, I, 46; Perf., with *ū-koi*, I, 52.

khüñ (also written *khiñ*) (pronounced *khün*) (Kh. and Sh. the same), to be better; hence, very, I, 39 (*khiñ*); much, II, 4 (*khiñ*). Used to form the comparative degree, thus, *khüñ dī*, better. The thing with which the comparison is made is put in the ablative by prefixing *luk*. The superlative is formed with the ablative of *nām-nām*, many many, or of *tāng-nām*, all many; thus, *khüñ dī luk*, better than; *khüñ dī luk nām-nām* or *khüñ dī luk tāng-nām*, better than very many, better than all, best; see 133—137; *khüñ shung luk mān nâng-ñüng*, taller than his sister, 231.

khüp (Kh. and Sh. *khip-tin*), a shoe (acc.), I, 28.

kī (Kh. the same), how much? how many? *kī thau*, how old? 221; *kī shai*, how far?, 222; *kī chām*, how many?, 223.

kim (pronounced *kem*), in *kāt-kim*, a shopkeeper, 241; *kāt* is a "market". I have failed to trace the meaning of *kim*.

kin (Kh. and Sh. the same; but in these languages *kin* means both "to eat" and "to drink". In Āhom *kin* is "to eat", and *klin* (pronounced *klen*) is "to drink"), to eat, 78; *kin*, (they) eat, I, 16; (let us) eat, I, 29; ate, I, 48; *kin-jau-o*, had eaten, I, 9; *aü-kin*, took and ate, hence, drank, I, 6 (*aü-kin* is said to be the same as *klin*); *haü-kin-klin*, caused to eat and drink, I, 14; *haü-oi-kin-klin*, cause to continue to eat and drink, pasture (imperat.), I, 13; *kun-nā-kin*, (?) person field eat, a cultivator, 58.

kin, in *mā-lau-kin*, ever, at any time, I, 45. The separate members of the compound are said to have no meaning.

kiñ (pronounced *ken*) (Sh. *kiñ*), intensive particle; *kiñ-bā-dī*,

very called good, called very good, the best, I, 27.

kip (Sh. the same), husk or chaff; *kip khau*, chaff of rice, I, 14.

kip, a plot, in *nā-kip*, a field-plot, I, 12.

klai (Kh. *kaü*, Siamese *klai*), near, not far, nearly, almost, 87.

klâm (Siamese the same), round (H.)

klāng (Kh. and Sh. *kāng*), middle, between, III, 12, 22; *klāng-shâng*, between the two (brothers), I, 3, 4; *klāng tâng*, in the belly, I, 17; *phū-khrung-klāng*, a half, 232, see *khrung*.

klen, see *klin*.

klin (pronounced *klen*) (Kh. and Sh. *kin*), to drink, as opposed to *kin*, to eat; *kin-klin*, to eat and drink; for examples, see *kin*.

klüm, brightness, III, 21.

ko, suffix of the nominative case, as in *kau-ko*, I, in I, 17 (bis), 19 (bis), 24, 25, 43, 44, 46; II, 6; 205; *rau-ko*, we, I, 52; *maü-ko*, thou, I, 20, 44, 49, 50, 51; *mān-ko*, he, I, 6, 8, 10 (bis) 13, 15, 21, 22, 34 (bis), 35, 37, 39 (bis), 40, 42, 50; *po-mān-ko*, the father I, 41; *luk-mān-ko*, the son, I, 24; *luk-ko*, the son, I, 48; *rân-ko*, chaos, III, 1; The suffix is frequently omitted. It is used before both transitive and intransitive verbs. Kh. has no such suffix. Sh. has *nai*, *chām*, and *chüng*. In Sh. *ko* means "a person".

ko (Kh. *ko*), and, also, even, 95. Used with *shī* to mean "although"; e. g., II, 4, 12. In Kh. it is similarly used with the participle in *shī*.

ko (Kh. and Sh. the same), a friend.

koi (Sh. the same), only, III, 19.

koi (Sh. *koi*, to come to an end, be used up), the suffix of the perfect or past tense, equivalent to the Kh. suffix *kā-yau*, and the Sh. suffix *yau-yau* or prefix *lai*; *dip-dī-koi*, has become alive and well, I, 30, 54; *ū-koi*, has been, was, I, 33; II, 1, 14; 223; *dai khüñ-dī koi*, has got him in good health (*dai-koi*, has got), I, 39; *bau lu-koi*, have not disobeyed, I, 44; *jū-koi*, hast lived, I, 51; *dai . . . koi*, hast possessed, I, 52; *pin-koi*, it happened, II, 9; *po . . . koi*, (I) have beaten, 228. The force is emphasised by adding *ū*, to be, as in *khau-ū-koi*, has entered, I, 6; *mā-ū-koi*, has come, I, 38; *hit-mün hit-khün ū . . . koi*, have been rejoicing, I, 53; a past subjunctive is formed by adding *koi* to the future prefix *tī*, and making the whole a suffix, as in *kau ū-tī-koi*, I should be, 174.

krang, see *khung*.

kū (Kh. and Sh. the same), a distributive particle meaning "each", "every", as in *kū-mü kū-bān*, every time every day, always (I, 50), often (II, 5); *kū-mü nām*, each time very, over and over again, II, 5.

kū, in *pān-kū*, which, I, 47; II, 2. The meaning of *kū* in this compound is lost. *Kū* means "a sofa", "a fair", "a long-necked earthen pot", "to fear", "to stare", "fat".

kū (Kh. and Sh. *kō*), to fear; *kū-kān-tā*, began to feel fear, II, 13.

kulā, in *khām-kulā*, see *khām*.

kun (Kh. and Sh. the same), a

person, a human being; *kun-phū-lüng*, person-male one, a man, I, 1, 11; 51; *kun-mī*, person-female, a woman, I, 7; 52; *kun-phring*, person-crowd, a number of people, persons, I, 16; *kun-rik-tai*, person relation playmate, a friend, I, 46; *tāng-kun*, all persons, everyone, II, 14; *kun-nā-kin*, (?) person field eat, a cultivator, 58; *kun dī phū lüng*, person good male one, a good man, 119—127; *kun dī mī lüng*, a good woman, 128, 130; often used as a generic prefix or postfix with numerals in counting human beings, as above; so also *luk-mān shâng-kun*, son two persons, two sons, I, 1.

kun, ? still, quiet, in *jin-kun* (III, 5).

kup, a layer, III, 3.

lai (Kh. and Sh. the same), all; many, III, 17; used as a doublet of *tāng* in *tāng-lai*, all, I, 4, 31, 48, 51; *lai-chān*, manifold, III, 3.

lāk, in *to-lāk*, nevertheless.

lāk (Sh. the same), to steal; *kau bau pai-kā lāk*, I did not go to steal, II, 1; so, II, 17.

lâk, to transform, III, 7, 15.

lā-ling (Kh. and Sh. *ling*), a monkey (H.)

lāng (Kh. and Sh. the same, Siamese *hlāng*), the back, 43; *nō lāng mān*, on his back, 227; *kā-lāng*, behind, 91; *kạ-lāng bau bān nai nam-na*, after not many days, I, 4; *bai-lāng bān-tuk*, on back, i. e., after, sunset, II, 7; *lāng maü*, after you, 239; *poi lun-lāng*, again after-back, and, thereupon, then, I, 10.

lāng (Kh. and Sh. the same), the jack-fruit tree. See *māk*.

lâng, power, in *ạ-lâng*, wide power, God, 60.

lāp (Kh. and Sh. the same), to hide, conceal; Infinitive of purpose, *lāp*, to hide, II, 16.

lāt (Kh. and Sh. the same), to say; *lāt khām*, said word, said, I, 2; *lāt khām*, say word, statement, II, 15; *lāt-khām-lau*, say word speak, see *lau*, I, 18, 42.

lât (Kh. & Sh. the same), short (H.).

lau (Sh. the same), a statement, II, 2; to address a person, say (usually to a superior); Past, *khām lau-kā*, said words (to the police), II, 16; *lāt-khām-lau* (governed by *tī* in the preceding clause), will say word speak, will say, I, 18; *lāt-khām-lau* (written *le*), said, I, 42; *khām-mạ-lau*, word come say, a mere pleonasm for *khām*, word, I, 44.

lau (Sh. the same), spirituous liquor, I, 6.

lau, in *mạ-lau-kin*, ever, at any time. The separate members of the compound are said to have no meaning.

le, in I, 42, incorrect for *lau*.

lik (Kh., Sh. and Siamese *lēk*), iron, 44.

lik, in *khā-lik*, a male paid servant, I, 16, 21, 36. *Khā-ñüng* is "a female paid servant", *khā* meaning "slave". In Sh. a servant or slave is *khā*, of which *khā-la* is a synonym; *la* in Sh. also means "a servant", and *la-lük*, the subjects of a prince. *Nüng* is certainly a female suffix, and hence *lik* is probably a male one. Cf. Kh. *lāk-khā*, a child.

lik, to tend, take care of: Imperat., *lik*, I, 12; *pā-lik*, graze-tend, a shepherd.

lik-khā (Kh. *lāk-khā*), a child, 54, 239.

lim (pronounced *lem*) (Kh. and Sh. the same) an arrow (H.).

lin (pronounced *len*) (Kh. the same), to run, 85.

lin (so Kh., Sh. and Siamese), the tongue, 41.

ling (pronounced *leng*) (Kh. and Sh. the same), light, not dark (H.).

ling, cattle; Acc. pl., *khau ling*, 229; in compound with *khrâng*, *ling* means "cattle and small property", and the whole compound *khrâng-ling* means "property" (Sh. *khâng-ling*). See *khrâng*.

lip (Sh. the same; Kh. *nip*), raw, unripe (H.).

lu (Sh. *lu*), to be ruined, *tāk-lu*, become diminished, I, 8; *tāk-lu tāk-pāng*, become diminished become ruined, hence, spent, I, 8; *kau-ko bau lu-koi*, I have not disobeyed, I, 44.

luk (Kh. and Sh. the same, Siamese *dek*), a child, son, I, 5; 228; Voc. *luk ai*, I, 50; Nom. *luk-ko*, I, 47; *luk-mān*, a son, I, 1, 20, 26, 30, 33; 55, 223, 225; Nom. *luk-mān-ko*, I, 24; *luk-ñüng*, a daughter, 56, 110, etc. *luk-pī-ai*, son year first-born, eldest son, I, 41; "son" is *luk-mān*; "his son" is usually (228) *mān luk*, not *luk mān*, as we should expect.

luk, preposition of the ablative, 104, 109, 113, 118, 122, 127, 237, 240, 241; used in ablative of comparison (see *khüñ*), 133, 136; *luk-tām*, the same, II, 3; 222, 235.

lum (pronounced *lōm*) (Kh. and Sh. the same), air, wind (H.).

lun or *lün* (Northern Sh. *lun*, Southern Sh. *lün*), what comes last, after; *lun-lāng*, after behind, afterwards, I, 10. *Tün-lün* in III, 9, see *tün*.

lung (pronounced *lōng*) (Kh. and Sh. the same) great, large.

lüng (So in Kh. and Sh., Siamese *nüng*), numeral, one, I, 45; III, 19; 1; used as the indefinite article, a, a certain (following the noun qualified), I, 1 11, 36, 38, 49; II, 3, 10, 11, 14; 101, etc.; 138, etc.; 230.

lüp, in *lüp-din*, an island, III, 2, 17.

lup (Sh. the same), to smear, daub, plaster, overlay, gild, III, 19.

lüt (Kh. & Sh. the same), blood (H.).

lüt (Kh. the same), hot (H.).

mā, an ass, 74. Possibly this word should really be *mā̦*, a horse.

mā (Kh. *mā*, Sh. *mau*), negative particle; *mā-hān-jau*, did not see, II, 12. In Kh. *mā* is used only in conditional and interrogative sentences.

mā̦ (Kh. and Siamese *mā*, Sh. *mā̦*), to come, 80; Pres. *mā̦*, comes, 239; Imperat. *mā̦*, come, I, 28; Past, *pâk-mā̦*, came back, I, 34; *âk mā̦*, came outside, I, 41; II, 14; *mā̦-jau*, came, II, 15; Perf., *mā̦-ū-koi*, has come, I, 37. In the second specimen the root is uniformly, but wrongly, written *mā*. The word is frequent in compounds; thus, *aü-mā̦*, take come, bring, Imperat., I, 26; (went) to fetch, II, 5; *pai-kā-mā̦ . . . jau*, went went came, went, I, 21; *khān-mā̦-chām* (quick come swift = as soon as) *mā̦-thüng-chām*,

as soon as (thy son) arrived, I, 47; *ma-thüng*, arrived, I, 34; *mā-khau*, entered, I, 40; *rik-mā*, call come, entreated, I, 41; *mā ... kā-jau*, come went, came, II, 10; *khām-mā-lau*, word come say, a mere pleonasm for *khām*, word, I, 44; with regard to *khān-mā-chām*, above, cf. Kh. *mā-chām*, soon. Like *kā*, *mā*, when appended to another verb, usually gives the idea of progression.

mā (spoken with a long tone) (Kh. *mā*, Sh. *ma*, with an abrupt tone; Siamese *mā*), a horse, 68; *mā-thük*, a male horse, 138, 140; *mā-me*, a mare, 139, 141; *nō mā lüng*, on a horse, 230.

mā (spoken with an abrupt tone) (Kh. and Sh. *mā*, with rising inflection, Siamese *hmā*), a dog, 70; *mā-thük*, a male dog, 145, 148; *mā-me*, a bitch, 147, 149.

mā-lau-kin, ever, at any time, I, 45. The separate members of the compound are said to have no significance.

mai, postposition. This word is frequently used as a suffix to denote any case except the nominative; thus, *haü-müng-mai*, of that country, I, 11; *kau-mai*, by me, II, 4; *ān-kau-mai*, before me, 238; *kau-mai po-ū*, I am beaten, literally, beats me, 201, 202, 203, 204; as a genitive, only as a genitive absolute, as in *kau-mai*, mine; *rau-mai*, ours, 16, etc.

mai (Kh. and Sh. the same), wood, tree, III, 3.

māk (Kh. and Sh. the same), a fruit; *māk-mo-mâng* (Sh. *mâk-mung*), a mango, II, 17. The word is used before the name of any tree to denote its fruit; thus, *māk-lāng*, jack-fruit.

mān (Kh. and Sh. the same; Siamese *man*, used only contemptuously, the plural form, *khau*, being used as a respectful singular), pron., he (26), she (II, 4, 13), it (I, 52). The plural is *khau* or *mān-khau*, q. v. Nom., *mān* (he) I, 13, 15, 30; II, 16; III, 18; 158 etc., 229, 230; (she) II, 13 (bis); (it) I, 52; *mān-ko*, I, 6, 8, 10 (bis), 13, 15, 21, 22, 34 (bis), 35, 37, 39 (bis), 40, 42; in I, 1, *mān*, as the subject is inserted between a verb and its tense suffix. I am informed that this can only be done when the subject is masculine; Acc., *mān* (him), I, 22, 39; III, 11; 236; (her) II, 12; Dat., (gave) to him, I, 12, 49; 234; (say) to him, I, 18, 50; *mān kān-pā*, towards her, II, 12; *luk-tām mān*, from him, 235. The Genitive absolute is *mān-mai*, 26; the dependent genitive usually follows the noun which governs it; thus, *po-mān mān*, his father, I, 23; *luk-mān-ko mān*, his son, I, 24; *shun mān*, his compound, II, 8; *khring bai mān*, on his body, I, 27; *māk-mo-mâng mān*, his mango-fruit, II, 17; sometimes precedes, as in *mān luk*, his son (cf. *luk-mān*, son), 228; *mān rün*, (at) his house II, 2; *mān chau*, her owner, II, 4; *tī mān rün*, to his house, II, 6; *mān shaü nâng-ñüng*, his grown up younger sister, II, 9; *mān nâng*, his younger sister, II, 16; *mān nâng-mān ... mān nâng-ñüng*, his brother ... his sister, 231.

mān, a pleonastic particle, said

to give the idea of respect, added to male nouns of relationship. The corresponding feminine word is *ñüng* (231); *po-mān*, a father, I, 2, 3, 15, 22, 23, 26, 38 (*maŭ po-mān*, thy father), 41, 42; *maŭ nâng-mān*, thy younger brother, I, 37; *mān nâng-mān*, his brother, 231; *luk-mān*, a son, I, 1, 20, 24, 26, 30, 33; 55, 223, 225.

mân, Brahmā, III, 19.

mâng, in *māk-mo-mâng*, a mango, see *māk*.

maŭ (Kh. and Sh. the same; Siamese *mü̆ng*), (also written *mau*, 20), the pronoun of the second person. The plural is *shŭ*, q. v. Nom., *maŭ*, thou, I, 3, 21; 20, 157, etc., 240; *maŭ-ko*, I, 20, 44, 49, 51; *maŭ ān-nā*, in thy presence, I, 19, 25; *lāng maŭ*, behind thee, 239; the genitive usually follows the governing word, as in *luk-mān maŭ*, thy son, I, 20 (also *maŭ luk-mān*, see below); *phān maŭ*, thy order, I, 43; *luk maŭ*, thy son, I, 47; *nâng maŭ*, thy younger brother, I, 53; *po maŭ*, thy father, 223; sometimes it precedes, as in *maŭ luk-mān* (see above), thy son, I, 26; *maŭ nâng-mān*, thy younger brother, I, 37; *maŭ po-mān*, thy father, I, 38; *maŭ tāng-lai khām*, all thy gold, I, 48; *maŭ chŭ*, thy name, 220; the Dat. is *maŭ*, I, 43 (am doing service) to thee.

me (Kh. and Sh. the same, Siamese *mē*), a mother, 48; feminine suffix used with irrational animals, the corresponding masculine suffix being *thŭk*; *hū-me*, a cow, II, 2, 5, 7, 9; 143, 145; *mạ̄-me*, a mare, 139, 141; *mạ̄-me*, a bitch, 147, 149; *pe-ngā-me*, a she goat, 151; *tŭ-ngī-me*, a she deer, 154.

mī, a feminine suffix (like *ñüng*) used with human beings, the corresponding masculine suffix being *phū*; *kun-mī*, person female, a woman, I, 7; 52; *kun dī mī*, a good woman, 128, 130; *aŭ mī*, to take a woman, to marry, be married to, 225.

mī, a verb substantive, generally used only with the negative; *bau mī*, (I) am not (worthy), I, 20, 25; *pai mī*, was not, III, 1, 2, 4, Imperative (affirmative) *mī*, become, III, 10.

miñ, see *miu*.

miu, *miñ* (Kh. and Sh. *miu*, Siamese *meo*), a cat, 71.

mo-mâng, in *māk-mo-mâng*, a mango, see *māk*.

mrāt, a camel, 75.

mŭ (Kh. and Sh. *mū*), a pig, I, 12, 14.

mŭ (Kh. and Sh. the same, Siamese *mū*), the hand, I, 23; 32; *khau mŭ*, in (her) hand, II, 11.

mŭ (Sh. the same), time, I, 43; III, 9; *kū-mŭ kū-bān*, every time every day, always (I, 50), often (II, 5); *kū-mŭ nām*, each time many, over and over again, II, 5; *nā-kān-mŭ*, before place time, as usual, II, 8; *mŭ-nai*, time this, then, II, 9; *jī-mŭ*, beginning - time, in the beginning, III, 1.

mŭn (Sh. *mun*), to be happy, rejoice; *khau mŭn* (pl.) rejoicings, I, 36; *hit-mŭn*, rejoicing, see *hit*.

mŭn (Sh. the same), past time; *pī mŭ mŭn*, year time past-time, for (how many) years, I, 43.

muñ (pr. *muy*) (Sh. the same), first, III, 6.

mūng (Kh. and Sh. the same), a country, III, 3, 8, 13, 16; *pun mūng*, foreign country, I, 6; *haū mūng-bān*, in that country village, in that land, I, 9; *kun-phū-lūng haū mūng-mai*, a man of that country, I, 11.

nā (Kh. and Sh. the same), the face, countenance; adv., before; *ān-nā*, before the face, before; *maū ān-nā*, before thee, I, 19, 25; *nā-kān-mū*, before (previous) place time, as usual, II, 8; *khāng-nā*, before, in the presence of, 90.

nā (Kh. and Sh. the same), thick, not thin, III, 8.

nā (Sh. the same), a field; *nā-kip*, a field-plot, I, 12; *nā-din*, field-land, field, I, 33; *kun-nā-kin*, a cultivator, see *kun*, 58.

nā, a suffix of the future, used instead of the prefix *tī*, with *pai-kā*, I, 18; said to be rare except with this verb. Probably the same as *nā*, before.

nā (Sh. the same), very, exceedingly; *nām-nā*, many very, very many, I, 5.

ñā, a forest, III, 6.

nai (So Kh. and Sh.), this; *tī-nai*, place this, now, I, 33; here, 222; *pū-nāng-nai*, on-account-of as this, in order that, I, 45, 52; *mū-nai*, time this, then, II, 9; today, 224; *tām-nai*, from this, then, thereon, II, 11: adv., here; now, I, 5, 54; III, 20; *kā-nai*, at now, now, I, 17; *phraū-nai*, what now, when, I, 8, 15, 22; *chū-chāng-nai*, because, I, 29, 38, 53; therefore, I, 40, see *chū*; *chāng-nai*, now, I, 31; *kā-shāng pī mū mūn nai*, what year time past-time now, for how many years, I, 43.

nai, a particle signifying unexpectedness; *pai-nai-shī*, going unexpectedly, II, 12.

nām (Kh., Sh. and Siamese the same), water, 66; *nam-tâng*, a water-pot, II, 11.

nām (Kh. and Sh. the same), many, I, 5; II, 5; *nām* or *nām nām* is used to form the superlative, 134, 137, see *dī*.

ñâm, false (of an accusation), II, 1.

nān (Kh. and Sh. the same), pronoun, that: *ā-nān*, that (subst.), II, 7; 240; *ān-nān khām*, that word, II, 15; *ā-nān tun*, that tree, 230; *ā-nān khān*, the price of that, 232; *ā-nān rūn*, that house, 233; *pū nān*, on account of that, III, 13.

nân (Kh. and Sh. the same), to sleep (H.).

nāng for *ñāng* (I, 20), see *ñāng*.

nāng (Kh., Sh. and Siamese the same), to sit, III, 4, 14; 79; *nāng ū*, is sitting, 230.

nāng (Kh. and Sh. the same), adj. of what sort?; III, 12, 22; like that, III, 1; adv., as; *pū-nāng-nai*, on-account-of as this, in order that, I, 45.

nāng, a girl, II, 10; 131.

nâng (Kh., Sh. and Siamese the same), a man's younger brother (I, 4, 53; 49) or sister; *nâng-mān*, a younger brother, I, 37; 231; *nâng-ñūng* (II, 9; 231) or *ñūng-nâng* (50), a younger sister; *pī-nâng*, a younger brother (I, 3); *nâng-shaū*, an adult younger sister, II, 15, 16; 225.

ñāng (Kh. and Sh. *yāng*) also written *jāng*, I, 14, see *jāng*), to be, continue, 168—170;

Pres., *ñāng*, (the saddle) is (in the house), 226; used as a particle to denote continuance, *aü-râp-dai-ñāng*, take take bind possess continue, keep, retain (imperat.) (here wrongly written *nāng*), I, 20.

nau (Siamese and Lao the same), cold (H.).

ngā (? Sh. *ngān*, castrated), in *pe-ngā*, a goat, 150; in Sh. *pe-ngān* is "a he-goat".

ngâk (Kh. and Sh. the same), crooked (H.).

ngau (Kh. and Sh. the same), light, brilliancy, III, 21.

ngī, in *tü-ngī*, a deer, 153—155.

ngī, the younger, in *luk-ngī*, a younger child, I, 1, 5.

ngin (Sh. the same), to hear; *ngin*, he heard, I, 35.

ngün (Kh. and Sh. the same, Siamese *ngön*) silver, 46.

nī, far, distant, I, 22; 224.

nik, in *nik-chā*, alas, 100.

niu (Kh. *liu*, Sh. *niu*), a finger; *niu*, on (his) finger, I, 28.

nō or *nū* (Kh. and Sh. *nü*), above, on; *nō-rō*, above the head, against, I, 19, 25; *tun-nū*, on the tree, II, 18; *nō lāng mān*, on his back, 227; *nū doi*, on the top of a hill, 229; *nō mā-lüng*, on a horse, 230.

noi (Sh. the same), small; *ā-nān rün noi*, that small house, 233.

nū, see *nō*.

nuk (Kh. and Sh. the same, Siamese *nök*), a bird, 76; *nuk-tū*, a dove.

nung (Kh. and Sh. the same), to put on (clothes); *nung-tāng*, put on (clothes etc.) (imperat.), I, 27 (bis), 28.

ñüng (Kh., Sh. and Siamese *ying*), a female, a woman, 52; used as a suffix or prefix denoting sex of human beings; the corresponding masculine suffix is *mān* (Kh. and Sh. *chai*), or *lik*; *khā-ñüng*, a female servant, I, 16: *nâng-ñüng* II, 9: 231 or *nüng-nâng* 50, a sister; *luk-ñüng*, a daughter, 56, 110—118.

nyu-chu, an ant (H.).

o, added to *jau*, to make the suffix of the pluperfect, I, 9, 32, 49; II, 4; 193; added to the present participle in *shī*, makes a past participle, *pai-shī*, going: *pai-shī-o*, gone, 219.

o (cf. Sh. *hü*), sign of interrogation, I, 37.

oi, a particle signifying continuance; *haü-oi-kin-klin*, to give continually to eat and drink, to feed regularly, to pasture, I, 13. Cf., however, *oi*, to feed.

oi (Sh. the same), to feed, III, 6.

oi, sweet (H.).

pā (Sh. the same), a side; *kān-pā*, place-side, towards, II, 12.

pā, to graze; Pres. Def., *pā-ū*, is grazing, 229; *pā-lik*, graze tend, a shepherd, 59.

pạ̄ (Sh. the same), to accompany; *pạ̄-kān*, accompanied mutually, had sexual intercourse with, I, 7.

pai (Sh. and Siamese the same), to go, march, walk; Imperat. *pai*, 77, 238; Past, *pai*, II, 5; *pai-kā*, I, 5; II, 1, 6, 17; *pai-kạ̄*, I, 11; *pai . . . jau*, I, 23; Participle, *pai-nai-shī*, going unexpectedly, II, 12; compounded with *kā*, to go, usually with the idea of haste; Fut., *pai-kạ̄-nā*, will go, I, 18; Past, *pai-kā-mạ̄ . . . jau*, went and came, went to, I, 21; *pai-kā-jau*, went, II, 7; *pai-khān*, to run (H.).

pai (Kh. *pī* and Sh. *pai*, only used in prohibition), not; *pai-mī*, was not, III, 1, 2, 4, 14.

pāk (Kh., Sh. and Siamese the same), a hundred, 13.

pāk (Sh. the same), the mouth, 36.

pâk (Kh. the same), to return, come back; *pâk-mā*, came back, came home, I, 34.

pān (Kh. the same), to divide; Imperat. *pān*, I, 3; *pān-kān*, began to divide, I, 3.

păn, the meaning of this word is unknown. In Kh. *phān laŭ* means "what sort"? *Pān* occurs in *pān-kū* (? what-each), which is used as a relative pronoun; e. g., I, 14, (the husks) which (he gave to the swine); *pān-kū luk-ko*, the son who (wasted thy substance), I, 47; *hū-me pān-kū*, the cow which (I bought), II, 2. Other meanings of *pān* are "flax", "to divide", "to turn round", "to hold". "bloodless".

pāng (Sh. the same), to be ruined; *tāk-pāng*, become ruined, I. 9; *tāk-lu tāk-pāng*, spent, I, 8.

pe (Kh. and Sh. the same, Siamese *hpe*), a goat; *pe-ngā*, a goat, I, 45 (Sh. *pe-ngān*, a he-goat); *pe-ngā thŭk*, a he-goat, 150; *pe-ngā me*, a she-goat, 151.

pet, see *pit*.

phā (Kh. *kāng-phā*, ? Sh. *phā*, a covering, a waist-cloth, a cloud), the sky, heaven, I, 19, 25; III, 1, 4; (Kh. *phā*, a cloth), a garment, I, 27 (bis); *phā-ko* (nom.) God, III, 10; *phā*, God, III, 7, 15, 18, 20.

phā (Kh. and Sh. the same), to divide; *phā-khrung-klāng*, half, 232, see *khrung*.

phai (Kh. and Sh. the same, Siamese *fai*), fire, 65.

phâk, a feast, I, 38, 49.

phān, an order, III, 11; *phān-khām haŭ*, to give order word, to command, to order, I, 12, 26; *phān maŭ*, thy order I, 43.

phān (Kh. and Sh. the same), poor, poverty; *phū phān*, to float on poverty, to be poor, to be destitute, I, 10.

phān, sorrow; *phān jāk*, in great sorrow, I, 42 (? connected with Sh. *phān*, to suffer horripilation).

phān, to cut; as doublet in *khā-phān*, cut cut, to cut, see *khā*.

phāng, near; *phāng rŭn*, near the house, I, 34.

phe (Sh. *phē*, to spread out), to pervade, III, 20.

phit (Sh. the same), to err, sin; Past, *phit*, sinned, I, 19, 24.

phrā (Sh. *phā*, a flat stone), a rock; *kân phrā phŭk*, a mass of white rock, Mount Mēru, III, 16.

phrai (Sh. *phai*), to go, walk, 77; *phrai-kā*, went, II, 8; *shāng phrai-jau-shī*, if (it) had gone, II, 9; *phrai*, (used) to go, II, 4; *phrai . . . jau-koi*, (I) have walked, 224.

phraŭ (Kh. and Sh. *phaŭ*), interrog. pron., who?, 92; *lik-khā phraŭ*, whose boy?, 239; *luk phraŭ*, from whom?, 240; *phraŭ-nai*, what now?, when, I, 8, 15, 22; as an indef. pron., *phraŭ nā-kip*, a certain field, I, 12; *phraŭ kun-phring*, what multitude of persons, how many persons, I, 16; *phraŭ bau*, no one, I, 14; *phraŭ pai mī*, there was no one, III, 4; *phraŭ pai*, the same, III, 14.

phrī (Sh. *phī*, Siamese *pī*), a

a ghost (II, 14); a devil (61); an inferior deity, III, 11.

phring (Sh. the same), to be many; used as a suffix to form the plural as *kun-phring*, persons, I, 16.

phrum (Kh. and Sh. *phum*, Siamese *phâm*), hair, 39.

phrüng (Kh. and Sh. *phüng*, a bee), a honey-comb, III, 12, 22.

phū (Sh. and Siamese the same, in Kh. *phū* is used to designate the male of birds) a man, a male person, used as a suffix of gender for human beings, the corresponding feminine suffix being *mī*; *phū-lüng*, here used as a generic word with a numeral, a male, I, 36; *kun-phū*, person male, a man, I, 1, 11, 12; 51; *kun dī phū*, person good male, a good man, 119—122; *phū-ai lūk-mān*, male elder son, the elder son, I, 33.

phū (Kh. and Sh. the same), to float; *phū phān jau*, he floated on misery, became indigent, I, 10.

phük (Kh. and Sh. the same), white, III, 16; *ān phük mā̤*, the saddle of the white horse, 226.

phū-rā̤-tā̤-rā̤, (Kh. and Sh. *phrā̤*, cf. Burmese *bu-rā̤*, pronounced *phrā̤*), God, 60. Cf. *phā*.

pī (Kh. and Sh. the same), a year; *luk-pī-ai*, son year first-born, eldest son, I, 41; *kā̤-shāng pī mü mün nai*, what year time past-time now, for how many years, I, 43; *rō-pī-lüng*, before year one, a year ago, II, 3; *ship pit pī*, eighteen years (old), II, 10.

pī (Kh. and Sh. the same, Siamese *phī*), an elder brother (I, 3, 4; 49) or sister; *pī kai*, elder brother, I, 3; *pī-ñüng*, elder sister, 50.

pī (Kh. the same), fat (H.)

pik (Kh. *ping-hū*), the ear, 38.

pin (Kh. and Sh. the same), to be, exist, become, III, 11, 19, 20; *pin*, was, III, 1, 7, 15, 18; *pin-jau*, it was (sunset), II, 7; *pin-koi*, it happened, II, 9; used to form potential verbs; *kau-ko pin hit-mün*, (that) I may be able to rejoice, *lit.* (that) I become to rejoice, I, 46; *kau pin-ū*, I may be, 172; *kau pin-po*, I may strike, 194.

pit (pr. *pet*) (Kh., Sh. and Siamese the same), eight, 8; *ship pit*, eighteen, II, 10.

pit (pr. *pet*) (Kh., Sh. and Siamese the same), a duck, 73.

plā (Sh. and Kh. *pā*, Siamese *plā*), a fish (H.)

plai, thus (H.)

plâng, clear; (*uñ-chaü-plâng*), gladness mind clear, his mind (would) have been glad and clear, he (would) fain, I, 13.

po (Kh. and Sh. the same), to strike, beat, 81; Imperat., *po*, 175; *po-shī*, 236; Participle, *po-shī*, 177, 178; Pres., *po*, 179—184; Pres. Def., *po-ū*, am striking, 191; Imperf., *po-ū-jau*, was striking, 192; Past, *po-jau*, struck, 185—190; Perf., *po-koi*, have struck, 228; Plup., *po-jau-o*, had struck, 193; Fut., *tī-po*, shall strike, 195—200; Potential, *pin-po*, can strike, 194; Past Conditional, *tī-po-jau*, should strike, 201; Passive same as Active, 202—204; *po-tai*, to kill (H.)

po (Kh. *po*, Sh. *pō*, Siamese *bo*, pronounced *pho*), a father, 47; Nom. *po kau*, my father 233;

Voc., *po ai*, I, 2, 18, 24; Dat., *tī po*, 103; *tī po kau*, (will go) to my father, I, 18; Abl., *luk po*, 104; Gen., *po*, 102; *po maü rün*, your father's house, 223; Pl., *khau po*, 106. Frequently takes the pleonastic suffix *mān*; Nom., *po-mān mān*, his father, I, 23; *maü po-mān*, thy father, I, 38; *po-mān-ko*, I, 41; Dat., *po-mān*, I, 2, 42; *tī po-mān*, I, 22; Gen., *kau po-mān rün*, my father's house, I, 15.

poi (Sh. *poi* or *pai*), to exceed, be more; hence, conj., and, moreover, I, 1, 3, 4, 17, 19, 21, 24, 26, 27, 28; 232; again, I, 30, 54; III, 9, 18; *poi-ān*, and before, and, I, 25, 35, 51, 54; *poi-lun-lāng*, again after back, and, moreover, I, 10.

pü (Kh. and Sh. the same), on account of; *pü-nāng-nai*, on-account-of as this, in order that, I, 45; (it is right) that, I, 52; *pü-nān*, on account of that, III, 13.

pun, (Sh. the same), prep. beyond; *pun-müng*, beyond a country, a foreign country, I, 6.

pün, world; *tī pün*, place of world, world, III, 8, 17.

rā, much (H.)

rạ, in *phū-rạ-tạ-rạ*, q. v.

rai (Kh. *hai*), to lose; *rai-dai*, lose possess, lose; *rai-dai-jau*, lost, I, 7; *rai-dai*, lost, I, 48; II, 2; *rai-dai*, was lost, I, 30; *rai-dai-jau*, was lost, I, 54.

rāk (Sh. *hāk*, Siamese *rāk*), compassion, I, 23.

rân, *râm*, deserted, confused, chaos, nom. *rân-ko*, III, 1; *râm*, III, 13.

rân (Kh. and Sh. *hân*, Siamese *rân*), hot (H.).

rāng (Kh. and Sh. *hāng*), a tail, skeleton.

râng (Kh. and Sh. *hâng*), to call out, shout; *râng*, addressed, I, 41; *râng-hai-kā*, shouted out loudly, II, 13.

râng (Sh. *hâng*), to uphold, sustain, III, 16.

rāng-kān, to consult; probably from *rāng*, to arrange (Sh. *hāng*), and *kān*, mutually.

râp (Sh. *hâp*), to encircle, bind; *aü-râp-dai-nāng*, take bind possess continue, take and keep (me), make (me a servant), I, 20; *chī-râp-châp-khâp-bai*, jewel bind pure round place, a finger-ring, I, 28.

rau, in the air, unsupported III, 12, 22.

rau (Kh. and Sh. *hau*, Siamese *rau*), we, the plural of *kau*, I; Nom., *rau-ko*, I, 52; *rau*, 17; ours, *rau-mai*, 19.

rē, what? (H.).

rik (Sh. *hik*, Siamese *rik*), to say, call; *rik*, (he) called, summoned, I, 35; *rik-mạ*, to call and come, to entreat; *râng rik-mạ*, addressed and entreated, I, 41.

rik, a relation; *kun-rik-tai*, relations and playmates, friends, I, 46.

ring (Kh. and Sh. *hing*, pr. *heng*), a thousand, III, 8, 19.

rō (Kh. and Sh. *hō*, Siamese *huā*), the head, 40; *nō rō*, on the head, against; *phā nō-rō*, against heaven, I, 19, 25; prep., before; *rō pī-lüng*, before year one, one year ago, II, 3.

rō, to know, III, 10, 11; *thām-khām-rō*, ask word know, enquired, I, 36.

rü (Kh. and Sh. *hü*), a boat (H.).

ruk (pronounced *rōk*) (Kh., Sh. and Siamese *hōk*), numeral, six, 6.

rün (Kh. and Sh. *hün*, Siamese

rüen), a house, 67: *rün*, in the house, I, 15, 41; 223; *rün*, into the house, I, 40; *mān rün*, (in) his house, II, 2; *khau rün*, in the house, 226; *khau ā-nān rün*, in that house, 233; *phāng rün*, near the house, I, 34; *rün âk*, outside the house, I, 41; *rün* to the house, II, 4; *tī mān rün*, to his house, II, 6.

rung, ripe (H.).

shai (Kh. and Sh. *kai*), far, 89; *kī-shai*, how far, 222; *shai-nī*, far distant, a long way, 224.

shai (Kh. and Sh. the same), a rope; Instr., *tāng shai*, (bind him) with a rope, 236.

shām (Kh. and Sh. the same, Siamese *sām*), numeral, three, 3.

shāng, or *shāng-bā*, (Kh. and Sh. *shāng* or *shāng-wā*), conditional conjunction, if, II, 6 (*shāng-bā*), 8 (*shāng*); 97; with *chāng* in apodosis, I, 13 (*shāng-bā*); *shāng-bā*, as if, II, 13; *kā-shāng*, interrog. neuter pronoun, what?, I, 36; 93, 220; how many?, I, 43.

shâng (Kh. and Sh. the same, Siamese *song*), numeral, two, I, 3, 4; 2, 105, 114, 123; *luk-mān shâng-kun*, sons two-persons, two sons, I, 1.

shaü (Kh. and Sh. *shau*), a grown up young woman, II, 9, 13; *bāng-shaü*, harlot young-wo man, a harlot, I, 49; *nâng-shaü*, an adult younger sister, II, 15, 16; 225.

shaü (Kh. *khau*, Sh. *shaü*), to enter; *shaü-ū-koi*, has entered, was in, I, 33. See *khau*.

shaü (Kh. and Sh. *shau*, Siamese *yī-sip*), numeral, twenty, 11.

shaü-hing (pronounced *heng*) (Kh. the same), to use, make use of; *bai shaü-hing*, I used watching, I used to watch, II, 4. The separate parts of the compound are not explained.

shī (Kh. the same), a particle used as a suffix giving an indefinite participial force to the verb, usually, but not always, that of the present; *tai-shī*, dying, I, 17; *tai-shī-jau*, was dying, I, 30; *pai-nai-shī*, going unexpectedly, II, 12; *ñāng-shī* or *ū-shī*, being, 170; having been, 171; *po-shī*, beating 177; having beaten, 178; *pai-shī*, going, 218; *pai-shī-o*, gone (*o* is a particle of past time), 219; the indefinite force of the particle is well seen in *phrai-jau-shī*, (to see if the cow) had gone, II, 9; *shī-ko*, although, II, 12.

shī, a particle optionally added to the imperative; *bai-shī*, put, 227; *po-shī*, beat, 236; *khât-bai-shī*, bind, 236; *tet nām shī*, draw water (*nām*), 237.

shī (Kh. and Sh. the same, Siamese, *sī*), numeral, four, 4.

shing, (pronounced *sheng*), a ray of light, III, 21.

ship (Kh. and Sh. the same, Siamese *sip*), numeral, ten, 10; *hā-ship*, five tens, fifty, 12; *ship-pit* (*pet*), eighteen, II, 10.

sho, a complaint, II, 1, 2.

shū, to wish; *jân-shū*, ask wish, (I) ask that, I, 2.

shü, in III, 2, seems to mean "or". Major Jenkins identified it with *shū*, wish.

shü (Kh. and Sh. *shū*, Siamese *sū*), pronoun of the second person plural, you, ye; 23—25; 160 etc.; *khrâng shü*, your property.

shuk (Kh. & Sh. the same), ripe (H.).

shum (Kh. and Sh. the same), sour, acid (H.).

shun (Kh. and Sh. the same), the grounds round a house, a compound; *khau shun*, into the compound, II, 8, 10.

shung (Kh. and Sh. the same, Siamese *sūng*), high, lofty, 135; *khün shung luk*, higher than, 136; *khün shung nām nām*, highest, 137.

shung (Kh. and Sh. the same), to take away (H.).

shup (Kh. and Sh. the same), the mouth, 36; *shup-mu*, to be silent (H.).

tā, to feel; (*kū-kān-tā*), began to feel fear, II, 13.

tā̤ (Kh., Sh. and Siamese *tā*), the eye, 35.

tā̤, in *phū-rā̤-tā̤-rā̤*, q. v.

tai (Kh., Sh. and Siamese the same), to die, 33; *tai-shī*, dying (participle used as present tense), I, 17; *tai-shī-jau*, was dying, was dead, I, 30; *tai-jau*, died, I, 53; *po-tai*, to kill (H.).

tai, a playmate, I, 47.

tai (Kh. and Sh. the same), near, 87.

tāk, to become; *tāk-lu tāk-pāng*, become diminished become ruined, hence, spent, I, 8; *tāk-ip-tāk*, become famine misery, I, 9.

tāk, misery, I, 9, see preceding.

tāk, to consider, III, 10.

tâk, apparently a numeral suffix used with rupees; *trā̤-shâng-tâk*, rupee two pieces, two rupees, 232.

tām (Kh. and Sh. the same), low, not high (H.).

tām (Sh. the same), a place; *luk-tām*, from, see *luk*.

tāng (Kh. and Sh. the same), with, in company with, II, 11; with, by means of; *tāng khân*, (beat) with a cudgel, 228; *tāng shai*, (bind) with a rope, 236.

tāng (Kh. and Sh. the same), to put, place; *nung-tāng*, the same; *nung-tāng* (imperat.), place, I, 27 (bis), 28.

tāng (Kh. and Sh. the same), all, I, 5, 7, 8; II, 14; 134 (see *dī*); *tāng-lai*, all all, all, I, 4, 48, 51; *tāng-kā*, all all, all, III, 4; *tāng-kā̤*, III, 13, the same.

tāng (Kh. and Sh. the same), a road; *tāng nī*, road distant, at a distance on the road, I, 22.

tâng (cf. Sh. *tâng*, to water, to pour water on), a pot; *nām-tâng*, a water-pot, II, 11.

tâng (Kh. and Sh. the same, Siamese *thâng-noi*), the belly, 42; *thün tâng*, to fill the belly, I, 14; *klāng tâng*, within the belly, I, 17.

tau, a bone (H.).

taü (Kh. and Sh. the same), down, not up, III, 2; 88; *kā-taü ā-nān tun*, under that tree, 230; *taü-phā*, bottom heaven, below and above, earth and heaven, III, 1.

tē (Sh. the same), set up, establish; be established, be; *tē-jau*, was, III, 3, 6, 8, 17.

thām (Kh. and Sh. the same), to ask, enquire; *thām-khām-rō*, ask word know, enquired, I, 36.

thau (Kh. and Sh. the same), to be old; *kī thau*, how old?, 221.

thük (Kh. and Sh. the same), a male animal; a masculine suffix used with irrational animals, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 153.

thün, to fill; *shāng-bā mān-ko thün tâng*, if he could have filled his belly, I, 14.

thün (Kh. and Sh. the same), a jungle, forest, III, 5.

thuñ, very, I, 39.

thüng (Kh. and Sh. the same), to arrive; *mā-thüng*, came arrived, arrived, I, 34, 47: although the root *thüng* means "arrival", it is never used without *mā* prefixed.

tī, to stand up (H.).

tī (Kh. and Northern Sh. the same, Siamese *tē*, Southern Sh. *lāk*), a place, situation, III, 8, 17; *tī-naï* place this, now, I, 33; a prefix used to form (1) the dative case, and (2) the future tense. Examples, (1) *tī po kau*, (will go) to my father, I, 18; *tī po-mān*, (went) to (his) father, I, 22; *tī mān rün*, to his house, II, 6; Cf. 103, 108, 112, 117, 121, 126; *tī-naï-luk-tām Kāshmīr*, to here from Kashmīr, 222; (2) *tï . . . khün*, will arise (cf. *nā*), I, 17; cf. 173, 195—200, 204. A past subjunctive is formed with *tī-koï* following the verb, as in *ū-tī-koï*, should be, 174, or by adding *jau* to the future, as in *tī-po-jau*, should strike, 201.

tïm (Sh. the same), to fill, III, 3.

tïn (Kh. and Sh. the same, Siamese *tâ-tïn*), a foot, 33; *tïn khau*, on his foot, I, 28.

tït (pronounced *tet*), there, I, 9; II, 7, 9, 15.

tït (pronounced *tet*), in *tït-nām*, to draw water; imperative, *tït-nām-shī*, 237.

to (Sh. *tō*), now, present time; *to-lāk*, nevertheless, I, 44.

to, in *kâng-to*, q. v. In *khān-to*, q. v.

trā (Kh. *trā*), a rupee; *īū trā*, this rupee, 234; *khau trā*, those rupees, 235; *trā-shâng-tâk*, two rupees, 232.

tū (Kh. and Sh. the same), a body; a generic prefix or suffix used with numerals when animals are counted, as in *tū shâng-shaü mü*, body two-twenty pig, or *mü shâng-shaü tū*, pig two-twenty body, twenty-two pigs.

tü, in *tü-bā* (Kh. *to-wā*), but, I, 22, 47; II, 16; 96. also written *tū*(pronounced *tō*)-*bā*, 96.

tü, in *tü-ân* (Kh. *tō-ān*), a boy, 129. Cf. Sh. *tū* pronounced *tō*, a body: *ân* is a diminutive particle.

tü, in *tü-ngī*, a deer, 153—155.

tuk (Kh. and Sh. the same), to fall; *khām tuk-kā*, evening fell, II, 11; *lān-tuk*, sun fall, evening, II, 7.

tun (Kh. and Sh. the same, Siamese *tōn*), a tree; *tun-nā*, on the tree, II, 18; *kā-taü ā-nān tun*, under that tree, 230.

tün, in *tün-lün* in III, 9. Transliterated by Major Jenkins *tan-lan*, but the original is clearly *tün-lün*. Major Jenkins translate it "that-after", I do not know the meaning of *tün*.

tüng (Kh., Sh. and Siamese *tün*), to be awake (H.).

ū, in *īū*, this, see *īū*.

ū, straight (H.).

ū (Kh. the same, Sh. *yū*, Siamese *āyū*; cf. *jū*), to stay, remain, be; conjugated, 156—174; *ū*, is, 220, 221, 222, 232; are, II, 2; *shāng-bā kau ū-koï*, as if I were (a ghost), II, 13; *ū . . . jau*, was, I, 22; Frequent as an auxiliary verbal particle indicating continuance, hence, present definite, *hït-boï-ū*, am doing service, have been doing service, I, 43; *po-ū*, am striking, 191, am being struck, 202;

pā-ū, is grazing, 229; *nāng-ū*, is sitting, 230; imperf. *po-ū-jau*, was striking 192; *tī-po-ū*, shall be beaten, 204; The perfect *ū-koi* frequently forms a continuous past, as in *khau-ū-koi*, entered (and remained), I, 6; *shaü-ū-koi*, entered (and remained), was in (the field), I, 33; *mā-ū-koi*, has come, I, 38; *rau-ko hit-mün hit-khün ū chaü koi*, it is fitting that we should have been rejoicing in our hearts, I, 53; *ū-koi*, has been (and is), II, 1.

uñ pronounced *uy*, gladness, I, 13; see *chaü*.

uy, tee *uñ*.

yuk (pronounced *yōk*) (Kh. and Sh. the same), to lift up, raise (H.).

Numerals.

English.	Āhom.	Khāmtī.	Shān.	Siamese.
One	*lüng*	*lüng*	*nüng*	*nüng.*
Two	*shâng*	*shâng*	*hsâng*	*sâng.*
Three	*shām*	*shām*	*hsām*	*sām.*
Four	*shī*	*shī*	*hsī*	*sī.*
Five	*hā*	*hā*	*hā*	*hā.*
Six	*ruk* (*rōk*)	*hōk*	*hōk*	*hōk.*
Seven	*chit* (*chet*)	*chet*	*chet*	*chet.*
Eight	*pit* (*pet*)	*pet*	*pet*	*pet.*
Nine	*kau*	*kau*	*kau*	*kau.*
Ten	*ship*	*ship*	*hsīp*	*sīp.*
Twenty	*shaü*	*shau*	*hsao*	*jī-sīp.*
Fifty	*hā-ship*	*hā-ship*	*hā-hsīp*	*hā-sīp.*
Hundred	*pāk*	*pāk*	*pak*	*roi.*

Errata.

P. 27, No. 232, for "*phū*" read "*phā*".
Specimen II, l. 14 (p. 34), for "*phī*" read "*phrī*".
P. 46, col. *a*, l. 15, for "*phū*" read "*phā*".

Astronomische und meteorologische Finsternisse.

(Eine assyriologisch-kosmologische Untersuchung.)

Von

F. X. Kugler.

Berichte über Mond- und Sonnenfinsternisse aus alter Zeit haben bekanntlich einen hohen kulturgeschichtlichen Wert, insofern sie nämlich einen Einblick in die damalige Sternkunde sowie in die mit ihr so häufig verknüpften kosmologischen und mythologischen Anschauungen gestatten. Ihr höchster Vorzug offenbart sich jedoch auf dem Gebiete der modernen Astronomie und Geschichtsforschung: hier werden sie zum Prüfstein unserer heutigen Mondrechnung und zum sichersten Mittel, geschichtliche Ereignisse des Altertums in richtiger Folge zu ordnen.

Das ist denn auch vor allem der Grund, warum die astronomischen Tafeln aus babylonisch-assyrischer Zeit unser ganz besonderes Interesse beanspruchen. Über ihre Verwendbarkeit zur Prüfung der Zuverlässigkeit unserer Mondrechnung habe ich mich bereits früher[1] ausgesprochen und ich gedenke darüber in nicht sehr ferner Zeit auch eingehende Untersuchungen zu liefern. Für den besondern astronomischen Zweck sind allerdings nur feinere, einigermassen detaillierte Beobachtungen brauchbar. Der historischen Forschung dagegen können auch verhältnismässig rohe Angaben über stattgehabte Finsternisse, ja selbst ihre kalendarischen Vorausberechnungen vorzügliche Dienste leisten. Die babylonischen Astronomen verstanden es ja (wenigstens in den 6 letzten Jahrhunderten v. Chr.) das Eintreffen einer Finsternis ziemlich gut voraus zu bestimmen; der Fehler konnte freilich selbst zwei Stunden betragen, wodurch jedoch die Zuverlässigkeit des Datums nicht gefährdet wurde. Für die Genauigkeit der chaldäischen Vorausberechnungen aus älterer Zeit haben wir eine derartige Bürgschaft noch nicht; trotzdem sind auch solche Dokumente von nicht geringem Wert (vgl. den Bericht über die Mondfinsternis unter König Šamaššumukîn l. c. 185). In erster Linie kommen jedoch auch für die Geschichtsforschung die

1) Zur Erklärung der babylonischen Mondtafeln, Zeitsch. f. Assyriol. XV, 178—209.

astronomischen Beobachtungstafeln in Betracht, weil gerade in diese fast regelmässig chronikartige Berichte über bedeutsame Vorgänge und Zustände des sozialen Lebens und besonders wichtige politische und kriegerische Ereignisse verwoben sind. Freilich sind es oft nur kurze Andeutungen; allein sie ermöglichen es gleichwohl, jenen bis auf den Tag genau ihren Platz in der Geschichte anzuweisen und dadurch gewinnen Dinge, welche sich vor Jahrtausenden ereignet haben, eine grössere chronologische Sicherheit als vieles Andere, was kaum ein paar hundert Jahre zurückliegt.

Bei dieser Sachlage muss man es freudig begrüssen, wenn Astronomen und Historiker wechselseitig sich fördernd auch das Studium der bis jetzt bekannten assyriologisch-babylonischen Finsternisse in Angriff nehmen. Wir sind hier vor allem F. K. Ginzel für seine mühevollen astronomischen Berechnungen zu Dank verpflichtet. Seine sorgfältigen Darlegungen der näheren Umstände besonders der Sonnenfinsternisse für die wichtigsten Kulturstätten des Altertums: Rom, Athen, Memphis und Babylon (von 900 v. Chr. bis 600 n. Chr.) haben für Astronomie und Geschichtsforschung einen bleibenden Wert. Auch wenn sich auf Grund der astronomischen Keilinschriften die eine oder andere „empirische Korrektion“ als notwendig herausstellen sollte, so ist das doch für die Geschichte kaum von Belang und gewiss dürfen wir dann hoffen, dass der Verfasser des „Speciellen Kanons“ auch diese kleinen Dissonanzen noch berücksichtigen werde. Im Interesse der Archäologie wäre es zu wünschen, dass der verdiente Astronom seine Untersuchungen auch auf das zweite Jahrtausend v. Chr. ausdehnte. Es könnte hier eine erleichternde Beschränkung eintreten. Die Mondfinsternisse bis zum Ende des 13. Jahrhunderts v. Chr. hinauf hat schon Oppolzer mit einer für historische Zwecke völlig genügenden Genauigkeit berechnet; bezüglich der näheren Umstände der Sonnenfinsternisse wäre es aber hinreichend, nur auf jene Rücksicht zu nehmen, welche im Zweistromland und im Nilgebiet sichtbar gewesen sein konnten.

Die Hauptschwierigkeit liegt allerdings in der Erklärung der Texte selbst. Sie sind nämlich — wie man schon aus den wenigen bis jetzt veröffentlichten Inschriften erkennt — durchaus nicht so klar und leicht verständlich, dass man ohne Weiteres die Ergebnisse astronomischer Rechnung darauf anwenden könnte. Man braucht ja nur die verschiedenen uns vorliegenden Erklärungsversuche nebeneinander zu halten, um sich von der noch bestehenden Unsicherheit zu überzeugen (vgl. die verdienstvolle Arbeit Lehmann's „Die babylonisch-assyrischen Finsternisse in Ginzel's Speziellem Kanon pp. 234—260.) In dem bereits erwähnten Aufsatze habe ich nun schon darauf hingewiesen, dass man die bloss berechneten Finsternisse von den beobachteten sorgsam trennen müsse und dafür auch ein wenigstens für mehrere Jahrhunderte unbedingt gültiges Kriterium aufgestellt. Noch viel wichtiger aber ist eine andere Unterscheidung, welche man — wie es scheinen will —

bislang ausser Acht gelassen hat: ich meine die Sonderung der astronomischen von den rein atmosphärischen Finsternissen. Würde nämlich diese Vorsicht nicht gebraucht, so wäre gar nicht abzusehen, welch' grosser Schaden der historischen Forschung daraus erwachsen könnte. Doch bevor ich auf einzelne Texterklärungen, die meines Erachtens eine solche Gefahr wirklich in sich bergen, eingehe, müssen einige erläuternde Bemerkungen vorausgeschickt werden.

Es ist zunächst eine durch Epping's Untersuchungen zuerst begründete Thatsache, dass die babylonische Chronologie wenigstens der 6 letzten vorchristlichen Jahrhunderte stets nach Mondmonaten rechnete. Eine Mondfinsternis konnte also nur in die Mitte, eine Sonnenfinsternis nur auf das Ende eines Monats fallen. Was nun das Zeichen betrifft, dessen Assyrer und Babylonier sich für den Begriff „Finsternis“ bedienten, so kommen bekanntlich zwei Ideogramme in Betracht: AN·MI (= *atalû*, eigentlich Himmelsverfinsterung) und AN·TA·LU. Delitzsch (Assyr. Hdwb. S. 28 und 161) machte bereits darauf aufmerksam, dass beide Ausdrücke für jede Art von Himmelsverfinsterung vorkommen. Schon daraus ergiebt sich, dass man jene Ideogramme nicht ohne andere Anhaltspunkte sofort in astronomischem Sinne deuten dürfe. Ob nun diejenigen Forscher, welche sich eingehender mit den assyrisch-babylonischen Finsternissen befassten, jene doppelte Bedeutung nicht als sicher erwiesen erachteten, weiss ich nicht anzugeben. Jedenfalls dürfte aber die folgende Mitteilung meiner diesbezüglichen Resultate zur Befestigung und Erweiterung unserer Kenntnisse beitragen.

In den astronomischen Tafeln der letzten 6 Jahrh v. Chr. bezeichnet AN·MI ausschliesslich eine astronomische Finsternis; ich fand es ausserdem hier niemals durch AN·TA·LU vertreten. Neben AN·MI steht stets das Wort *Šamaš*, wenn es sich um eine Sonnenfinsternis handelt und das Wort *Sin*, wenn eine Mondfinsternis gemeint ist; dabei gehen *Šamaš* und *Sin* unmittelbar voraus, oder sie folgen unmittelbar nach. Diese Genauigkeit der Bezeichnung ist um so auffallender, als ja wegen der rein astronomischen Bedeutung schon durch das nie fehlende Datum ausser Zweifel wäre, ob eine Mond- oder Sonnenfinsternis in Frage sei. Vielleicht erklärt sich dies dadurch, dass man auf den Gebrauch in anderen besonders astrologischen Schriftstücken Rücksicht nahm, wo man sich noch damals des AN·MI auch im meteorologischen Sinne bedient haben mochte.

Ein solcher Gebrauch tritt wenigstens in den mir zur Verfügung stehenden astrologischen Tafeln der älteren Zeit klar hervor. Hier besagt AN·MI für sich allein stets eine atmosphärische Verdunkelung, während zur Bezeichnung der Mond- und Sonnenfinsternisse noch *Sin* oder *Šamaš* hinzugefügt wird. Fehlt dieses, so kann jedenfalls ohne anderweitige zwingende Gründe von einer astronomischen Finsternis nicht die Rede sein.

Für diese doppelte Bedeutung von AN·MI finden sich bei Sayce (Transactions of the Society of Bibl. Archaeol. vol. III, p. 145 sqq.) zahlreiche Belege. Schon diesem verdienten englischen Forscher, der bekanntlich einer der ersten war, welche sich an astrologische Keilinschriften heranwagten, fiel es auf, dass in derartigen Tafeln so ziemlich an jedem beliebigen Tage des Monats eine Finsternis (AN·MI) vorkommen konnte; allein statt hieraus die Vermutung zu schöpfen, dass es sich hier in der Regel um ein rein atmosphärisches Phänomen handele, gelangte er zu dem Fehlschluss, der Kalender der Assyrer müsse häufig in Unordnung gewesen sein (l. c. p. 222). Die wahre Sachlage lässt sich nun und zwar auf Grund der nämlichen Texte leicht folgendermassen feststellen.

Ausführliche Berichte über solche vermeintliche astronomische Finsternisse bietet „the tablet of portents“ **WAI. III, 60,** bei Sayce p. 239 = **K. 270,** bei Craig, Astrological-astronomical Texts pp. 20 sqq. Hier finden wir unser AN·MI am 14. 15. 16. 20. und 21. Tag. Dabei wird jedesmal zunächst der örtliche Verlauf angegeben; so heisst es z. B.: „am 14. Siman eine Finsternis findet statt, im Osten (IM·MAT = *šadû*) beginnt dieselbe und im Westen (IM·MAR·TU = *aharrû*) endigt sie.“ In den folgenden Monaten ist die Richtung des Verlaufs jedesmal eine andere, woraus folgt, dass die betreffende Naturerscheinung keinen mathematischen Gesetzen unterliegt, wie dies bei den astronomischen Finsternissen der Fall ist. Hier schreitet die Verdunkelung (wenn man nur die beiden Seiten der Ekliptik in Betracht zieht) von Süden nach Norden oder umgekehrt fort oder (will man sich — wie dies auch in den babyl. Tafeln vielfach geschieht — genauer ausdrücken) von Süd-West nach Nord-Ost oder von Nordwest nach Südost. Andere Richtungen sind gar nicht denkbar. AN·MI ist also an allen jenen Stellen eine atmosphärische Verfinsterung. Aus dem fast regelmässig darauf folgenden A·AN^{pl} *ina* AN·E (= *zunni ina šamê*, Regen am Himmel) ergiebt sich zugleich, dass es sich um Wasserwolken handelt.

Auf den ersten Blick muss es nun wundernehmen, dass selbst solche — wie es scheint — wenig auffällige Naturerscheinungen als Vorzeichen von Ereignissen, ja von Ereignissen der schlimmsten Art (Hungersnot, Verwüstung, Plünderung, Revolution und Königsmord) angesehen werden konnten. Doch lässt sich das wohl verstehen, wenn wir die klimatischen Verhältnisse Mesopotamiens berücksichtigen. Hier kommen mehrere Momente in Betracht: die Furchtbarkeit der Chamsin- und Gewitterstürme, ihr plötzliches Hereinbrechen und ihre scharfe zeitliche und örtliche Beschränkung (vgl. die Schilderungen Layards u. Loftus' bei Rawlinson, the five great monarchies of the ancient eastern world, 2 ed. Vol. I, 29 und 211). Nimmt man noch hinzu, dass die abergläubische Deutung sich an einen bestimmten Tag des Monats knüpfte, so wurde

dadurch das Ausserordentliche der Erscheinung noch erhöht. Nach den in K. 270 gegebenen Schilderungen einer solchen *atalû* (AN·MI) dürfen wir daher wohl mit Recht darin einen gewaltigen Gewittersturm erblicken, der plötzlich in einer bestimmten Richtung über eine Gegend hereinbrach und der um so schlimmer gedeutet wurde, je weniger die Jahreszeit einen solchen erwarten liess.

Es entsteht nun weiter die Frage: Sind unter den mit einem einfachen AN·MI bezeichneten Finsternissen auch astronomische? Ich glaube nicht, dass sich solche nachweisen lassen. Durch eine völlig gleiche Bezeichnung so ganz verschiedener Naturerscheinungen hätten ja die Verfasser der Tafeln eine Unkenntnis bekundet, die man ihnen nicht zuschreiben darf oder sie hätten dadurch wenigstens sich und andere verwirrt. In der That sind denn auch schon in der alten Tafel K. 270 die astronomischen Finsternisse durch „*Sin*“ oder „*Šamaš*“ eigens hervorgehoben. So im Obv. Col. II, Z. 33 (Craig l. c. p. 21):

ûmu 14-tu AN·TA·LU MAḪ·ZU iššakan (eine Verfinsterung des Mondes findet statt) und Rev. Col. IV. Z. 20 (Craig, p. 23):

ûmu 28-tu ûmu 29-tu ûmu 30-tu[1]) *AN·MI Šamši iššakan-ma* (eine Sonnenfinsternis findet statt.)

Hieraus folgt zugleich, dass der Kalender der Assyrer durchaus nicht in Unordnung war; denn die Mondfinsternisse fielen ja wirklich in die Mitte, die Sonnenfinsternisse auf das Ende des Monats.

Ich weiss nicht, ob diese Dinge von irgend jemand seither klar gestellt worden sind. Sicher sind dafür keine vollgültigen Beweise erbracht worden, sonst hätten jene meiner Fachgenossen, welche über die gesamte assyriologische Litteratur verfügen, so bedeutsame Thatsachen nicht unbeachtet gelassen.

Der bisherige Mangel eines vollen Verständnisses eines alleinstehenden AN·MI scheint mir namentlich aus der bisherigen Interpretation der bekannten Inschrift **K. 154** hervorzugehen, auf welche zuerst Fox Talbot aufmerksam gemacht hat und mit deren Studium eine ganze Reihe von Gelehrten sich befassten (Vergl. Lehmann bei Ginzel, l. c. p. 245—250 und Weissbach, ZDMG. 55, 213). Wir haben hier nun nicht nötig, auf all' die scharfsinnigen Untersuchungen philologischer und historischer Art einzugehen. Es handelt sich in jenem Täfelchen — kurz gesagt — um einen Brief des Feldherrn *Kudurru* an seinen in Ägypten weilenden König, wo von einer Finsternis im Monat *Dûzu* erzählt wird, welche *Kudurru*'s Truppen in Verwirrung gebracht habe.

1) Daraus folgt nicht, die Assyrer hätten damals noch nicht gewusst, an welchem Tage (ob am 28. 29. oder 30.) die Finsternis eintreffen würde; die Beobachtungen, welche derjenigen der Sonnenfinsternis unmittelbar vorausgingen und folgten, konnten leicht als zur Beobachtung der Finsternis selbst gehörig aufgefasst werden. So heisst es auch in K. 480 Z. 9: *ûmu 28-tu ûmu 29-tu ûmu 30-tu ma-şar-tu ša AN·MI Šamši ni-it-ta-şar* (eine Beobachtung der Sonnenfinsternis stellen wir an).

Was ist nun das für eine Finsternis? Darüber muss uns doch der assyrische Text vor allem Aufschluss geben. Wir lesen daselbst

Z. 7. *ina araḫ Dûzi AN·MI iš-kun-nu*

und Z. 13. . . . . *ša AN·MI ša araḫ Dûzi* . . . . .

Oppert glaubte, dieses AN·MI unbedenklich mit „Sonnenfinsternis" übersetzen zu dürfen (Sitzungsber. d. Wien. Akad. d. W. math. Cl. B. 91, II. Abt. S. 905). Talbot hielt es für wahrscheinlich, dass ihr das Datum: 661 v. Chr. Juni 27. zukomme, während Oppert dem Datum 679 Juni 16. den Vorzug gab. Neuerdings hat sich nun Lehmann auf Grund einer eingehenderen historischen Untersuchung für die Zeit 700 v. Chr. Aug. 6. entschieden, wenn er auch einräumt, dass „für diejenigen, welche Mahlers Ermittelungen nicht anerkennen" noch die Mondfinsternis von 671 v. Chr. Juli 2. in Betracht komme. Der Lehmann'schen Ansicht pflichtet jetzt auch Ginzel bei, doch war er vorsichtig genug, „auf diese Finsternis für die Mondtheorie nicht weiter zu reflektieren". Weissbach endlich (l. c. 216) wagt keine bestimmte Entscheidung für die eine oder andere der beiden Finsternisse, wenn auch die erwähnte Mondfinsternis sich mehr empfehle.

Fast klingt es unbescheiden, wenn ich nun gegen alle diese Erklärungsversuche bestbewährter Forscher mich ablehnend verhalte: doch hoffe ich, dass meine Gründe dies völlig rechtfertigen werden. Meine These lautet: In K. 154 handelt es sich nicht um eine astronomische Finsternis, sondern um einen ausserordentlichen Gewittersturm; alle Zeitbestimmungen, die man an das Naturereignis knüpfte, werden dadurch illusorisch.

Beweis: 1. Die zwei einzigen (oben citierten) Textstellen, welche über den Charakter der Naturerscheinung Aufschluss geben können, verraten mit keinem Zeichen, dass in unserem Falle eine astronomische Mond- oder Sonnenfinsternis vorliegt; denn

a) AN·MI für sich allein bezeichnet nach unseren früheren Erörterungen keine astronomische, sondern eine atmosphärische Verfinsterung, wie sie bei Gewitterstürmen aufzutreten pflegt;

b) es fehlt jedes Datum, das wenigstens den Gedanken an eine Mond- oder Sonnenfinsternis nahelegen könnte.

2. Die Wirkung des Phänomens (Verwirrung und treulose Flucht der Truppen) fordern nicht die Annahme einer astronomischen Finsternis; denn

a) die Schrecken eines mesopotamischen Gewitters, ein unwiderstehlicher, plötzlich sich erhebender Sturm, ein beständiges Zucken der Blitze und ein gewaltiger Hagelschlag vermochten natürlicher Weise wohl ebensoviel als eine höchstens fünf Minuten lange totale Sonnenfinsternis oder gar eine Mondfinsternis.

b) Die in Frage stehende atmosphärische Erscheinung erfuhr bei den Assyrern auch wirklich die verhängnisvollste Auslegung: die Vorzeichen-Tafel K. 270 giebt sogar speciell für den Monat

Dûzu eine Deutung von AN·MI, welche mit den in K. 154 angegebenen Wirkungen grosse Verwandtschaft zeigt. Sayce hat die betreffende Stelle (Col. I, Z. 25) folgendermassen lautiert und übersetzt:

„*yumu 21 atalu issacan. Sarru 2 mati-su*
on the 21th day an eclipse happens. The king twice his lands
ipalcatu-su-va ana kat nacri-sù issacin
revolt from him and to the hand of his foes deliver him".

Diese Auffassung der Stelle ist wohl die allein richtige; nur dürfte es nach dem Craig'schen Texte nach Šarru nicht KAS (= *šina*, 2), sondern BI (*ši-na*, ihr) heissen, was auch besser passt.

Ob nun gerade die allgemeine Kenntnis eines solchen Omens, wie es die assyrischen Astrologen mit einem *atalû* im *Dûzu* verknüpften, gleich anfangs beim Eintritt des Naturereignisses mitwirkte, den Schrecken zu steigern, beziehungsweise für die unbotmässigen Elemente des Heeres das Signal zur Empörung wurde oder ob erst nachträglich durch das heillose Treiben der „vielen Zauberinnen" (*SAL kaššapâta madâta*), von denen *Kudurru* berichtet, jenes *atalû* als Vorzeichen noch weiteren Unglücks angesehen wurde: auf jeden Fall gingen die gefürchteten Folgen doch kaum über das hinaus, was in K. 270 von dem sicher atmosphärischen *atalû* des 21. *Dûzu* gesagt wird.

Somit kann von einer Verwertung der „Finsternis" des Täfelchens K. 154 zur chronologischen Fixierung irgend welcher historischer Ereignisse fernerhin nicht mehr die Rede sein.

Auch gegen die bisherige Auslegung eines anderen „Finsternis-" berichtes kann ich meine Bedenken nicht unterdrücken: ich meine die Deutung der Stelle **Ašurb. Cyl. B. Col. V ZZ. 6—8.**

Meine Darlegungen stützen sich auf den von G. Smith edierten Text, welchen auch Lehmann und Ginzel (Kanon der Sonnen- u. Mondfinsternisse S. 253) benutzt haben. Z. 6—8, auf die es uns hier ausschliesslich ankommt, lauten dort wie folgt:

(I.) *Sin iš-te-ni-'šu itât limutti ina araḫ Du'uzi atalî*;
(II.) *šad ur-ri adi nûri uš-ta-ni-iḫ-ma*
(III.) *Šamši eribu-ma ki-ma šu-a-tu-ma . . . û-me uš-ta-ni-iḫ*
(IV.) *ana ḳi-it palê* [*šarri*] *mat Elamdi ḫalâḳ mati-šu* [1]).

Der (I.) Teil: „Der Mondgott (*ilu Sin*) bereitete ihm (dem König *Teumman* von Elam) Vorzeichen des Bösen: im Monat *Dûzu* eine Finsternis" bietet freilich keine formelle Schwierigkeit mehr, aber damit ist die sachliche Bedeutung noch keineswegs ausser Zweifel. Welcher Art war denn die Finsternis, von der hier die Rede ist? Oppert (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1880) vertrat die Ansicht, es sei eine Sonnenfinsternis und zwar die vom 27. Juni 661 v. Chr. B. Schwarz (Stzbr. d. Wien. A. d. W. 87. Bd., I. Abt., p. 763)

1) Zur Erleichterung der Interpretation wurde eine dem Inhalt entsprechende Vierteilung des Textes vorgenommen.

und Ginzel (Astron. Unt. üb. Finst. II. S. 641) haben dann im Vertrauen auf die Richtigkeit der Oppert'schen Deutung eine genauere astronomische Untersuchung jener Finsternis vorgenommen. In der That legt auch Satz (I.) für sich allein betrachtet den Gedanken an eine Sonnenfinsternis nahe, da ja eine solche durch den Mond hervorgerufen wird. Allein die folgende Textpartie ändert die Sache.

(II.) „In der Frühe bis zum Lichte ruhte er (der Mond)". Dieses Ruhen (*nahu*) darf wohl mit Jensen (so schon in s. Kosmol. p. 106) als Ausdruck für das Unsichtbarwerden des Mondes genommen werden. Der genannte Forscher hat denn auch die vorliegende Stelle auf eine (astronomische) Mondfinsternis bezogen (Keilinschr. Bibl. II. 246 ff.) und Ginzel und Lehmann (a. a. O., S. 252) sowie vor kurzem Weissbach (ZDMG. 55, 217) erklärten sich damit einverstanden. Aber schon hier regen sich einige Zweifel. Lässt sich denn (I.) und (II.) nicht auch meteorologisch verstehen und verleiht nicht das einfache „*atalû*" statt *Sin atalû* bzw. *atalû Sin* einer solchen Auffassung den Vorzug? Freilich wird der Mondgott als Urheber des Mahnzeichens und somit auch der Verfinsterung genannt; allein es scheint, dass ihm, der in der Trias *Sin*, *Šamaš*, *Ramman* den obersten Rang einnimmt, auch eine meteorologische Verfinsterung zugeschrieben werden darf, zumal wenn sie sich an ihm selbst zunächst vollziehen sollte. Schon früher wurde ja hervorgehoben, dass man auch die meteorologischen Himmelsverfinsterungen (*atalê* einfachhin), welche um die Monatsmitte, also zur Zeit des Vollmondes stattfanden, ganz besonders zu abergläubischen Vorausbestimmungen benützte; das deutet aber ziemlich klar darauf hin, dass man jene Erscheinungen mit dem Mond in mythologische Verbindung brachte.

Die eigentliche Entscheidung der Frage ist jedoch sicher im (III.) Teil der Textstelle zu suchen. Bei Lehmann (l. c.) findet sich (nach Jensens Vorgang) die Übersetzung: „und wie er (*Sin*) verdunkelte sich (ruhte) die untergehende (?) Sonne". Weissbach (l. c. p. 217) schlägt statt *erêbu* (untergehen) die Lesung *adâru* (dunkelwerden) vor, welches hier vielleicht am besten passe. Diese Änderung scheint mir sogar notwendig. Das ganze Phänomen spielte sich ja — will man den einfachen, natürlichen Sinn des Berichtes nicht stören — in der Morgenfrühe ab. Es will mir übrigens scheinen, dass der Keiltext dies auch ausdrücklich angiebt. Allerdings dürfen dann die Zeichen [illegible] nicht *Šam-ši* gelesen werden, sondern [illegible] (ŠI) ist Ideogramm für *namâru*, sichtbar werdend, d. h. aufgehend. Auf diese Weise wird auch der unverständliche Genitiv beseitigt und *Šamaš* tritt als Subjekt klar hervor. So lautet denn die Übersetzung von (III.) jetzt: „und die aufgehende Sonne verdunkelte sich und wie dieser (der Mond) ruhte sie" [die darauf folgenden Zeichen sollen wohl die Dauer

dieses Ruhens anzeigen. wie aus dem erhaltenen Rest „. . . *û-me*“ (Tage) hervorgeht].

Lehmann und Ginzel haben auch den Fall erwogen, dass in (III.) von einer eigentlichen Sonnenfinsternis die Rede sei und kamen dabei auf das Datum 661 v. Chr. 27. Juni. Der erstere der genannten Forscher neigte jedoch mehr zur Annahme einer meteorologischen Verfinsterung und zwar deshalb, weil die erwähnte Finsternis vom 27. Juni nach den Mahler'schen Tabellen nicht in den *Dûzu*, sondern in den *Simannu* falle. Diese Dissonanz suchte zwar Ginzel durch eine Gedächtnistäuschung des babylonischen Tafelschreibers zu erklären; allein, dies ist zwar absolut möglich, aber doch nicht recht wahrscheinlich. Jedenfalls würde dadurch die Annehmbarkeit der Hypothese, dass man zwei Phänomene, welche fast zwei volle Jahre auseinander liegen, im Texte vereinigt und als zwei zusammengehörige Vorzeichen gedeutet habe, durch eine neue Hypothese noch erschwert.

Dabei begreife ich aber sehr wohl, warum Ginzel nicht gerne auf die Annahme einer Sonnenfinsternis in unserem Texte verzichtet. Die beiden astronomischen Ereignisse vom 3. August 663 und besonders das vom 27. Juni 661 waren nach seiner Rechnung sowohl für Niniveh als für Babylon sehr bedeutend und der moralische Eindruck. den beide Finsternisse daselbst hinterliessen, war gewiss gross und nachhaltig. Dazu kommt, dass sich die erstere gegen Morgen, die letztere gegen Abend abspielte, d. h. ganz so, wie es nach der ihm von assyriologischer Seite dargebotenen Texterklärung zu sein schien.

Indes, nach der ganzen Fassung des Textes halte ich mit Weissbach dafür, dass die beiden Ereignisse unmittelbar aufeinander gefolgt sind und schliesse mich somit auch seiner Ansicht, das Sonnenphänomen sei rein atmosphärischer Art gewesen, unbedenklich an.

Allein ich gehe noch einen Schritt weiter: ich sehe auch in der Verdunkelung und dem Ruhen des Mondes nur einen rein meteorologischen Vorgang. In dem babylonischen Bericht tritt ja zwischen dem, was sich am Mond und dem, was sich an der Sonne abspielte, eine solche Gleichartigkeit zu Tage, wie sie deutlicher gar nicht ausgesprochen sein könnte. Dem *atalû* des Mondes entspricht das *adâru* der Sonne und in beiden Fällen wird der eigentliche Vorgang durch ganz dasselbe Wort (*nahu*) charakterisiert. Dies fällt um so mehr ins Gewicht, als eine astronomische Finsternis auch der oberflächlichsten Beobachtung ein ganz anderes Bild darbietet als eine atmosphärische Verdunkelung des Himmels. Damit aber gar kein Zweifel über die Gleichartigkeit der beiden Ereignisse übrig gelassen werde, hat der babylonische Berichterstatter dem „Ruhen“ der Sonne noch *ki-ma šuâtu* (wie dieser, der Mond) hinzugefügt. Wir haben es also mit einer atmosphärischen Doppelerscheinung zu thun und diese ist das Vor-

zeichen, welches den in (IV.) ausgesprochenen Untergang der königlichen Herrschaft Teumman's verkündet: „zum Ende der Herrschaft des Königs von Elam und zum Unglück seines Landes“.

Solche gleichzeitig oder unmittelbar aufeinander folgende Vorgänge an Mond und Sonne spielten in der chaldäischen Astrologie eine ganz besondere Rolle. Hier nur einige Beispiele.

In dem von Sayce (l. c. 288) publicierten Texte WAI. III, 61, 2 wird wiederholt der astrologischen Bedeutung der gleichzeitigen Sichtbarkeit von Mond und Sonne um die Vollmondszeit gedacht: es heisst dort: *Sin u Šamaš itti aḫameš SI*[pl] (= *ittamrû*) und dies wird, je nachdem es sich um den 12., 13., 14., 15. oder 16. Tag handelte, verschieden gedeutet. Aber auch die gleichzeitige Verfinsterung der beiden Gestirne durch Wasser- oder Sandwolken war für die Astrologen höchst wichtig. Eine hierher gehörige Stelle bietet z. B. WAI. Pl. 64 (Sayce, l. c. 306):

ûmu 14-tu AN·KI·AN NU ŠI û ina KAB arḫi Sin u Šamaš attalû iššakan-ma. ûmu 14-tu Šamaš MAT·UT ina libbi AN·E Sin A·DIR. ûmu 14-tu lâ innamar, ûmu 15 namir-ma . . . . .

Der Übersetzung dieser Stelle müssen notwendig einige erklärende Bemerkungen vorausgeschickt werden. AN·KI·AN ist sicher nicht einfach = *šamû*, Himmel (wie Sayce [l. c.] angiebt), sondern = *šamû šapliš u eliš*, „der Himmel unten und oben“ [1]); es handelt sich nicht um einen gewöhnlichen Horizontnebel, sondern um eine völlige Verdunkelung des Himmels. KAB wird (mit Sayce) kaum anders als *kabal* „Mitte“ gedeutet werden können. *attalû* bezeichnet, wie schon aus dem Vorhergehenden klar ist, keine astronomische, sondern eine meteorologische Finsternis. MAT hält Sayce für das Ideogramm von *kašâdu* „erreichen“, allein die sich darauf stützende Übersetzung „the Sun has reached the midst of heaven“ passt nicht zu dem Folgenden (was den Mond betrifft) und enthält für sich allein nichts, was astronomisch oder astrologisch bemerkenswert wäre. Dagegen giebt MAT = *šadû*, emporsteigen

1) Dieselbe Zeichengruppe (*AN·KI·AN NU ŠI*) findet sich bei Sayce auch in einem anderen Text (l. c. p. 291). Während dieselbe aber

S. 306: *AN·KI·AN* (*samu*) *NU* (*la*) *ŠI* (*innamar*) = „the clear heaven is not seen“

transskribiert und übersetzt ist, erfährt sie hier (S. 291) die ganz entgegengesetzte Deutung, nämlich:

AN·KI (*samu*) *AN·NU* (*annu*) *ŠI* (*innamar*) = „this heaven is seen“.

Das ist wohl ein Versehen. In beiden Fällen dürfte hingegen die folgende Fassung das Richtige treffen:

AN (*šamû*) *KI* (*šapliš*) *AN* (*(u) eliš*) *NU* (*lâ*) *ŠI* (*innamar*)

= der Himmel ist weder unten (gegen den Horizont hin) noch oben (gegen den Zenith hin) sichtbar.

und UT = *namru*, *ellu*, leuchtend einen guten Sinn; es heisst dann: am 15. Tag steigt die Sonne leuchtend empor am Himmel; (aber) der Mond ist verschleiert (A·DIR). In der That war der Mond nach der Opposition beim Sonnenaufgang noch etwas über dem Horizont. Was dann noch folgt, soll wohl ausdrücken, dass der Mond am 15. doch wenigstens sichtbar war, während er tags zuvor völlig verdunkelt gewesen sei.

Hieraus ergiebt sich im Zusammenhang folgende Übersetzung des Passus:

Am 14. Tag ist der Himmel unten und oben unsichtbar und (so) findet in der Mitte des Monats eine Verfinsterung von Mond und Sonne statt und am 15. Tag die Sonne steigt leuchtend empor am Himmel, während der Mond durch Nebel noch verschleiert ist; am 14. Tag (war) er unsichtbar, am 15. (dagegen) sichtbar und . . . . (dann folgt die böse Vorbedeutung des Zeichens) —

Diese Darlegungen zeigen zur Genüge, dass auch meine Deutung des Textes Asurb. Cyl. B. Col. V, ZZ. 6—8 nicht bloss dem Wortlaut desselben, sondern auch den astrologischen Anschauungen der Babylonier (u. Assyrer) überhaupt entspricht. Ob es sich nun in dem eben genannten Text um einen Chamsinsturm oder um eine Verdunkelung durch Wasserwolken handelt, ist schwer zu sagen, zumal die Stelle „*ina* 2 : | *ûme*“, welche über Dauer und somit auch über den Charakter der Erscheinung Aufschluss geben könnte, lädiert ist. In Südmesopotamien sollte man freilich im Monat Dûzu — wenn man die heutigen klimatischen Verhältnisse in Betracht zieht — weit eher einen Chamsinsturm annehmen; allein wir wissen nicht, in wie weit der Untergang der ehemaligen Agrikultur und der weitverzweigten Bewässerungsanlagen durch das allmähliche Vordringen des Wüstensandes das Klima und besonders die Witterungsverhältnisse des Zweistromlandes umgestaltet haben.

Die Hauptfrage, ob eine astronomische oder eine meteorologische Finsternis vorliegt, ist jedoch meines Erachtens hinreichend gelöst; damit ist aber zugleich nachgewiesen, dass diese Finsternis ebenso wenig wie diejenige des Täfelchens K. 154 einen chronologischen Wert besitzt. Das ist gewiss nicht zuviel behauptet: denn einen Wert für die geschichtliche Datierung besässen sie bloss dann, wenn wenigstens die gewichtigeren Gründe für ihren astronomischen Charakter sprächen, wie wohl man dadurch erst bei einer Wahrscheinlichkeit und noch keineswegs bei einer historischen Gewissheit angelangt wäre; allein ich glaube dargethan zu haben, dass die gewichtigeren Gründe nicht für den astronomischen, sondern für den meteorologischen Charakter der Erscheinungen in die Wagschale fallen.

St. Ignatiuskolleg, Valkenberg (L.), Holland.

Miscellen zum Koran.

Von

Siegmund Fraenkel.

1. Die Seele während des Schlafes.

Sure 6, 60: „Und er (Allah) ist es, der Euch in jeder Nacht aufnimmt (يَتَوَفَّاكُمْ), kundig dessen, was Ihr am Tage gethan habt; dann entsendet er Euch wieder am Morgen, damit eine bestimmte Lebenszeit vollendet werde. Darauf kehrt Ihr zu ihm zurück und dann meldet er Euch, was Ihr gethan habt“.

Für den ersten Teil dieses Verses giebt Baiḍâwî die folgende Erklärung: „Er lässt Euch in der Nacht schlafen und bewacht Euch dabei. Der Ausdruck تَوَفَّى ist hier vom Tode auf den Schlaf übertragen, weil Beiden das Aufhören der Wahrnehmung und Urteilskraft gemeinsam ist“ u. s. w.

Diese Erklärung ist indessen nicht völlig zutreffend; vielmehr ist der Ausdruck تَوَفَّى durch eine andere Koranstelle zu erläutern.

Sure 39, 43 heisst es: „Allah nimmt die Seelen auf (يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ) zur Zeit ihres Todes, und die noch nicht gestorben ist, während des Schlafes; die, für die er den Tod bestimmt hat, hält er fest; die andere aber sendet er wieder zurück bis zu einer bestimmten Frist“.

Die Vorstellung also, die diesen beiden Versen zu Grunde liegt, ist, dass die Seele des Menschen sich während des Schlafes bei Gott befindet.

Da die Parallele von Schlaf und Tod auch dem unbefangenen Denken nahe genug liegt, so ist es sehr wohl denkbar, das Muhammed diese Idee selbständig aus den ihm übermittelten jüdisch-christlichen Anschauungen vom Leben der Seele nach dem Tode entwickelt hat.

Er kann sie aber auch jüdischen Kreisen entlehnt haben. Denn Berâch. 5^{a} 3 wird als Nachtgebet für einen Gelehrten, der sich noch am späten Abend mit dem Gesetze beschäftigt hat, der Psalmvers 31, 6: „In deine Hand gebe ich meinen Geist in Verwahrung“ vorgeschrieben. Darnach findet sich in einem jüdischen Morgengebete aus nicht genau bestimmbarer Zeit: „Ich danke Dir . . . .

dass Du mir meine Seele wiedergegeben hast".[1]). Dieselbe Anschauung gilt auch in einem späthebräischen Gedichte für den neunten Ab, in dem es heisst: „In jener Nacht nahm Gott das Depositum der Geister nicht an (פקדון הרוחות בו בלילה לא קבל)[2]). — (Dass der Ausdruck פקד und פקדון in den hebräischen Stellen dem arabischen تَوَفَّى (= ተወክፈ) „ein anvertrautes Gut annehmen" genau entspricht, ist natürlich kein Beweis für die Entlehnung.)

Eine ähnliche Vorstellung scheint aber auch einem Verse des Jac. von Sarug in seinem Gedichte über die schlafenden Jünglinge von Ephesus zu Grunde zu liegen, wo es heisst: „Gott nahm ihre Geister, führte sie in den Himmel hinauf und liess die Wächter zurück, um ihre Glieder zu bewachen" (Guidi, Sette dormienti p. 19 v. 60. 61). Allerdings handelt es sich hier um einen t o d e s - ähnlichen Schlaf, aber jedenfalls sind die Seelen der Jünglinge noch vor ihrem Tode bei Gott. Da Muhammed auch diese Geschichte kannte, so wäre es immerhin auch denkbar, dass diese Idee vom Aufenthalte der Seele bei Gott sich aus ihr herschreibt.

Eine sichere Entscheidung darüber wird sich, wie bei so vielen anderen grossen und kleinen Problemen der Koranforschung, wohl überhaupt nicht fällen lassen.

2. آزر.

Sure 6, 74 heisst es: „Als Abraham zu seinem Vater Âzar sprach". Dieser Name ist bisher noch nicht befriedigend gedeutet worden;[3]) denn er lässt sich natürlich weder von תֶּרַח ableiten, noch findet sich irgendwo dafür eine andere Namensform, die als Original für آزر gelten könnte. Wenn wir aber berücksichtigen, dass in des Propheten Gedächtnisse die Namen der Bibel recht wirr durcheinander gingen (Nöldeke, Orient. Skizzen 33), so liegt es am Nächsten, anzunehmen, dass hinter آزر eben nicht תרח, sondern eine andere Persönlichkeit sich verbirgt, die mit Abraham in naher Beziehung steht. Dann ergiebt sich ungesucht als Original אֱלִיעֶזֶר, Abrahams treuer Knecht. Der Ausfall der ersten Laute ist wohl durch den Anklang an den arabischen Artikel zu erklären. Zur ungenauen Wiedergabe des Hauchlautes in aramäischem Munde vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. S. 59 ff. Zur Wiedergabe des Segol durch *â* vgl. auch die Transskription der Syrer z. B. ܦܳܠܓ (Op. Nest. 85, 14) für פֶּלֶג und darnach arab. فالغ (Ar. Fremdw. 19). (Auch in der Liste der medinischen Juden bei Ibn Isḥâḳ (352, 6) findet sich ein عازر, ebda. (lin. 7) ein آزر, die aber wohl אֱלִיעָזָר (*Λάζαρος*) wiedergeben).

1) ʿAbôdat Israel (ed. Baer) 2, 10.

2) Klagelied על חורבן בית המקדש gegen Ende.

3) Eine Zusammenstellung der bisherigen Deutungen giebt Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung 241 Anm. 1.

3. Der Sâmirî.

In Muhammeds Darstellung der Geschichte des goldenen Kalbes (Sure 20) ist vor Allem der Sâmirî, der das Götzenbild giesst, eine rätselhafte, in anderen Quellen nicht mehr nachweisbare Persönlichkeit. Dass hier keine Verwechselung mit dem סמאל vorliegen kann, an die Geiger gedacht hat, wird schon durch die ihm auferlegte Strafe deutlich. Darnach muss der Sâmirî ein Mensch sein, der diese schwere Schuld auf sich geladen hat.

Nun ist aber bei genauerer Betrachtung dieser ganzen Erzählung deutlich, dass sie nicht von Muhammed erfunden sein kann; er muss sie also entlehnt haben und zwar, wie man mit einiger Sicherheit annehmen kann, einem jüdischen Midrasch. Dieser ist uns zwar nicht erhalten, aber er lässt sich meines Erachtens nach dem Koran wenigstens rekonstruieren.

Zu Grunde liegt, wie es scheint, die Tendenz, die Schuld der Israeliten an der schweren Sünde des Götzendienstes etwas herabzumindern. Dies geschah dadurch, dass man — wie so oft gegen alle Chronologie — zum Urheber des Abfalles einen Samaritaner machte. Bei dem zwischen Juden und Samaritanern herrschenden Hasse wäre dies ohne Weiteres erklärlich; ihre besondere Pointe erhält aber diese Erzählung dadurch, dass so der Kälberdienst von Šômrôn (Hosea 8, 5) gewissermaassen in jene Vorzeit projiciert wurde. Darnach würden wir also in dem سامرىّ, wie es ja auch eigentlich sprachlich am Nächsten liegt, wirklich einen Samaritaner zu sehen haben. —

4. Der Zauber der Fussspur.

Der Sâmirî, von Moses über sein Werk befragt, antwortet: „Ich sah, was sie nicht sahen, nahm eine Handvoll von der Fussspur des Boten und streute sie aus“ (Sure 20, 96). Unter dem Boten ist gewiss mit den muhammedanischen Exegeten, die hier wie in der Darstellung der Alexandersage noch authentische Erläuterungen Muhammeds oder der Genossen benutzten, der Engel Gabriel zu verstehen, der mit seinem Rosse den Propheten in die Lüfte entführt. Die Fussspur kann sich auf den Engel oder auf sein Thier beziehen. — Der Glaube an ihre zauberische Verwendung aber lässt sich, was in diesem Zusammenhange anscheinend noch nicht bemerkt ist, aus dem Altertume vielfach belegen. Für das klassische Altertum vgl. Philologus Bd. XLVIII, S. 467; für das indische Hillebrandt, Ritual litterat. S. 173; für die christliche Zeit Epiphanius, h. 53, 1. Vgl. dazu noch Sanhedrin 67ᵇ 15 „jene Frau, die eilte, um den Staub unter dem Fusse des Rabbi Ḥaninâ (zu zauberischen Zwecken) wegzunehmen“. (Auch die Verehrung der Fussspur von Heiligen — Revue archéol. Mai Juin 1893, Bd. XXI, p. 367 — hängt wohl damit zusammen.)

Eine arabische Pharmakopie des XIII. Jahrhunderts von abu 'l-Muna und die Quellen derselben.

Von

Moritz Steinschneider.

Abu 'l-Muna[1] *ibn abi Na'sr ibn 'Haffats al-Kuhin*[2]) (= Kohen), oder *al-Haruni* (Abkömmling Ahrons), *al-Attâr* (der Apotheker), *al-Israïli* in Kairo; über dessen Persönlichkeit ist trotz der Popularität seiner Schrift Nichts bekannt. Nach einer kürzeren oder längeren Überschrift derselben[3]) ist sie im Jahre 658 H. (begann 18. Dez. 1259) „verfasst für seinen Sohn"; an einen solchen richtet er in Kapitel 1 moralische Anweisungen, welche wohl auch durch den Missbrauch der Heilmittel zu Vergiftungen veranlasst sind; doch ist das und das Schlusskapitel vielleicht nur eine Fiktion.

Der vollständige Titel (Vorrede) ist: מנהאג̌ אלדכאן ודסרור אלאעיאן (Gebrauch oder Praxis der Apotheke und Norm der Vortrefflichen?), gedruckt Kairo 1287 und 1301 H. (1870, 12 und 171 enggedruckte Seiten zu 33 Zeilen — mir allein zugänglich — und 1883). Von MSS. sind mir bekannt: Bodl. 585, II, 171; Br. Mus. Suppl. 801, 802, Karsch. 10 (Add. V, 248), Cambr. 1123; Florenz Med. 230, Gotha 2005—7, Hamburg 129, München 833, Paris Slane 2993—96, Petersburg 232², Institut (Rosen) 182 Fragm., in Konstantinopel (H. Kh. VII. 66 n. 983, p. 160 n. 1761, p. 248 n. 946, p. 289 n. 1471, p. 433 n. 1523, p. 561 n. 996), Algier 1756, Khedive VI. 44 = Dsil Fihrist 31, also ungefähr 30 mss.; mein ms. 35 in hebräischen Lettern von Kapitel 18—24 defekt, bietet viele Weglassungen und Umstellungen; s. unten. — Eine angebliche hebräische Übersetzung: אבקת רוכל (מכל nach Hohel. 3, 6), ms. Esc. 23, B V (Wf. I, p. 15 n. 33 nach Bart. III, n. 543c nach einem Catal. ms.) und angeblich ms. Oppenheimer (vielleicht konfundiert mit Machir? vgl. ms. Bodl. Nb. 2382²)[4]) beruht wahrscheinlich auf Irrtum.

Die Zahl der mss., die Ehrentitel, welche dem Verfasser im Druck und in mss. beigelegt werden, der Gebrauch, den noch Abd al-Razzak (Kaschaf 1748, s. Leclerc's französische Übersetzung 1874, p. 380) von dem Buche macht, rechtfertigen den ausführlichen Artikel Leclerc's (II, 215—17), welcher das Werk als eines der

besten seiner Gattung, sowohl nach Inhalt (*le fonds*) als nach Form und Geist der Abfassung, und zum Schluss als „eines der kostbaren Monumente bezeichnet, welches die arabische Pharmacie uns hinterlassen hat.“

Die eigentliche Vorrede nach der in den mss. wechselnden Überschrift (s. Pertsch Katalog IV., 40) beginnt, wie auch H. Kh. angiebt: אלחמד ללה אלדי ליס בדי בדאיה. Der Verfasser beabsichtigt, einen Führer in der Kunst der Pharmakopie zu bieten, welche nach der Medicin die vornehmste (אשרף) Kunst sei. Er habe das Beste gesammelt aus den Antidotarien (אקראבדינאת = Graphidion, auch unser Werk wird als Ikrabadsin bezeichnet), welche zur Zeit benutzt werden, wie אלארשאד, אלמלכי, אלמנהאג, das Antidotarium des ibn al-Talmids und das דסתור; letzeres ist ohne Zweifel das Dastur al(bi-)Maristan (des Krankenhauses) von al-Sadid ibn Bajjan, welches er kurz vorher kritisiert hat, es sei mehr für Ärzte als für Pharmaceuten geeignet[5]); ich komme auf diese und andere Citate zurück. Er hat zusammengestellt, was die ihm bekannten Botaniker mitteilten, und was er selbst erfahren hat[6]).

Das Buch zerfällt in 25, hinter der Vorrede mit ihrem Inhalte angegebene Kapitel (arabisch und lateinisch bei Nicoll p. 155, französisch bei Lc.), wovon das 23. professionelle Anweisungen giebt. Alphabetisch geordnet sind mehrere Kapitel, welche für Wortbedeutungen leicht zu benutzen sind[7]). Das 2. Kapitel (Tränke) nimmt S. 5 bis 30, also $^1/_6$ des Ganzen ein. Im 1. und 23. Kapitel, zum Teil rhetorisch gehalten, werden auch Verse angeführt. Am Ende des Werkes verspricht der Verfasser eine Monographie über die allbekannten (אלמשהורה) einfachen Heilmittel, deren Beschaffenheit, Anwendung, Nutzen, Namenbedeutung, Succedanea u. s. w.; doch scheint über die Ausführung dieses Unternehmens Nichts bekannt zu sein.

Eine Notiz über die Citate des gedruckten Werkes, mit Benutzung meines unvollständigen (Kapitel 1—17 und 25) ms. 35, welches einige bessere Lesarten bietet, folgt unten als Anhang.

Quellen: Ich kenne keine jüdische vor Bartolocci, keine arabische vor H. Kh., s. IV, 131 unter medizinischen Schriften, VI, 602 („al-'Hadsik“ = *sagax*, aber „abu 'l-Munir“, noch schlechter VII, 911): Herb., deutsch unter Cohen II, 369, Menhadsch III, 377, mit richtigem Datum; Wolf I, III, n. 33: נגיד für נצר, = III, n. 543: „הביל מונה fil. Abhath“! III. 1335b: Kohen Attar; andere Entstellungen des Namens bei A. Haller, Bibl. Botan. (1771) I, 198, „Abulmaki“ ib. 201, ohne Quelle: „geschrieben vom Enkel Isa b. Abgar“. [Diese unrichtige Notiz gehört aber zu ms. Par. 1036; der Schreiber ist der mütterliche Bruder des Verfassers, Daud b. Nasr al-Agbari, und zwar 1422/3, nach Slane's Katalog p. 530 n. 2970, vgl. H. Kh. VI, 397, VII, 926; Wüstenfeld § 197, S. 109 versetzt ihn ans Ende des VI. Jahrhunderts H., ebenso Leclerc II, 48 mit dem offenbaren Schreibfehler: „Agrebi“, indem er den Kopisten

zu einem „descendant“ des Verfassers macht, also ohne Autopsie; Amoureux, Essai etc sur la Méd. des Arabes, p. 200, möchte Daud mit dem Juden messer David b. Leon identifizieren; vgl. auch Jew. Literature p. 22 n. 60.] Haller, Bibl. pract. I, 402 und 413: „abu Mona *Kucin*“. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte, hat auffälliger Weise weder Autor noch Schrift; der Platz wäre S. 132. — Jost, Gesch. VIII, 12; Carmoly, Hist. des médecins juifs, p. 59, versetzt „*Kouvin*“ nach Harran! Seine angebliche Quelle, „ms. Vat.“ ist wohl der handschriftliche Katalog des Escurial (bei Wolf III, p. 228), wie aus anderweitigen Citaten hervorgeht[8]). Diese Notiz hat Carmoly schon vergessen p. 67, wo „*Abou 'l-Manet* (so) *ben Nasser* (so)“ etc. ein Samaritaner, der zum Karaismus übertrat und 1235 (!) in Kairo starb (offenbar eine Konfusion mit Abraham, Sohn des Maimonides, vgl. unten Anm. 1): „Ce docteur se disait grand prêtre de la race d'Aaron, et offrait les sacrifices au temple samaritain d'Égypte“ etc. Die Quelle dieser Erfindungen ist Carmoly's „ms. 42“, das selber zu seinen Erfindungen gehört, welche nicht genug aufgedeckt werden können, weil sie noch immer Nachschreiber finden; Benjacob א n. 121; ZDMG. 30, 146, 47, 360 (374); Hebräische Bibliographie VIII, 139; Jeschurun, her. v. Kobak V, 186; Leclerc II, 215—17, dazu S. 237; Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur (1898) S. 492 n. 34, giebt die auffällige Notiz: „Auszug k. assa'adu etc. Bodl. Karsch. 111“, und findet im Datum bei H. Kh. einen Irrtum. Seine Notiz stammt aber aus Pusey p. 563, wo aus dem Bodl. ms. des H. Kh. angegeben wird, das Minhadj sei ein Compend. des سعادة von Zein al-Din etc., der 537 H. gestorben sei, was ja möglich wäre; als Autorität wird dort: „der (!) Damascener Arzt“ angegeben. Das Bodl. ms. des H. Kh., welches von Nicoll und Pusey benutzt ist, bietet aber nicht wenige Irrtümer; in Flügel's H. Kh. V, 94 n. 10184 ist das B. سعادة etc. ein anonymes Compendium in 4 اقوال. und „man sagt“ (قيل), es sei dem شفاء entnommen; das Bodl. ms. dieses Werkes ist ebenfalls anonym[9]); der Anfang lautet nach H. Kh. الحمد لله الذى خلق الانسان فى احسن تقويم; mit diesen Worten beginnt auch ein anonymes Antidotarium in hebräischen Lettern, ms. Berlin 2537, Verz. II, 106.

Anmerkungen.

[1]) Nicht „Menni“, noch unrichtiger Munir; denselben Beinamen führt Abraham, Sohn des Maimonides; ich vermute, das es „Vater des Samens“ bedeutet (Jew. Quart. Rev. XI, 141 n. 353 und p. 342): unrichtig ist „'Hâfidh“ im Art. Jüd. Litt. in Ersch. und Gr. § 22 A. 26, S. 144, vgl. p. 195. Index p. 5 lin. 2, האפּץ in Malter's hebräischer Übersetzung S. 296. Ob dieser Name (vgl. unten Anhang) dem hebr. חפץ (anderweitig arab. حفص) entspricht?

[2]) Nicht *Couvin. Curin.* s. oben unter Quellen.

[3]) Nicht in der Vorrede. wie nach Slane n. 2965. s. dagegen Pertsch l. c.

[4]) Zunz. Z. Gesch.. verzeichnet nur wenige mss. der Oppenheimschen Sammlung. welche nicht auffindbar sind. Meine Liste von solchen Titeln aus Wolf enthält im Buchstaben א allein mehr als 30.

[5]) Nicoll. p. 155 wird in Katalog Leyden III. 258 mit Unrecht bestritten; s. oben unter Quellen.

[6]) Er giebt sogar Mittel an. die er in eigener Krankheit angewendet hat: בנסיוני בעצמי. V. 42. XII. 82. — Von den „Geheimnissen der Kunst“ ist VI. 44. Z. 5 von unten die Rede. — Bei manchem Rezept giebt der Verfasser an. dass er nicht wisse. wem es beigelegt sei. — Von Hebräischem ist kaum die Rede: XIV. 90 heissen die Apostel hebräisch شلاحين, so im Druck. mein ms. f. 94 hat besser שליחים. und ebenso der *Muntakhab* f. 318 allerdings in hebräischen Lettern: XIV. 91 نقل البيرود, wörtlich im Muntakhab f. 320, aber hier „von der Hand ibn Bajan's“.

[7]) Das 15. Kapitel von den Ölen S. 93 ff. ist in meinem ms. fol. 100. nach den ersten קטב ebenso nach dem arabischen Alphabet geordnet. beginnend mit ארז. welches ich in der Ausgabe nicht finde: dann folgen 2 Absynthe. in der Ausgabe S. 95 und 97. auf f. 107: נד מן בטן אלבצלא, folgt Buchstabe Jod.

[8]) Derenbourg. Les Manuscrits arabes de l'Escurial p. XXVIII: in meinen Vorlesungen über hebräische Handschriftenkunde. S. 69. bezog ich irrtümlich diese Stelle auf die handschriftlichen Cataloge in Wien.

[9]) Als Anfang dieses ms. teilte mir Neubauer im April 1893 mit: الحمد لله .. هذا كتاب السعادة والاقبال مرتب على اربع اقوال: das ist also nur eine gereimte Überschrift. die jedoch die Identität des Buches beweist. In H. Kh. ed. Bûlak 1857 s. I S. 471 fehlt der betreffende Artikel.

Anhang.

Die Quellen. resp. Citate. des Minhadj sind nicht allein für dieses Werk selbst. sondern auch für die betr. arabische Litteratur von einigem Interesse. Ich habe das gedruckte Buch nicht eigentlich so durchgelesen und mit meinem ms. verglichen. dass mir durchaus Nichts von Belang entgangen sein dürfte: doch werden die nachfolgenden Aufzeichnungen genügen. um obige Bemerkungen zu rechtfertigen.

Eine wichtige Vorfrage ist die: ob die Citate überall als direkte anzusehen seien oder aus Mittelquellen. die nicht angegeben sind. fliessen. Die Sorgfalt. mit welcher der Verfasser seine Autoritäten unterscheidet und an einzelnen Stellen die Mittelquelle angiebt. gewährt uns doch keine Sicherheit für die Unmittelbarkeit

jeder Einzelheit oder für die Originalität aller Rezepte und Mittel. die ohne Autorität angeführt sind. Hingegen dürften die Citate aus späteren Autoren kaum einen Zweifel über direkte Benutzung zulassen. Eine Vergleichung älterer Antidotarien hätte mich weit über die Grenzen meiner Aufgabe geführt; aber abgesehen von ibn Sina (s. unter diesem) kommt hier ein jüngeres Werk in Betracht, welches mit dem unseren auffallende Berührungspunkte bietet und ohne Zweifel hier XII, 79 citiert wird, nämlich „Honein, aus אלמנתכב“ (das Ausgewählte, Auswahl), eine medizinische Encyklopädie, deren Verfasser bei H. Kh. VI, 164 Suleiman b. al-'Haffats. im hebräischen ms. Berlin 246 (Verz. II, 96 ff.) abu Man'sur al-Haruni heisst und nunmehr sicher als Karäer bezeichnet werden darf. Dieses Werk enthält als Fann VI ein Antidotarium, welches in seinen Citaten auffallendes Zusammentreffen mit dem Minhadj bietet, so dass die Frage entsteht, ob das einzige Citat in unserem Werke echt, also das *Muntakhab*, welches ich vermutungsweise dem Ende des XIV. Jahrhunderts zuwies, der 1. Hälfte des XIII. angehöre, da das Datum der Vorbemerkung des Minhadj unanfechtbar scheint, und durch das Citat unter Musa bestätigt wird. Die genaueren Angaben des Minhadj führen jedenfalls auf eine andere gemeinschaftliche Quelle, aber auch die Citate des Muntakhab reichen nicht über die Mitte des XIII. Jahrh.; diejenigen, denen ein ms. des Minhadj zu Gebote steht, bitte ich das Citat aus dem Muntakhab zu verifizieren (s. Nachtrag).

Aus älteren Quellen stammen wohl: Paulus [Aegineta] בולס XX, 120; Galen, Tr. XI der Simplicia VII, 71; Philon(ia) VI, 47 افلين, ms. f. 55 פירכן; Pythagoras XX, 120; Ptolemäus XII, 81, wo اصحاب الارشد falsch für الارماد (die Augenkrankheit), richtig ms. 85 b; Ikrabadsin des Sabur X und XI, 67, 70, auch nur Sabur, z. B. IX, 60; s. Virchow's Archiv XLII, 110; selbst Honein wird aus dem Maliki citiert V, 34, wie oben aus dem Muntakhab. Die Quelle für بخور الينبود, nämlich كتاب وقوف الكواكب XV, 99, ist unzweifelhaft identisch mit كتاب الوقوفات للكواكب bei H. Kh. V, 170, ein Buch über Zauberei oder Magie, nach der Methode der Griechen, wofür also hier ein terminus ad quem geboten ist. Die an Namen geknüpften Heilmittel zu verfolgen ist mir nicht möglich, z. B. XIII, 87 قحطبية von ibn قحط, ms. f. 93 כאין! ib. S. 88 حنيكية von حنيكي, ms. ib. חניך, was ich fast für חנין Honein gehalten hatte.

Ich gebe nunmehr eine alphabetische Liste der arabischen Autoren ohne Unterschied mit einigen Nachweisungen.

Ala, abu'l-, s. Zohr.

[Ali b. Abbas], dessen الملكي unzählige Male ohne Autornamen, wie im Vorwort citiert ist.

Amin al-Din Khidhr al-Djara'hi الجرحى, der Chirurg, ein Freund (المولى الاخ) des Schreibers, von welchem der Verfasser Etwas auf dem Deckel oder dergleichen (?ظهر على, öfter angewendet) des „Dastur“ fand, XIV, 92. Khidhr kommt als Namen von Juden des Orients vor, wahrscheinlich für das hebräische Elia: s. Jew. Qu. Rev. XIII, 468 n. 288a.

Au'had al-Zaman, V, 39, ist ohne Zweifel der jüdische Renegat *Hibat Allah ibn Malka*, im Dienste des Khalifen Mustandjid (reg. 1160—70), über welchen ein besonderer Artikel in meiner Jüd.-arab. Litt.; hier genüge eine Verweisung auf Jew. Qu. Rev. XIII, 93, wo S. 94 noch ein ms. des المعتبر in Oxford erwähnt ist, wie bei Wüstenfeld, Ärzte n. 177; ich sehe, dass Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt. 460, n. 9 dieses ms. weglässt, obwohl auch bei Pusey II, 560b und Index p. 682: Hebatallah, Logica, (daher in meinem Alfarabi S. 10); allein nach II, 585 hat der Verfasser Ali vulg. „al-Said“ [سيّد] al-Scharif das Buch für seinen Sohn verfasst. Im Index p. 670 „Ali Abulbarakat (!) vulg. al-Said“ etc.! Ich zweifle nicht, dass das ms. eine Schrift von Zein al-Din Ali al-Djordjani enthalte, vgl. Index Bodl. II, 671 und H. Kh. VII, 1255 n. 9436, wo gegen 80 Stellen angegeben sind, die ich nicht aufsuchen mag.

Das Mittel des Au'had heisst hier البرشعثا, wie bei O'seibia II, 280; Nicoll II, 560b vorl. Z. hat irrtümlich برسغينا استقصى, indem er das folgende Wort zum Titel zog; Wüstenfeld, S. 99 übergeht die Abhandlung vollständig, Leclerc II, 31 macht zwei Abhandlungen über Mittel eigener Erfindung summarisch ab. Was bedeutet das Wort? Meine schüchterne Vermutung, dass es aramäisch sei (also wohl der Zeit angehöre, wo der Erfinder Jude war?), findet hier eine unzweifelhafte Bestätigung in den Worten: „der Sinn ist برء ساعة (mein ms. f. 48b ברו סאעתה) ... es ist erwähnt in der Abhandlung, welche demselben gewidmet ist“ (الموضوعة له). „Die Heilung der (zur) Stunde“, oder sofortige, ist Gegenstand älterer Abhandlungen; in ms. Gotha 108[3] (Pertsch I, 194) wird eine solche dem Hippokrates beigelegt; über eine solche von Razi s. ZDMG. 47, 360, auch in Berlin 6343 (Ahlwardt V, 587), Paris u. And., s. Nachtrag; angeführt bei Azraki (Pertsch II, 483 n. 1944), ein Auszug (daselbst IV, 67 n. 2033); vgl. auch برء يومه in unserem Werke XIII, 83; برء الساعة von Muhammed b. Zakkaria al-An'sari ms. Constantinopel 4082, Catal. ed. 1300 (1882/3) p. 198.

Bajan, ibn, d. i. *Sadid al-Din abu'l-Fadhl Da'ud ibn abi'l-Bajan Suleiman b. abi'l-Faradj Israïl b. abi'l-Tajjib Suleiman*

b. Mubarak, ein Karait. Schüler des al-Nakid, gest. 1188/9, weshalb ich das Geburtsjahr 556 (1161) der Lesart 566 (1170/1) vorzog (Hebr. Bibliographie XIII, 61, so auch Brockelmann 491, s. O'seibia II, 118, Lecl. II, 218, Hebr. Bibliographie XV, 129, Jew. Qu. Rev. XIII, 103), war zur Zeit O'seibia's am Nosocomium in Kairo, verfasste ein Antidotarium betitelt *Dastur*, auch *Dastur al-(Bi-) maristan*, weil es die in den Nosocomien üblichen Rezepte sammelte. Dieses in der Vorrede charakterisierte Werk wird dort als eine der Hauptquellen genannt und ist in der That unzählige Male mit kurzem oder vollem Titel citirt. Aber auch andere Rezepte von der Hand (من خطّ) des ibn Bajan standen dem Verfasser zur Verfügung, und er bemerkt öfter ausdrücklich, dass sie nicht dem Dastur entnommen, oder nicht in demselben erwähnt sind, z. B. II, 13 (der Vermerk fehlt in ms. f. 17[b]), VII, 51 (für den Kadhi *Bahâ al-Din*), IX, 72, XIV, 91 (für den Kadhi, ohne Namen!) XVII, 105.

Dakhwar, ibn al-[*Muhadsdsab al-Din* etc., starb 1250, s. die Citate in ZDMG. 50, 382, wonach Brockelmann S. 491, n. 30 zu ergänzen ist]: نقلته من IX, 61.

Dhija *al-Din ibn al-Fukahani*? der Kadhi, gab Aufschluss über das griechische قوتايا bei Galen X, 64, ms. 66[b] אלתקאיי; über قتحطبة XIII, 87, ms. 93 אלפקאיי; Sujuti, nom.-rel. p. 198, hat nur الفقاعى „der mit فقاع handelt", wie Freytag, Lex. III, 364. Wenn Leclerc II, 216 von direkten Mitteilungen *ibn Beithar*'s spricht, so kann das nur auf Identifikation mit diesem Kadhi beruhen?

Djamal *al-Din al-Razi*, von dessen Hand Verf. kopierte VII, 51.

Djami, (جميع; die Diminutivform *Djumai'* bei Brockelmann S. 489 n. 22 ist schwerlich voranzustellen; abu'l Ma'karim in ms. Gotha ist wohl nur eine falsche Lesart für عشائر), Hibat Allah (hebr. Natanel), Leibarzt Saladin's (s. vorläufig Jew. Qu. Rev. XIII, 103), ist der Verfasser des in der Vorrede und im Buche sehr häufig genannten الارشاد, z. B. II, 12; II, 17; املى ولى الدولة.

Djazla, *ibn*, *abu Ali*, gest. in Bagdad (Brockelmann 485 n. 2), dessen منهج in der Vorrede ohne Autornamen, mit demselben z. B. II, 14, V, 41, VIII, 57, citiert wird.

Djazzar, gewöhnlich Djezzar, *abu Djaafar*, ibn al-, Schüler des Isak Israeli (starb um 1004, siehe Die hebr. Übersetz. 449, vgl. Brockelmann S. 238 n. 22), wird II, 22 citiert? s. unter Razi.

Fat'h *al-Din ibn al-'Hawafir* Kadhi, nach ms. Paris, Suppl. 1034 (Slane 3007), bei Leclerc II, 220 und H. Kh. VI, 298 n. 13572, (VII, 1074 n. 2772) *Ahmed abu'l-Abbas b. Djamal al-Din Othman* etc. al-Keisi (القيسى), Verfasser einer Augenheilkunde نتيجة الافكار فى الكحل für al-Malik al-Sali'h Nadjm al-Din (gest. 1249), Sohn des Malik al-Kamil, (Oseibia II, 119, fehlt bei Brockelmann S. 491, bei Hammer VII, 556 n. 8137 nur der Vater), also ein vermutlich älterer Zeitgenosse unseres Autors, dessen Rezept von Sauerhonig für einen Ra'ïs II, 8; seine Note (تعليق) oder von ihm diktiert نقلت من لفظه II, 16, oder von seiner Hand II, 23 4, 26, 28, VI, 49, VIII, 50, IX, 61 (er verordnet dem Verfasser), XII, 82, XIII, 87 (نقلت), XV, 99 aus dem مجلس, wohl hier eine persönliche Unterhaltung, XIX, 111 zweimal.

Is'hak, *abu, al-Andalusi*, ein Arzt, der nach Ägypten kam, und von welchem der Verfasser das Rezept eines Sauerhonigs kopierte; er wohnte im دار الحديث الكاملية. Mein ms. 12[b] springt aber von der Überschrift zum Rezept, welches die Ausgabe S. 10 aus dem Dastur des ibn Bajan mitteilt, ohne dass die Lücke merklich ist.

Ishak b. *Imran* (nicht Amran), der bekannte, um 900 gestorbene Arzt (Virchow's Archiv Bd. 86 n. 103), dessen تدبير VII, 48 wahrscheinlich aus einer Mittelquelle, vielleicht aus ibn al-Djazzar stammt.

Izz al-Din *b. Abd al-Salam*, mit der Eulogie رحمه الله, welchen Scheikh der Verfasser behandelte (II, 24), ist sicher nicht der Prediger Izz al-Din Abd al-Salam etc., gest. 1279/80 nach H. Kh. II, 385 n. 3448; das Wort „Ben" in Klammer, das. V, 200 n. 10659, ist wohl richtig unbeachtet im Index VII, 1106 n. 4659.

al-Kalanisi, dessen Ikrabadsin IX, 63 als Quelle angeführt wird, ist *Badr al-Din Muhammed* u. s. w. *al-Samarkandi*, um 600 H.; Oseibia II, 3, Wüstenfeld n. 196, „Babebeki" bei Hammer VII, 506 n. 8086; wo: „fehlt bei Wüstenfeld"! Hebr. Bibliographie XIV, 40 (ob bei Narboni), bei Ahlwardt n. 6438 ohne Zeitangabe, Brockelmann S. 489 n. 23.

al-Kindi (الكندى) V, 37, wohl mittelbar citiert, ist der alte berühmte Philosoph und Arzt, der bei H. Kh. nicht bloss im Index n. 9191, sondern umgestellt n. 3929 (Die hebr. Übersetzungen S. 562, wo die Quellen über ihn); unter Kindi p. 1132 n. 4972 waren noch anzuführen: Ahmed 881, Eusthatius 2535 (irrtümlich

المنتحى für والمنتحى). Imad ed-Din 3843, abu Muhammed 6250, Musanni 6534.

Makarim b. 'Sagir, von welchem der Verfasser ein Rezept kopierte (نقلته عن) VII, 53, dürfte ein zeitgenössischer Jude sein: ich habe die arab. Namen abu'l-Mak. und M. mehrfach nachgewiesen (Jew. Quart. Rev. XI, 138 n. 339 und im Supplem. XII, 197, XIII, 470 n. 339). Der Namen 'Sagir kommt bei Karaiten jener Zeit vor; s. auch unten al-Raschid.

Masaweih, *Ju'hanna* VI, 47, wahrscheinlich ibn M. XX, 117, kann auch direkt citiert sein.

ibn Minhâl (? XIV, 89, auch ms. f. 94 מנהאל), der ein Rezept mitgeteilt hatte, aber mit رحمه الله als verstorben bezeichnet wird.

ibn al-Mudawwar ist ohne Zweifel der in Kairo 880 H. (beg. 14. April 1184) 83 Jahre alt gestorbene Karait *abu l-Bajan*, genannt *Sadid* (*al-Din*) — vielleicht Vater des oben genannten ibn (abi'l) Bajan? Oseibia II, 115 (die Varianten des Münchener ms., wonach der Artikel in der Hebr. Bibliographie XII, 130 [dazu XV, 130] abgedruckt ist, sind nicht in den „Lesarten" S. 48 benutzt); Hammer VII, 520 n. 810^b; Rosen, Katal. p. 99; Leclerc II, 55 erwähnt nur „Erfahrungen" (مجرّبات) dieses Arztes. — Anführungen sind sehr häufig, z. B. II, 20, 21 (ein Mittel, das in Bagdad gebraucht wird, s. auch unter Razi) 31; III, 32, IV, 32, V, 40, VI, 47 Z. 1, IX, 62 (3 mal), X, 66, XII, 82, XIII, 87, XVIII, 108 (منذر als Druckfehler anzusehen lag nahe genug, meine Vermutung bestätigt die wörtliche Parallele im Muntakhab, s. meinen Katal. Berlin II, S. 98). Einige Male heisst es قيل انه „man sagt, es sei von . . ." z. B. II, S. 20 الفطام, mein ms. f. 27^b hat aber קיל אנה מן כתאב אבן אלמדור בין כנאש, aus „Pandekten (?), man sagt, es sei aus der Schrift des etc."; die Pandekten sind mir aber verdächtig: IX, 62 Z. 7 v. u. ist من كناس (so) offenbar Druckfehler für كتاب, mein ms. f. 65 hat auch richtig כתאב, derselbe Druckfehler wird auch unter Razi bemerkt werden; demnach ist auch כנאש wahrscheinlich aus einem Schreibfehler كناس für كتاب entstanden.

Musa b. Meimun al-Magrabi, betitelt al-Ra'ïs, dessen Enkel Da'ud dem Verfasser ein Rezept von der Hand des Musa kopierte. Diese Stelle habe ich aus dem Ende meines ms. in dies. Ztschr. 47, 360 mitgeteilt: ich fand sie jetzt in der Ausgabe V, 41 mit einem wichtigen Druckfehler: ولده mit Wegfall des vorangehenden ولد.

David, ein bekannter Enkel des Maimonides, geb. 1212, lebte sicher noch 1286, starb wahrscheinlich erst 1300 (s. Brann, Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judenth. 1900 S. 17, wozu S. 131 ein Nachtrag erscheint). Maimonides hatte keinen Sohn David. Abraham, Vater David's, starb im Dezember 1237, folglich ist der als *Ra'is* bezeichnete Sohn nicht früher so bezeichnet worden.

ibn Ra'hmun V, 35, ist wahrscheinlich *Salama b. Mubarak ibn R.* bei Oseibia II, 106, s. das Weitere in ZDMG. 31, 738, wozu Wolf, Bibl. Hebr. IV, 746 n. 166 aus Abulfaragius.

al-Raschid *b. Sagir* XIII, 87, ob ein Bruder des Makarim? Al-R. ist wohl so viel als *Raschid al-Din.*

al-Razi, fast immer ohne irgend eine nähere Bestimmung, ist wohl überall der berühmte *abu Bekr Muhammed*, wahrscheinlich gestorben 932 oder 923 (zu Brockelmann S. 233 siehe ZDMG. 47, 359 ff., vgl. oben unter Au'had). Die Citate dürften teils direkte sein, obwohl sich Paralellen im Muntakhab finden (s. unten). Ich verzeichne zuerst Citate mit besonderen Titeln. II, 2 vorl. Z. aus den تجارب des ibn al-Mudawwar, welcher erwähnt, dass es aus dem اقرابذين des R. sei; V Ende, S. 42 einfach aus dem Ikrabadsin — Aus dem Buche betitelt لمن لم يحضره (ال)طبيب (für denjenigen, dem kein Arzt zu Gebote steht) II, 12 und 22, letzteres identisch und aus derselben Quelle im Muntakhab (nachzutragen im Verz. Berl. HSS. II, 97): رأيت مكتوبا ذكر انه تأليف, fortfahrend في كتاب ابى بكر . . . صنفه لمن لم ابى جعفر بن الجزار, ms. f. 62[b] וזכר אנה . . . אבן אלגזאר! Razi kann unmöglich eine Komposition oder ein Buch des ibn al-Djazzar (s. d.) citieren, also muss ذكر passiv oder unpersönlich eine andere Ansicht über den Urheber angeben? من كناش الرازى لمن لم الخ IX, 63 muss natürlich كتاب heissen, wie oben unter Mudawwar; ms. f. 65[b] hat nur ללראזי ohne Titel. — من المنصورى XV, 94, nach ms. f. 107 hat der Verfasser es von der Hand des Fat'h al-Din (s. d.) abgeschrieben, ob aus einer Kopie des Man'suri? — Aus dem Buche des Razi في الابدال, über Succedanea, XX, 116. — Von sonstigen Citaten notiere ich نقلت من الرازى IX, 62 und مجرب الرازى XI, 67.

ibn Ridhwan, dem ein Rezept beigelegt wird (المنسوب) XIII, 87, ist der bekannte *Ali*, gest. 1068, wie ich längst nachgewiesen, nicht 1061, wie zuerst bei Brockelmann S. 484.

ibn Roschd (Averroes), aus dem Buche (Kulliat?) II, 9. Leclerc führt dieses (nicht näher angegebene) Citat als Beweis auf, dass Av. im Orient bekannt war, vergisst aber, dass ein so vereinzeltes medizinisches Citat wertlos ist, besonders bei einem jüdischen Autor.

ibn Serapion V, 39 wird aus dem Irschad citiert X, 67.

ibn Sina (*Avicenna*) wird auffallend wenig citiert, z. B. IX, 61, XVII, 101 und 105 كتبه للقاضى. Es dürfte aber Manches indirekt aus dem „Kanon" Gemeingut geworden sein. Da die Öle im ms. Kap. XVIII alphabetisch geordnet sind, so habe ich daselbst mit Leichtigkeit einige Artikel im Kanon V, Tr. 10 nach der hebr. Übersetzung, wo sie gezählt sind, wesentlich oder wörtlich identisch finden können, z. B. القسط S. 93 Z. 7 v. u., Kanon n. 15; حسكى S. 95, Kanon n. 10; شبث S. 97, n. 8; زعفران S. 99, Kanon n. 30.

Talmids, ibn, al-, dessen اقرابذين in der Vorrede unter den Hauptquellen und im Buche öfter genannt ist, starb 1164; s. die Citate in ZDMG. 50, 409. Brockelmann S. 487 n. 18 schreibt Tilmid. Dieser christliche Name ist das hebr. תַּלְמִיד (Schüler, Apostel) und findet sich auch تلميذ für تلميذ (Freytag IV, 125, vgl. I, 197): man wird wohl bei diesem Namen, der vielleicht ursprünglich syrisch war, das *a* beibehalten dürfen.

ibn Timmam, *abu'l-Ma'âli*, II, 16. Diese Anführung ist in mehrfacher Beziehung von Interesse. Der betreffende Artikel beginnt: (شراب المدبر الكافورى) ذكر ناقله انه نقله من خط ابن تمام الطبيب ماء عندى (!) منزوع الرغوة وماء ورد بلدى وماء سفرجل; für das hier sinnlose عندى hat mein ms. הנדבא ק' בעד נזע רגותה — allerdings am Rande nachgetragen; dann מא ראזיאנג מנזוע אלרגוה; im Muntakhab f. 309 ע' בן תמאם מא הנדבא מרוק מנזוע אלרגוה ק' דרהם מא שמאר מנזוע אלרגוה, dann erst ומא ורד בלדי u. s. w.; das ms. stimmt also mit einer geringen Variante besser als die Ausgabe zum Munt.: im Wesentlichen stimmen alle 3, bis auf Unbedeutendes sogar wörtlich, bis zum Schluss, wozu der Minhadj noch bemerkt: وذكر ان هذه النسخة من دستور الشيخ ابى المعالى بن تمام وفى تركيبه الخ.

Ibn Timmam (das Taschdid hat das überhaupt sorgfältig geschriebene ms. des Muntakhab) *abu'l-Ma'ali b. Hibat Allah* nennt Oseibia (II, 110, nach 2 mss. in Hebr. Bibliogr. XVI, 10, Hammer VII, 555 n. 8132, Leclerc II, 57; vgl. Jew. Qu. Rev. XII, 198

n. 362b. XIII, 470 n. 362b) einen kenntnisreichen geschickten Leibarzt des Saladin und dessen Bruders al-Malik (gest. 1218), Verfasser von تعاليق und مجرّبات, wohl Sachbezeichnungen: Noten und Erfahrungen; دستور in unserer Quelle ist wohl ebenfalls allgemein zu fassen: Formularium? — Fraglich ist die Identität mit abu'l-Ma'âli, dem Secretär der Mutter des Malik al-Afdhal, welcher mit Maimonides doppelt verschwägert war, und dessen Sohn Josef bei Kaufmann (Pertsch, Katalog V, 46), ungenau selbst als abu'l-Ma'ali bezeichnet wird; vgl. die hebr. Übersetzungen des Mittelalters S. 766.

Zohr oder Zuhr, *abu'l-'Alâ*, XI, 27, XIII, 85, der bekannte spanische Arzt, s. Virchow's Archiv Bd. 57 (Anh. zu Maimonides, Gifte, S. 109, Hebr. Bibliographie XIV, 40, XX, 99; Brockelmann, S. 486 n. 13), wo das Kompendium des Jahja . . . al-Karmani (762—833 H.) ms. Khedive VII, 291 n. 13 nachzutragen ist.

Nachtrag (Oktober 1901).

Zu S. 78. Das Todesjahr 695 H. (beg. 10. Nov. 1295) in ms. Bodl. 2139 (ZDMG. 47, 373) ist nicht mit Sicherheit auf den Verfasser des Muntakhab zu beziehen. Die in letzterem citierte תרכבה ist sicherlich nicht die des Daud al-Antaki (ZDMG. 47, 375), vielleicht die des abul-'Alâ ibn Zohr?

Zu S. 79 Z. 7 v. u. s. Brockelmann S. 234 n. 9. Vgl. auch غنية اللبيب حيث لا يوجد الطبيب von Schams al-Din . . . al-An'sari, (gest. 749 H.), ms. Khedive VII, 184 n. 4.

Zu S. 80 Z. 7 vgl. دستور nach der Methode der ägyptischen Ärzte „aus dem Ikrabadsin", ms. Khedive VII, 184 n. 5.

Zu S. 82 Z. 7 vgl. Salomo b. Mubarak b. צגיר, Verfasser eines תיסיר oder תפסיר ms. Petersburg, s. Harkavy in Stade's Zeitschr. 1881 S. 158, und David al-Hiti, ed. Margoliouth, in Jew. Quart. Rev. IX, 448.

Daselbst: ibn al-Mudawwar, ob identisch mit Meborach ha-Kohen (nach 1191), ms. Bodl. Neub. 1225? s. Jew. Quart. Rev. XI, 314.

———

Eine neuarabische Posse aus Damascus.

Von

Enno Littmann.

Auf S. 1 meiner *Arabischen Schattenspiele*, Berlin 1901, habe ich darauf hingewiesen, dass ich im Oktober 1899 die Vorstellungen einer Damascener Schauspielertruppe, die sich تياترو عثمانلى nannte, in Beirut besucht und dass ich das zwanzig Possen enthaltende Theatermanuskript von dem Spassmacher der Gesellschaft erworben habe. Die Aufführungen begannen, wie sich aus dem dort mitgeteilten Theaterzettel ergiebt, gewöhnlich mit einer Pantomime; dann folgten Gesänge und Tänze [1]), zum Schluss eine Posse (كوميديه). In der Posse drehte sich gewöhnlich Alles um die Person des Spassmachers, der hier Kâmil genannt wird. Jacob hat in seiner Brochüre *Die Türkische Volkslitteratur*, Berlin 1901, auf S. 40 ff. ausgeführt, dass Kavuklu, die lustige Person des türkischen Volksschauspiels, höchstwahrscheinlich direkt auf Karagöz, den Narren des türkischen Schattenspiels, zurückgeht. Genau so wird sich, aber wohl unabhängig von dem türkischen Theater, der Prozess hier abgespielt haben. Kâmil zeigt fast alle die Charaktereigenschaften, die der Narr des Schatten- und Puppenspiels hat. Doch scheint das Ganze, wenigstens auf der mir bekannten Bühne, ein wenig verfeinert zu sein: der dem Karagöz meistens eigene *dabbûs* fehlt selbstverständlich, da Personen, nicht Figuren auftreten. Freilich sah ich unter den Zuschauern im „Osmanischen Theater“ Offiziere und Maultiertreiber, vornehm gekleidete Grosskaufleute und Lastträger nebeneinander sitzen; aber die Kinder, die beim Schattentheater so oft den grössten Teil der Zuschauer bilden (man vergleiche unser Kasper-Theater), fehlten hier fast gänzlich. Dass jedoch auch das Schattentheater in besserer Gesellschaft sich nach dieser richtet, hat Jacob verschiedentlich nachgewiesen. Auf die Beziehungen zwischen Kâmil und Karagöz brauche ich hier nicht weiter einzugehen; sie ergeben sich direkt aus der Lektüre des Stückes. Die anderen im Volksschauspiele auftretenden Personen

1) Wie gewöhnlich war auch hier die Tänzerin (Sitt Victoria Hanum) eine Jüdin.

hoffe ich bei einer Herausgabe bezw. Übersetzung oder Inhaltsangabe der übrigen Possen näher skizzieren zu können. Die häufige Wiederholung derselben Scenen ist ein Moment der Komik, worauf ich in der Einleitung zu den *Arab. Schattenspielen* hingewiesen habe; dabei habe ich vergessen, zu erwähnen, dass doch auch bei den immer wiederkehrenden Prügelscenen im Kasper-Theater etwas Ähnliches vorliegt.

Den Text gebe ich genau nach meinem Manuskripte; nur das Wort بلاد, das als بلاد geschrieben war, habe ich in seiner gewöhnlichen Schreibung belassen. Als ein, natürlich rein persönlicher Versuch, die gesprochene neuarabische Sprache syrischen Dialekts schriftlich zu fixieren, ist das ganze Manuskript nicht uninteressant; allerdings ist der Schreiber meiner Handschrift nicht so systematisch und genau verfahren wie der Herausgeber der قصة عال und anderer Dialektproben. Auf fast derselben Höhe wie die letzteren steht auch das etwa 400 Seiten umfassende arabisch geschriebene Manuskript meiner Märchensammlung aus Jerusalem. Von syrischen Arabern habe ich manchmal den Wunsch äussern hören, eine der gesprochenen Sprache nicht so fern stehende Schriftsprache zu besitzen; und in verschiedenen Familien besteht bereits die Sitte, Briefe in der Umgangssprache zu schreiben. Allerdings enthalten die Texte der Possen noch eine Reihe von Worten des Schriftarabischen, namentlich da, wo die Personen des Stückes nicht selbst reden. Verschiedene Schreibfehler habe ich in den Anmerkungen verbessert. Die Hand des Schreibers ist ausserdem recht undeutlich, so dass die Lesung vielfach mit Schwierigkeiten verknüpft war; im Allgemeinen hoffe ich zum richtigen Verständnis durchgedrungen zu sein. Bei dem üblichen Verfahren, die Feminin-endung nur im stat. constr. ة zu schreiben, sonst einfach ه, ist meine Handschrift konsequent gewesen; dagegen bei den Punkten im finalen ى nicht. Gelehrt wird, dass bei der Aussprache als *î* oder *ai* die Punkte stehen müssen (dann also ي), und dass sie nur bei der Aussprache als *a* (Elif maqṣûra) fehlen dürfen. Ich habe mich hier ganz nach dem MS. gerichtet.

Herrn Professor Dr. H. Stumme in Leipzig bin ich für seine Freundlichkeit, mit der er mir die gesamte Korrektur abgenommen hat, zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

الفصل الرابع عشر من الفصول النزهيه المضحكه وهو فصل لوكندة باريز وهو مركب من خمسة اشخاص كامل ورفيقه واللوكندهجيه واثنين صناع يرفع الستار عن المرسح موضوع به طاولة ابل وعليه صحون وكبيات وقدحات[1] ماء وبشاكير وشوكات ومعالق ترتيب اللوكنده وعلي الباب تلفون وكراسى يدخل كامل ورفيقه

الرفيق — لحقنى لحقنى ما بقينا الا نوصل

كامل — الي متى تقوللى وصلنا وانا وجعتنى رجليه

الرفيق — العمي بقلبك صارلك راغب[2] بالشمندفير سته وثلاثون ساعه مالك[3] تتعب (ويدخلو)

الرفيق — ها وهذه لوكندة باريز المشهوره

كامل — (يصير يتأمل يمين وشمال ويقول) هذه اللوكنده (وحالاً يقيم صحن وبشكر وبعض معالق ويوضعهم بعبه)

الرفيق — شو هذا كامل انت جاي ترزلنا فى بلاد الناس هذه باريز بلاد حريه وامنيه حط الذهب بالارض ما احد يصطعه[4]

كامل — صحيح هذه مثل بلدنا

الرفيق — شلون بلدكم

كامل — انحن بلدنا صواري المرا دب بالسوق مكومين ما احد يصطعهم[4]

الرفيق — تضرب على هلحكي

كامل — يا اخى هي اللوكنده

الرفيق — لكن[5] ما لك شايف

كامل — ولاقى[6] ما فيها احد انا جوعان

الرفيق — اصبر حتى نشوف هلبنه الآن يحضر احد (ثم يلتفت وهذا التلفون

1) Im MS. eher مدقات; die in den Text gesetzte Lesung wird durch den Zusammenhang erfordert, ist aber auch grammatisch ungewöhnlich.

2) So MS.; l. را دب. 3) MS. undeutlich, scheint ملك oder حلك zu haben.

4) Zu سطح. 5) = *lakân*? 6) So MS.; ist وَلَاتَى oder etwa وَاللّٰهِ gemeint?

Das vierzehnte Stück von den lustigen und scherzhaften Stücken, das ist das Stück

Das Pariser Hotel.

Es enthält fünf Personen: Kâmil — seinen Freund — die Hotelwirtin — zwei (Hotel)bedienstete.

Der Vorhang geht auf und es zeigt sich eine Bühne, auf der sich ein Esstisch befindet mit Tellern, Gläsern und Bechern mit Wasser, Servietten, Gabeln und Löffeln, so, wie ein Hotel eingerichtet ist; an der Thür eine elektrische Klingel (*telefûn*); Stühle. Kâmil und sein Freund treten auf.

Der Freund: Folge mir, folge mir! Wir sind da.

Kâmil: Wie lange willst du mir noch sagen „wir sind angekommen", während mir meine Füsse [so] weh thun?

Fr.: Blindheit in dein Herz! Du hast 36 Stunden auf dem *chemin-de-fer* gefahren; was wirst du da müde?

(Sie treten ein.)

Fr.: Sieh! Das ist also das berühmte Pariser Hotel!

K. (wendet sich nach rechts und links und sagt): Dies ist das Hotel! (Und sofort nimmt er einen Teller, eine Serviette und ein paar Löffel und steckt sie in seine Brusttasche).

Fr.: Was ist das, Kâmil? Du wirst uns im Lande der [freien] Leute in schlechten Ruf bringen. Dies ist Paris, eine Stadt der Freiheit und Sicherheit. Lege das Gold auf die Erde, [und] Keiner rührt es an.

K.: Richtig, diese ist wie unsere Stadt.

Fr.: Wie ist [Das mit] eure[r] Stadt?

K.: In unserer Stadt sind Schiffsmaste auf der Strasse aufgeschichtet, [und] Keiner rührt sie an.

Fr.: Du kriegst Prügel für solches Gerede.

K.: Bruder, da ist das Hotel.

Fr.: Kannst du denn nicht sehen?

K.: Gar Nichts(?), hier giebt es Niemanden! Ich bin hungrig.

Fr.: Warte, wir werden sehen! Bestimmt kommt jetzt Jemand. (Darauf wendet er sich um und sagt:) Und dies ist die elektrische Klingel (*telefûn*)!

كامل ــ ما بدنا فول

الرفيق ــ ليس فول تلفون تلفون

كامل ــ ايش التلفون

الرفيق ــ هذا بتوضع اصبعك علي نقطه من هذه النقط يحضر احد من جوه (ثم ان الرفيق يضع اصبعه علي نقطه يحضر واحد صانع وبيده فرشايه ويصير يفرشي كندرة واحد بعد واحد

كامل ــ (يبهت برفيقه ويقول له) انحن جيين نأكل والا جيين نفرشي كنادر انا خورة[1] كثير

الرفيق ــ ولك اسكت يا حمار هذا محل علي فرنكي هاذا النصافه مالك شايف بلاط الرخام

كامل ــ دام[2] صحيح يا الله اوضع يدك بدنا نأكل (ثم يضع يده الرفيق علي نقطه اخره يحضر واحد اخر ومعه فرشايه ويصير يمسح لهم البلطويات

كامل ــ (يبقى حيران ويقول) انحن الليله راحين نأكل مسح فراشي

الرفيق ــ ولك عص هذا من شان حتى تروح الغبره حيث جيين من سفر (ثم)

كامل ــ (يقول) صحيح الأن انا بدي اوضع اصبعي (ثم يضع اصبعه علي نقطه واذا بالمدام صاحبت[3] اللوكنده تطلع)

كامل ــ هي شفت انا شو طلعلي مرحبا

اللوكندهجيه ــ كوز فالي مرخبا

كامل ــ العمي هي ما بتعرف بالعربي

الرفيق ــ فهمها طيب

كامل ــ شو بدنا نأكل

---

1) l. خَوّرت. 2) So am Ehesten zu lesen. 3) l. صاحبة.

K.: Wir wollen keine Saubohnen (*fûl*).

Fr.: Nicht *fûl*, [sondern] *telefûn*, *telefûn*!

K.: Was ist das *telefûn*?

Fr.: Das ist: wenn du deinen Finger auf einen Knopf von diesen Knöpfen legst, da kommt Einer von drinnen. (Darauf legt der Freund seinen Finger auf einen Knopf, es erscheint ein Bediensteter mit einer Bürste in der Hand und bürstet Einem nach dem Andern die Schuhe ab.)

K. (erstaunt über seinen Freund und sagt zu ihm): Sind wir gekommen um zu essen, oder um uns die Schuhe bürsten zu lassen? Ich bin ganz ausgehungert.

Fr.: He du, schweig, du Esel! Dies ist ein Ort alla franca. So [verlangt's] die Reinlichkeit. Siehst du nicht das Marmorpflaster?

K.: Es bleibe wahr (?). Los, leg deine Hand auf [einen Knopf], wir wollen essen. (Darauf legt der Freund seine Hand auf einen andern Knopf, es erscheint ein anderer [Bediensteter] mit einer Bürste in der Hand und bürstet ihnen die Paletots ab.)

K. (steht verwundert da und sagt): Wir kriegen heute Abend [wohl das] Abbürsten zu essen.

Fr.: He du, pst! Das [geschieht], damit der Staub heruntergeht, da wir von der Reise kommen.

K. (sagt darauf): Richtig! Jetzt will ich meinen Finger [auf den Knopf] legen. (Dann legt er seinen Finger auf einen Knopf; da kommt die Madame, die Besitzerin des Hotels, heraus).

K.: Da, siehst du, was für m i c h herausgekommen ist! Willkommen!

Wirtin: Cosa vuole [1])? Willkommen.

K.: Blindheit [in ihr Herz]! Die kann ja kein Arabisch!

Fr.: Gieb es ihr gut zu verstehen!

K.: Was wollen wir essen?

1) Unsicher; arabischer Text *kôz fâli*; das sieht allerdings eher aus wie cosa vale, es scheint aber wegen des sehr breitklingenden *o* in vuole *â* vor *â* bevorzugt worden zu sein.

الرفيق — يا كامل انا مل قلبى من اكل الجبنه والزيتون فى البابور خلينا نأكل سمك

كامل — اي والله مليح

كامل — (للوكندهجيه) ما فى سمك

المدام — كس كسى سمك

كامل — ولك يالي سمك[1] بيسبح بالميا

المدام — نو نو (ثم ان كامل يشير لها باصبعه ويقول لها بتمه بوئه بوئه)

المدام — ها وي وي (وتدخل تحضر صحن جرادين يجلسو ياكلو يلقو الجرادين يقفو واقفين ويصيرو يضربو بعضهم

كامل — الظاهر بهذه اللوكنده يأكلو جرادين

الرفيق — ولك انت ما فهمتها مليح

كامل — اصبر انا افهمها طيب انت صير سمكه وانا بصير سماك و[2]تفهمها

الرفيق — لا لا انت صير سمكه وانا صياد

كامل — مليح (يروح كامل ويحضر قصبه يعط[يـ]ها للرفيق ويسطح[3] هو بالارض الرفيق يرمي السناره وكامل يصير يسبح مثل السمك)

المدام — (تفهم عندها وتقول) وي وي (وتروح تحضر سمك يجلسو يأكلو)

الرفيق — انا احكيلك الدغري نفسى قزت عن الذفر جي علي بالي البيض

كامل — وانا كذالك (حالًا يوقف كامل ويقول للمدام) ما فى بيض

المدام — كس كسى بيض

1) So MS.; vielleicht besser: *sämäk yalli.*

2) Oder نفهمها. 3) Im MS. يسصح.

Fr.: Kâmil, ich bin das [ewige] Käse- und Ölessen auf dem Dampfer satt; lass uns Fische essen!

K.: Ja, bei Gott, Das ist gut! (Zur Wirtin): Giebt es keine Fische?

Madame: Qu'est-ce que c'est Fische?

K.: He du, Fisch ist, was im Wasser schwimmt.[1])

M.: Non, non! (Darauf giebt Kâmil ihr mit seinen Fingern Zeichen und schnappt (?)[2]) mit seinem Munde).

M.: Ah, oui, oui! (Sie geht hinein und bringt eine Schüssel mit Ratten. Sie setzen sich hin um zu essen, finden die Ratten, springen auf und prügeln einander.)

K.: Das ist klar: in diesem Hotel essen sie Ratten.

Fr.: He du, du hast es ihr nicht gut zu verstehen gegeben.

K.: Warte, ich werde es ihr gut zu verstehen geben. Sei der Fisch, und ich will Fischer sein; dann wird sie es verstehen.[3])

Fr.: Nein, nein, sei du Fisch, und ich will Fischer sein!

K.: Schön! (Kâmil geht und bringt ein [Angel-]Rohr, giebt es dem Freunde, er legt sich lang auf die Erde, der Freund wirft das Netz nach ihm und Kâmil schwimmt wie ein Fisch.)

M. (versteht [es] nun und sagt): Oui, oui (und sie geht und bringt Fische; sie setzen sich zu essen).

Fr.: Ich will dir die Wahrheit sagen: ich bin den Gestank satt. Mir kommen Eier in den Sinn.

K.: Mir ebenfalls! (Sogleich erhebt sich Kâmil und sagt zu der Madame): Giebt es keine Eier?

M.: Qu'est-ce que c'est Eier?

1) MS.: was Fisch [ist], schwimmt im Wasser.

2) Wörtlich: sagt (macht) *bua, bua.*

3) Oder: Wir werden sie [es] verstehen machen.

كامل ــ ولك يا ابني هو دصير ابيض ومبتل

الرفيق ــ ولك ايدمان ما فهمت

كامل ــ اصبر تعا انت صير جاجى[1] وانا ديك حتى نفهمه

الرفيق ــ لا انت صير جاجه[1] وانا بصير ديك كل انت كل واحد

ملعونه لحشها عليها المقصود (كامل يصير جاجه ورفيقه ديك الواحد يقول قي قي قي والاخر يقول بق بق بق عندها المدام تفهم فم وتدخل تحضر لهم بيض ياكلو الي ان يشبعو ومرادهم النوم)

كامل ــ (للمدام) ما في مطرح ننام

المدام ــ كس كسى ننام (يصطبح[2] بالارض ويقول لها اخ اخ تفهم تدخل الرفيق الي القمره وكامل يرد[3] يدخل معه تمنعه بقولة) لو دوي اينا قمره لونشى (يعنى اثنين بالوضه واحده ما بصير وتدخل كامل الي اوضه ثانيه جانب المرسح بالكوكيس[4] من على اليمن (ⁱ وتدخل هي الي اوضتها يطلعو الاثنين الصناع يرفعو طاولة الاكل من وسط المرسح ويذهبو عندها يمد رعسه[5] كامل ورفيقه كل واحد من اوضته ولما ينظرو بعضهم يرجعو على ثلاث مرات في الرابع يطلع كامل من اوضته ويصير يقول) مدام مدام (ويطلع الرفيق ايضه[6] يرى كامل واقف يوقف وره[7] يلتفت كامل حالا الرفيق يعمل حاله نايم[8] وهو واقف كامل يقول) رفيقي اصله من الدواب ينام وهو واقف (ثم يفيقه بقولة هو هو يفيق الرفيق فيقول له)

كامل ــ شو هذا

الرفيق ــ كنت نايم[8] جوه ما لقيت حالي الا هون (ثم يقولو بعضهم) ياالله نفوت الي جوه احسن ما احد يطلع ويزل حالنا (يدخلو ثم الرفيق يطلع ويقول) انا حبيت هذه المدام

---

1) So MS. 2) = يسطح. 3) l. يريد, bez. اليمين.
5) l. دونيس ? 4) l. راسه. 6) l. ايضا. 7) l. وراه. 8) So MS.

K.: He du, was weiss und rund ist.

Fr.: He du, Das hat sie ja auch nicht verstanden.

K.: Warte! Komm, sei du Henne und ich Hahn, damit wir [es] ihr zu verstehen geben.

Fr.: Nein, sei du Henne und ich will Hahn sein. . . . .[1]) (Kâmil wird Henne und sein Freund Hahn; der Eine sagt: *qî qî qî*, und der Andere sagt: *baq, baq, baq.* Da versteht's die Madame, geht hinein und bringt ihnen Eier. Sie essen, bis sie satt sind; [dann] wünschen sie zu schlafen.)

K. (zur Madame): Giebt es hier keinen Ort zum Schlafen?

M.: Qu'est-ce que c'est Schlafen? (Kâmil legt sich lang auf die Erde hin und macht zu ihr *iḫ-iḫ*. Sie versteht [es] und bringt den Freund zum Zimmer, Kâmil will mit ihm hineingehen; da hält sie ihn zurück mit den Worten): No, due una[2]) camera non c'è (Das bedeutet: Zwei in einem Zimmer, Das geht nicht. Und sie führt Kâmil in ein zweites Zimmer neben der Bühne in den Kulissen (?), rechts. Es treten die beiden Diener auf, schaffen den Esstisch aus der Mitte der Bühne fort und gehen ab. Da stecken Kâmil und sein Freund, jeder aus seinem Zimmer, den Kopf heraus, und sobald sie einander sehen, gehen sie wieder zurück; drei Mal; beim vierten Male kommt Kâmil heraus aus seinem Zimmer und sagt): Madame, Madame! (Auch der Freund kommt heraus, er sieht Kâmil dastehen [und] tritt hinter ihn. Kâmil wendet sich um, sogleich stellt [Jen]er sich schlafend, während er da steht).

K. sagt: Mein Freund stammt von den Tieren ab, der schläft im Stehen! (Dann weckt er ihn mit den Worten: *Hû, hû*! Der Freund wacht auf; es spricht zu ihm)

K.: Was ist Das?

Fr.: Ich schlief drinnen; da fand ich mich [plötzlich] hier. Dann sagen sie zu einander: Los! Wir wollen nach drinnen gehen, dass Niemand [mehr] herauskommt und wir uns nicht in schlechten Ruf bringen. (Sie gehen hinein; dann kommt der Freund wieder heraus und sagt): Ich habe die Madame hier liebgewonnen; es ist nicht anders möglich, als dass ich zu ihr hineingehe. (Darauf ruft er:) Madame, Madame! (Siehe, da

1) Der Zusammenhang ist mir hier nicht ganz klar, vielleicht Schreibfehler? لحش heisst „werfen".

2) ar. Text *ina*; = in una?

غير ممكن الا ادخل الي عندها (ثم يصير يصرخ) مدام مدام
(واذا بكامل يطلع عليه ويوقف وراه يالتفت يراه بقول) ما هذا
كامل — انا بعرف تعلمت منك كذالك (يدخلو الى جوه ثم يطلع
كامل ويقول) غير ممكن الا افوت الي عند المدام[1] (ويتنصط[2]
علي اوضة رفيقه ويقول) هارفيقى نام (ثم يدخل ويصير ويقول)
مدام مدام. عجب اي هي اوضتها الدنيا عتم (وهو في ذالك
يطلعو عليه ويصير[و] يعيطو بالفرنساوي ويضربوه بالمقارع
الي ان يخرجوه الي بره يطلع عليه الرفيق ويقول له) ما
قلنالك لا تزلنا في بلاد الناس (الغايه بعط[3] عليه ويدخلو
الي جوه. يطلع الرفيق ويقول) يقطع عمره رفيقى بدّه يدخل
وليس عنده ترتيب انا الأن بدي ادخل وارجيه[4] كيف يدخلو
(ثم يدخل الي جوه ويصير يقول) عجبًا اي هي اوضتها
(ويصرخ) مدام مدام (يطلعو عليه بالمقارع ويصيرو يعيطو
بالفرنساوي الي ان يطلع كامل ويقول له) هكذا رايح تزلنا
في بلاد الناس (ويصير يضحك عليه ثم يدخلو الي جوه
ويشلحو حوايجهم ويطلعو واحد بعد واحد بداعي انه ما
اجاهم نوم يدخلو الي عند المدام ويصير[و] يصرخو) مدام
مدام (الي ان يطلعو عليهم بالضرب والشتم بالفرنساوي
ويصيرو يضربوهم بوسط المرسح وهم يدخلو ويقولو) اواعينا
(سكرو الابواب عليهم ويبقو واقفين مقرعين[5] الي ان يدخلو
عليهم يلحشو لهم اواعيهم من الطاقه يأخذ كل منهم حجة
الاخر ويلبسها فلما ينظرو بعضهم هذا بقول) هذه تبعي
(والاخر يقول) هذه تبعي (ويصيرو يتعاجو حتى يطلعو عليهم اهل
اللوكنده ويصيرو يضربوهم الي ان ينسفل الستار ويختم الفصل)

1) So hier im MS. 2) = يتنصت. 3) l. يبعط?
4) l. وافرجيه? 5) MS. eher مفرعين (oder مفزعين?).

kommt Kâmil zu ihm heraus und tritt hinter ihn. [Jen]er wendet sich um, sieht ihn und spricht zu ihm): Was ist das?

K.: Weiss ich [es]? Ich habe [es] so von dir gelernt. (Sie gehen [wieder] nach drinnen; dann kommt Kâmil heraus und sagt:) Es ist nicht anders möglich, als dass ich zu der Madame hineingehe. (Er horcht an dem Zimmer seines Freundes und sagt:) Mein Freund da ist eingeschlafen. (Darauf geht er [in ein Zimmer] hinein und sagt:) Madame, Madame! Wunder, welches ist ihr Zimmer? Es ist [ja] dunkel. (Während er damit beschäftigt ist, kommen [Leute] zu ihm heraus, schreien auf Französisch und prügeln ihn mit Knütteln, bis sie ihn nach draussen treiben. Da kommt der Freund zu ihm heraus und sagt zu ihm:) Habe ich dir nicht gesagt: Bring uns nicht in schlechten Ruf im Lande der [freien] Leute? (Schliesslich ermahnt er(?) ihn und sie gehen nach drinnen. [Da] kommt der Freund [wieder] heraus und sagt:) [Gott] verkürze das Leben meines Freundes! Der will [zu ihr] hineingehen, ohne sich ordentlich benehmen zu können. Jetzt will ich hineingehen und ihm zeigen, wie man hineingeht. (Dann geht er nach drinnen und sagt:) Wunder, welches ist ihr Zimmer? (und ruft:) Madame, Madame! ([Leute] kommen mit Knütteln zu ihm heraus und schreien auf Französisch, bis Kâmil herauskommt und zu ihm sagt:) So wirst du uns in schlechten Ruf bringen im Lande der [freien] Leute! (Er verlacht ihn; dann gehen Beide [wieder in ihr Zimmer] hinein und ziehen ihre Sachen aus. Einer nach dem Andern kommt [aber] heraus, weil sie nicht schlafen können; sie gehen zu der Madame hinein und rufen:) Madame, Madame! (, bis dass [die Leute] zu ihnen herauskommen mit Hauen und Schimpfen auf Französisch: sie verprügeln sie mitten auf der Bühne. Während die [beiden Freunde] hineingehen wollen, indem sie rufen:) Unsere Sachen! (, schliessen [jene] die Thüren, und Erstere bleiben in Verlegenheit dastehen, bis man kommt und ihnen die Sachen durch das Fenster zuwirft. Ein Jeder von ihnen nimmt immer die Sachen des Andern und zieht sie an. Als sie nun einander sehen, sagt der Eine:) Das ist mein! (und der Andere:) Das ist mein! (Sie fangen an sich zu zanken, so dass die Hotelleute zu ihnen herauskommen und sie verprügeln, bis der Vorhang fällt und das Stück zu Ende ist).

Bemerkungen zu syrischen Texten.

Von

Siegmund Fraenkel.

I. Zu Michael Syrus.

Der von Herrn Chabot herausgegebene Text ist im Allgemeinen recht gut, bedarf aber an manchen Stellen doch, wie der Herausgeber zum Teil selbst schon angemerkt hat, der Emendation. Hierzu gebe ich einige Beiträge.

S. 9 l. 18 stehen neben ܣܘܪ̈ܩܝܐ und ܐܣܩ̈ܠܛܐ die sonst nicht bekannten ܒܘܪܓܝܢܐ. Zu lesen ist dafür ܒܘܪ̈ܓܢܐ, d. i. بُرْجان „Bulgaren". —

S. 11 l. 14 heisst es:[1]) „Das Erbe Sabas war das Land der Wohlgerüche, Ophir erbte das Goldland und Ḥawîlâ erbte das Land ܕܐܠܐܒܘܣ". In diesem Namen vermutet der Herausgeber ein verderbtes *Δανούβιος*. Aus dem Zusammenhange ist aber deutlich, dass es sich auch hier nur um ein Produkt des Landes handeln kann. Ich lese ܕܐܕܐܡܘܣ, d. i. *ἀδάμας* „Diamant". —

S. 12 l. 13 heisst es von dem babylonischen Könige ܣܡܝܪܘܣ ܘܒܝܘܡܘܗܝ. ܫܪܝܘ ܠܡܥܒܕ ܡܐܢ̈ܐ ܠܠܒܘܫ̈ܐ ܕܙ̈ܘܥܬܐ ܒܡܘܒܠܐ ܕܒܬܪܐ. Herr Chabot übersetzt dies zweifelnd durch die Worte: „de son temps on commença à faire des étoffes pour le vêtement des idoles dans les parties honteuses", indem er für das letzte Wort ܕܒܗܬܐ liest. Der Wahrheit näher kam der arabische Übersetzer mit den von Chabot angeführten Worten أوانى الملبوس مشكلة الالوان, wenn er auch nicht ganz wortgetreu übertrug. Sicher ist, dass auch hier nur von einer Verbesserung menschlicher Kleidung die Rede sein kann. Ich nehme ܠܒܘܫܐ (so l.) als Glosse für das mehrdeutige ܡܐܢ̈ܐ und lese für das letzte Wort, ohne eigentliche Änderung, ܕܒܬܪܐ. Darnach ist der Sinn: „In seinen Tagen begann man verschiedenfarbige (so

1) Mit Bezug auf Gen. 2, 11; die Namen der Ströme sind in der Erzählung Fürstennamen geworden. Vgl. auch die Schatzhöhle (ed. Bezold) S. 31.

ist ܡܐ̈ܢܐ ܕܦܘܩܝ̈ܠܐ gewiss zu verstehen; die ursprüngliche griechische Vorlage hatte wohl *ποίκιλος*) Kleider zu verfertigen, durch die Teilung der Weberbäume". Die genaue technische Erklärung der hier beschriebenen Vorrichtung zu geben, bin ich allerdings — trotz der von Rieger (Versuch einer Technologie etc. Breslau 1894 p. 24 ff.) gesammelten Materials nicht im Stande. Der Araber hat, wie es scheint, nur die ersten Worte übersetzt und die beiden letzten vielleicht auch nicht ganz verstanden. —

S. 50 wird von Romulus berichtet, dass er nach Vollendung der Mauer ein grosses Fest veranstaltete (ܥܒܕ ܥܐܕܐ ܪܒܐ), das die Römer dann in jedem Jahre feierten. Dann heisst es: ܘܒܡܢܕܝܘܣ ܬܘܒ ܥܒܕ ܪܒܐ und im Folgenden ܘܡܟܝܠ ܥܝܕܐ ܫܪܝ ܒܥܡܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܘܠܡܥܒܕ ܡܢܕܝܘܣ. Herr Chabot giebt dies zweifelnd folgendermaassen wieder: „Il fit aussi un grand p a l l i u m" (mit der Anmerkung „*μανδύας* parait bien être le mot que l'auteur a en vue") und das Folgende: „Dès lors l'usage s'est introduit, chez le peuple romain de faire des p a l l i u m". Nun ist aber, abgesehen von der sachlich unbefriedigenden Deutung, die Konstruktion ܒܡܢܕܝܘܣ ܥܒܕ dann sehr seltsam. Dazu ist das seltene Wort ܡܢܕܝܘܣ weder bei dem Syrer noch auch in seiner griechischen Vorlage *μανδύς* zu erwarten, da dies ja bekanntlich ein p e r s i s c h e s Gewand bezeichnet. Bei ܥܒܕ ist vielmehr gewiss auch ܥܐܕܐ vor ܪܒܐ ausgefallen. Es handelt sich also auch hier um ein angeblich von Romulus gestiftetes Fest, und dann kann es kaum zweifelhaft sein, dass wir für ܡܢܕܝܘܣ, eigentlich wieder fast ohne Änderung, die hier allein passenden ܩܠܢܕܝܘܣ, d. i. *καλάνδας* C a l e n d a e einzusetzen haben.

II. Zu der syrischen Beschreibung der Stadt Rom.

Die von Guidi (Bullet. dell. commiss. archeol. di Roma IV. 1884 S. 218 ff.) herausgegebene Neubearbeitung dieses historisch interessanten und wichtigen Textes hat fast alle Mängel der ersten durch Ang. Mai besorgten Ausgabe beseitigt. Einige Schwierigkeiten sind aber, wie Guidi selbst anmerkt, auch bei seiner Texteskonstitution noch zurückgeblieben. Dazu die folgenden Notizen.

S. 222 l. 17. 18 ܐܝܬ ܒܗ ܣܝܣܛܪ̈ܐ ܡ̄ܘ. Die Zahl 46 stimmt zu der, die in dem B r e v i a r i u m (Jordan Topographie 573) für die l u p a n a r i a angegeben wird. Guidi hat zweifelnd ܡܣܛܪ̈ܐ für ܣܝܣܛܪ̈ܐ vorgeschlagen und dies = *μαστρυλλεῖον* und *ματρυλλεῖον* gesetzt. Zu dem syrischen Worte aber stimmt genau das allerdings, wie es scheint, nur einmal überlieferte *σείστρα* („dicta Romae l u p a n a r i a" Ducange s. v. Socrates V. 18 Michael Syr. 311).

ib. ܐܦ ܗܘ ܐܦܠܛܪ̈ܐ ܕܡܫܚܐ. Im Breviarium stehen an entsprechender Stelle „mensae oleariae". Ich lese daher ܦܠܛܘܪ̈ܐ für ܐܦܠܛܪ̈ܐ.

l. 19 ܐܦ ܗܘ ܒܝܬ ܐܘܨܪ̈ܐ ܐܣܦܣܘܡܐ ܕܐܝܟ ܠܡܣܟܢ̈ܐ ܘܚܝ̈. An entsprechender Stelle hat das Breviarium „horrea" und Guidi hat zweifelnd ܒܝܬ ܐܘܨܪ̈ܐ und ܐܦܘܬܝܩܐ vorgeschlagen. Ich las mit Rücksicht auf die nicht seltene Vertauschung von ܐ und ܬ[1]) für das erste ܒܝܬ ܬܘܣܪ̈ܐ; aber noch bequemer ist Prof. Nöldekes Vorschlag, der ܒܝܬ ganz streicht und ܐܦ ܗܘ ܬܐܘܣܪ̈ܐ liest. — Das folgende ܐܣܦܣܘܡܐ ist schon von Guidi als eine Art Apposition erkannt worden. Michael Syr., der dieselbe Beschreibung aufgenommen hat, liest S. 49^II l. 19 dafür die LA. ܐܣܦܣܡܐ d. i. ܐܘ ܣ̈ܘܦܣܡܐ[2]) (ܣ̈ܘܦܣܡܐ erklärt durch اهراء also „horrea").

Auf falscher Überlieferung beruht wohl auch ܟܡܦܣ ܕܫܝܫܐ ܕܪ̈ܘܡܐ (lin. 4), die den „arci marmorei" des Breviariums entsprechen. Vielleicht ist das Wort aus *ܟܠܝ̈ܕܣ, d. i. ψαλίδες entstellt. Auch ܐܦܣܝܣ ἁψίς käme in Frage. —

III. Zur Schatzhöhle (ed. Bezold).

S. ٣ l. 14 steht das merkwürdige, augenscheinlich griechische Wort ܕܪܦܛܘܢ. In dem syrischen Texte folgt es auf die Nennung der „unteren Feste". Da aber deren Name ausdrücklich gerade als ܬܚܬܝܐ angegeben wird, so ist hiernach eine griechische Bezeichnung kaum zu erwarten. Ich ziehe deshalb vor, dies Wort mit der Bezeichnung der „oberen Feste", von der vorher die Rede ist, zu verbinden, wie auch der arabische Text thut, und lese mit S ܕܐܘܦܛܘܢ, d. i. ὕπατον „der Höchste". —

S. ٢٤ l. 2 findet sich ein ebenfalls aus dem Griechischen stammendes, in unseren Wörterbüchern noch nicht verzeichnetes Wort. Es ist von einem Menschen die Rede, der einen Vogel sprechen lehrt. Bezeichnet wird er als ܦܬܓܡܐ ܒܪܢܝܬܘܬܐ. Das zweite Wort scheint mir nach Analogie von ܦܠܣܘܦܘܬܐ und ähnlichen Formen vom griech. ὄρνις gebildet und etwa „Vogelabrichtung" zu bedeuten.

1) Vgl. z. B. Bar Bahl. 139 ܐܘܣܪ̈ܐ l. ܬܘܣܪ̈ܐ, d. i. Θησαυροί.

2) Ich wollte ܐܘܟܝܬ lesen, aber nach Prof. Nöldeke ist hier auch einfaches ܐܘ möglich.

Die neugefundene Steleninschrift Rusas' II von Chaldia.

Von

C. F. Lehmann.

Während des Wintersemesters 1900/1901 erhielt ich von Herrn Thopjian aus Halle a/S. Nachricht über eine unweit von Etschmiadzîn gefundene neue Stele mit chaldischer Keilinschrift, von der eine wohlgelungene Photographie zur Verfügung gestellt wurde. Gleichzeitig erging an mich aus Halle seitens des Vorstandes unserer Gesellschaft das von mir freudig angenommene Ersuchen, die Inschrift in unserer Zeitschrift zu veröffentlichen und zu besprechen.

Die Inschrift ist als eines der historisch-sachlich wichtigsten aller vorhandenen Denkmäler chaldischen Schrifttums zu begrüssen und eignet sich daher besonders gut dazu, diesen Studienzweig, der seit Mordtmann's Erörterungen in dieser Zeitschrift (Bd. 26, 465 ff., Bd. 31, 406 ff.) so wesentliche Fortschritte gemacht hat, wieder einmal in unserem Organ zur Sprache zu bringen.

Herrn Thopjian und seinen Gewährsmännern, den Patres in Etschmiadzîn, schulde ich für eingehende Mitteilungen und Beantwortung vielfältiger Fragen, die sich mir während der Bearbeitung ergaben, den wärmsten Dank. Die erste öffentliche Nachricht von dem Funde wurde gegeben in der armenischen Zeitschrift „*Ararat*“, (1900 August und September, p. 380). Der dort beigegebenen Abbildung der Stele liegt offenbar die auch mir zugängliche Photographie zu Grunde. Diese ist jedoch dort nicht auf mechanischem Wege reproduziert worden, sondern für die Wiedergabe ist offenbar eine Durchzeichnung oder Abzeichnung von nicht genügend kundiger Hand verwendet worden. Denn die Abbildung wimmelt von Fehlern und Abweichungen vom Tenor der Photographie, die gar nicht anders erklärt werden können.

In Deutschland ist die erste Nachricht von mir gegeben worden in den *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, 1900 S. 431 Anm. 2.

Mit der Vorbereitung der vorliegenden Mitteilungen beschäftigt, erhielt ich durch die Güte des Verfassers den Artikel: *La stèle de Zouarthnotz* par K. I. Basmadjian, *Recueil* XXIII (1901). Der Verfasser unternimmt das im gegenwärtigen Stadium unserer

Kenntnisse ganz unzulässige Wagnis, die Inschrift vollständig zu übersetzen. Neben manchen Irrtümern in den Erläuterungen und selbst in der sonst im Ganzen richtigen Transskription, finden sich auch mehrere schöne und zutreffende Beobachtungen [1]). Auch dieser Abhandlung ist eine Abbildung beigegeben, die zwar, weil auf wirklich mechanischer Reproduktion beruhend, wesentlich besser ist als die im *Ararat*, aber doch dem vortrefflichen Erhaltungszustand der Inschrift keineswegs gerecht wird. Die der Wiedergabe zu Grunde liegende Kopie der Originalaufnahme muss irgend welche Schädigung erlitten haben, die gerade an den wichtigsten Stellen die Leserlichkeit wesentlich beeinträchtigt.

Ich bin daher erfreut, dass mir ermöglicht worden ist, eine wohlgelungene photolithographische Wiedergabe des in meinem Besitze befindlichen photographischen Abzuges, hier beizugeben [2]).

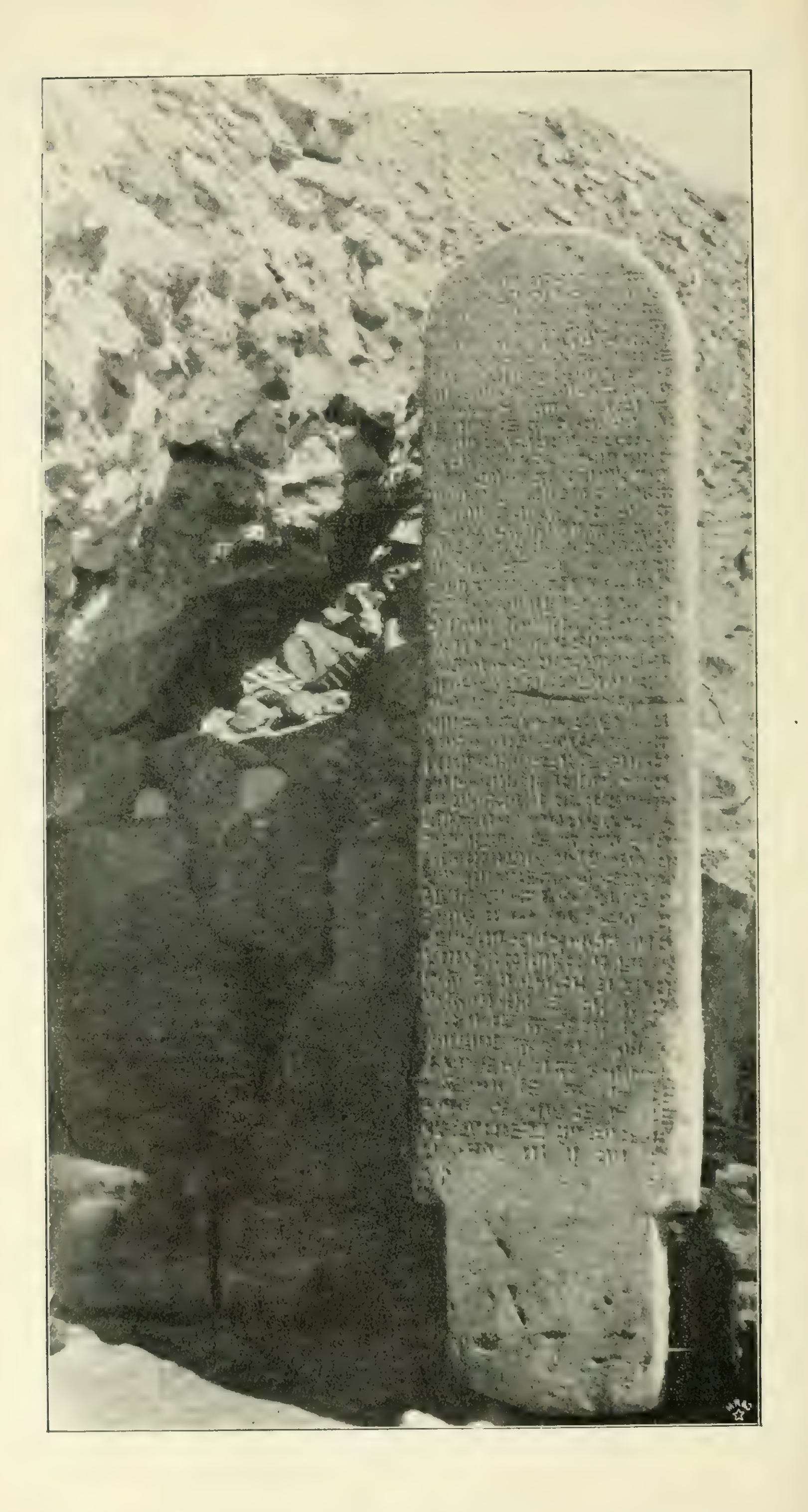
Sie macht einen Abdruck des Textes in Keilschrifttypen entbehrlich, ich gebe daher sogleich die Transskription. Ideogramme und Determinative werden mit ihrem assyrischen Wert in Kapitälchen wiedergegeben, ausser wo das chaldische Äquivalent sicher bekannt ist. Letzteres gilt für die vorliegende Inschrift von: assyr. *dan-nu* „mächtig“ = *taraiē* (s. zuletzt *Verhandlungen der Berliner anthropolischen Gesellschaft* [*anthrop. Verh.*] 1900, S. 574); assyr. *šarru* „König“ = *erila(š)*, assyr. *bêlu* = *ēuri(s)*; zweifelhaft bleibt, ob für *alu* „Stadt“ chaldisch *patari(s)* als regelmässige Aussprache anzusetzen ist (vgl. unten S. 109 Abs. 1). Die Flexionsendungen solcher durch einige wenige phonetische (an Stelle regelmässiger ideographischer Schreibungen) erschlossener Wörter können, sobald sie in veränderter Verbindung auftreten, zweifelhaft sein. Dies wird durch einen Bindestrich am Ende, ohne darauffolgende Flexionssilbe, angedeutet, also z. B. *erila-*. Wo über die Zusammenfassung der Silben zu Wortkörpern Zweifel bestehen, erscheinen Punkte zwischen den Silben statt der Bindestriche.

(ILU)Ḫal-di-e eurie KIŠŠATI i-ni
(ABNU)pu-lu-si ᵐRu-sa-a-še
ᵐAr-giš-te-ḫi-ni-še ku-gu-ni
(ILU)Ḫal-di-ni-ni uš-ma-ši-ni
5 *ᵐRu-sa-a-še ᵐAr-giš-te-ḫi-ni-še*
a-li (MÂTU)Ku-ar-li-ni ḫu-bi-i
ḳi-u-ra-a-ni šu-li-e ma-nu
u-i gi-e-i iš-ti-ni ma-nu-di
šu(?) - ki (ILU)Ḫal-di-še u-bar-du-du-ni
10 *i-e-še i-ni (ISU) ul-di-e*

1) Eine Bearbeitung russischerseits, von der ich durch Herrn Thopjian Nachricht habe, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

2) Siehe die Abbildung auf S. 104.

te-ru-bi KAR (IṢU)-u-še (IṢU) za-ri
šu-ḫi-e iš-ti-ni te-ru-u-bi
(ALU) šu-ḫi iš-ti-ni ša-tu-u-li
pi-li (NÂRU) Il-da-ru ABNU-ni
15 *a-gu-u-bi u-me-ši-ni ti-ni*
i-nu-ka-ḫi-ni-e ᵐRu-sa-a-i-ni-e
ḫu-bi gi a-še pi-li-ni ki-du-li
[cuneiform] *(ILU) Ḫal-di-e*
ni-ip-si-du-li-ni IMMERU (ILU) Ḫal-di-e
20 [cuneiform] *(ILU) Tëišba-a IMMERU (ILU) Ardi(ni)-ni-e*
še-ḫa-di-e (ILU) A-ni-ḳu gi-e
[a?]-še MÊ^pl. . e . ši . a . ṣi . u-li
[cuneiform] ? [cuneiform] *(ILU) Ḫal-di-e ni-ip-si-du-li*
IMMERU (ILU) Ḫal-di-e [cuneiform] *(ILU) Tëišba-a*
25 *IMMERU (ILU) Ardi(ni)-ni-e še-ḫa-di (ILU) A-ni-ḳu*
ᵐRu-sa-a-ni ᵐAr-giš-te-ḫi-e
erila- taraïe erila- al-su-i-ni erila-ni
(MÂTU) Su-ra-u-e erila- (MÂTU) Bi-a-i-na-a-u-e
erila- erila-u-e a-lu-si-e
30 *(ALU) Ṭu-uš-pa-e-pa-ta-ri.*
ᵐRu-sa-a-še ᵐAr-giš-te-ḫi-ni-še
a-li: a-lu-še i-ni DUPPU. TE-e
tu-li-e a-lu-še pi-tu-li-e
a-lu-še e-si-i-ni su-i du-li
35 *a-lu-še ERSITIM . me . pu-li-i-e*
a-lu-še MÊ^pl. ḫu-šu-li-e
a-lu-še u-li-še ti-u-li-e
i-e-še za-du-u-bi a-lu-še
ti-ni-ni tu-li-e ma-si-e
40 *ti-ni te-li-i . e . a-i*
(MÂTU) Bi-a-i-ni-še . e . a-i
(MÂTU) Lu-lu-i-ni-še (ILU) Ḫal-di-še
(ILU) Tëišba-še (ILU) Ardi(ni)-ni-še ILU^pl.-še
me-i ti-i-ni me-i
45 *ar-mu-zi-i me-i*
zi-il-bi-i ḳi-u-ra-i-di
tu-li-e tu-u-ni.



In den folgenden

Erläuterungen

citiere ich die übrigen chaldischen Inschriften meist nach meinem *Bericht über die Ergebnisse der von Dr. W. Belck* und *Dr. C. F. Lehmann* 1898/99 *ausgeführten Forschungsreise in Armenien* (*Sitzungsber. der Berliner Ak. d. W.* 1900 No. XXIX, [*Bericht*] S. 619—633; ergänzt und z. T. berichtigt durch *Literarisches Centralblatt* 1900, No. 42 und 43, Sp. 1744 f. und 1794—96 und durch *anthrop. Verh.* 1900, S. 141 Anm. 1 und S. 612 ff.

Für das Eindringen in das Verständnis der chaldischen Inschriften und dessen Fortschritte bieten sich bekanntlich zwei Wege. Einmal das Ausgehen von Ideogrammen und stereotypen Phrasengruppen, die aus dem Assyrischen her bekannt sind: hier hat sich besonders die Fluchformel am Schlusse der Inschriften als fruchtbar erwiesen. Sodann die Schlüsse aus dem Standort der Inschriften, auf deren Bedeutung von mir zuerst hingewiesen wurde [1]), als sich mir für die Entzifferung der von Herrn W. Belck 1891 aufgefundenen Inschriften dessen topographisch-archäologische Mitteilungen als wertvolles Hilfsmittel erwiesen. Unsere Inschrift ermöglicht wesentliche Fortschritte auf beiden Wegen, vor Allem hilft die abweichende Fassung der Fluchformel wesentlich weiter.

Zeile 1—6: lassen sich vollständig übersetzen: „Dem Chaldis, dem Herrn der Welt hat Rusas, Sohn der Argistis diesen (Schrift)-Stein beschreiben lassen. Zu den mächtigen Chaldern spricht Rusas, Argistis Sohn: ‚ich habe das Land *Kuarlini* erobert'." Zu *pulusi kugûni* (dafür in der Ispuinis-Mennas-Inschrift von Charakonis (*Bericht*, No. 16), *ku-u-i-tu-u*[*-ni?*], vgl. meine Bemerkungen *Zeitschrift f. Ass.* VII, S. 261. Dem Schwanken zwischen den Deutungen „hat diesen Schriftstein setzen lassen" und „diese Tafel (diesen Stein) beschreiben lassen" hat Belck, *anthrop. Verh.* 1900, S. 446 f. ein Ende gemacht: er weist darauf hin, dass (ABNU) *pulusi* und *DUPPU . TE* „Schrifttafel" nicht, wie man bisher annahm, völlige Synonyma sein können, weil sonst auch die auf diese Nomina bezüglichen Verba promiscue gebraucht werden müssten, es heisst aber stets *ini* (*ABNU*)*pulusi kugûni* (*kûitû*[*ni?*]) und *ini* *zadûni* (vergl. Z. 38 unserer Inschrift) oder *terûni*, nie *ini pulusi zadûni* oder *terûni*. Da letztere Verba „errichten, aufstellen" etc. bedeuten, und ass. *duppu* „Schrifttafel", das Ganze also „hat diese Schrifttafel, diese beschriebene Stele errichtet", so bleibt für die andere Verbindung nur übrig: „hat diesen Stein beschreiben lassen." Daraus folgt — soviel wird man sagen

1) *Zeitschrift für Ethnologie* 1892, S. 144 vgl. S. 137.

dürfen —, dass in *pulusi* das Erfordernis des Beschriebenseins oder die Möglichkeit des Beschreibens minder selbstverständlich enthalten ist als in dem chaldischen Äquivalent von *DUPPU . TE.* Letzteres wird nach der Inschrift der 3 Menuastafeln an der Nordseite des *Vân*-Felsens Sayce 20, doch wohl in dem Worte *armanili*[1]) zu suchen sein, wie Sayce schon früher annahm und wozu das phonetische Complement *-e* Z. 32 unserer Inschrift stimmen würde. Ein Wort *esi* „Inschrift" giebt es nicht; s. unten zu Z. 33 f.

Zu *(ILU)Ḫaldinini* = ‚zu den Chaldern', s. *Zeitschrift f. Ethnol.* 1892, S. 131; *Zeitschr. f. Ass.* IX, S. 83 ff. Anm.; *Verh. anthrop. Ges.* 1895, S. 578 ff.; *Recueil* XVIII, p. 209 ff. Dass *ušmâše* etwas wie „mächtig" bedeutet, zeigen die Fälle, in dem es ausserhalb der stereotypen Verbindungen mit *(ILU) Ḫaldinini* vorkommt, z. B. in dem neugefundenen Inschriftteilen der kolossalen Argististele *Bericht*, S. 623 No. 100 A 2. Z. 15 f.: *[m]Ar-gi-iš-ti-še [m]Me-nu-a-ḫi-ni-še a-li-e*: *(ALU)Ir-pu-u-ni-ni s[i-i]-d[i]-iš-tu-u-bi-e (MATU)Bi-i-a-i-na-a-u-e uš-ma-a-še-e*, „Argistis (I.) Mennas' Sohn spricht: ich habe wieder hergestellt die Stadt *Irpûni(s)* des Landes Biaina, die mächtige oder machtvoll (ich der Mächtige); schwerlich: des mächtigen Landes *Biaina.* —

Z. 6. Im Namen des von *Rusas* eroberten Landes *Ḳu-ar-li-ni* ist das zweite Zeichen [Keilschriftzeichen] für das Chaldische bekannt aus der Inschrift von Novo Bajazet. Dass es dort den Lautwert *ar* hat, habe ich, *Zeitschr. f. Assyr.* IX, S. 348 Anm. 2 erwiesen, es bildet dort die erste Silbe des Patronymikons *[m]Ar-giš-te-ḫi-ni-še* — Sardur III (II) wird so bezeichnet als Argistis' I Sohn. Da das chaldische Syllabar die Polyphonie verwirft, so ist für eben dieses Zeichen ein anderer Lautwert undenkbar: Basmadjian's Lesung *Ḳu-tur-li-ni* ist also falsch.

In Zeile 7—9 sind zwar die einzelnen Wörter grösstenteils noch anderweitig belegt (auch *ḳi-u-ra-a-ni*, worüber unten zu Z. 46, *manu* [*manudi* „Locativ"], z. B. in No. 127) und ist *gieï*, casus obliquus von *gi-e-*, selbst seiner Bedeutung nach bekannt „Heiligtum, Kapelle" (s. *Bericht*, S. 623 sub. No. 69): aber der Sinn bleibt dunkel.

Z. 10—15 handeln von Anlagen unter denen ein Weingarten und eine Kanalmauer mit Sicherheit zu bestimmen sind.

Z. 10 f. *ïeš(e) ini (ISU)ul-di terûbi* „ich habe diesen Weingarten angelegt." Die Bedeutung von *(ISU)ul-di* als Weingarten ergiebt sich aus der Variante in den beiden von unserer Expedition neugefundenen grossen Inschriften Argistis' II (*Rusaḫinis*), die die Anlage eines und desselben Stausees behandeln. Wo die eine Inschrift *(ISU)KARÂNU* = Weinpflanzung (assyr. *karânu* „Wein")

---

1) Zu lesen ist [Keilschriftzeichen] *ar-ma-ni-(e-)li at-ḫu-a-li*, so Sayce, *The cuneiform inscriptions of Van* (IRAS. XIV), p. 515 zu korrigieren.

bietet, hat die andere *(ISU)ul-di* s. *Bericht* S. 624 zu No. 130. 131. Das Wort *(ISU)ul-di* erscheint auch in der Menuas-Inschrift *Bericht*, No. 59 (Sayce 23); der Felsblock, der sie trägt, steht unweit Artamid, wenige Schritte nördlich des Menuaskanals (Šamyram-suy). Noch heute ist deutlich zu erkennen, wie das Terrain dort künstlich bearbeitet und planiert worden ist, nördlich bis dahin, wo der Steilabfall nach dem Ufer des Vansees beginnt. Diese vom Menuaskanal aus bequem zu bewässernde Terrasse, von der aus man einen herrlichen Aus- und Niederblick auf den Vansee geniesst, ist die Stätte des Weingartens, den nach der Inschrift Menuas für seine Tochter Taririas anlegte. —

Z. 11 f. *KAR (ISU)u-še*, *(ISU)za-ri-e* scheinen weitere Anlagen verwandter Natur zu sein. Sie treten sowohl in den genannten zwei Inschriften Argistis' II 130 Vs. 28, 131 Vs. 40 auf wie in der Inschrift Rusas I vom *Kešiš-göll* (No. 127, *Zeitschrift f. Ethnol.* 1892, S. 151 f., jetzt im Berliner Museum), Z. 19, mit dem Unterschiede dass in 130 überall, in 131 vor *za-a-ri* das Determinativ *ISU* „Holz, Pflanzung" fehlt, während in 127 Z. 19 die Folge lautet: *(ISU) KARÂNU (ISU) KIŠTU* („Wald") *KAR u-še (ISU)za*[1]*[-ri-e)*. — *Šu-ḫi* in Z. 13 hinter dem Zeichen *ALU* „Stadt" ist schwerlich Eigenname, vgl. Z. 12 *šu-ḫi-e*.

Z. 14 f. „einen Kanaldamm vom (zum) Flusse Ildaru habe ich angelegt aus Steinen, deren Name *umeš(ini)* ist.

Das landläufige assyrische Zeichen *il* kommt hier und in Z. 46 zum ersten Mal in der chaldischen Epigraphik vor, sonst findet sich nur *el*. Solches nachträgliches Auftauchen assyrischer Schriftzeichen und Eigenheiten erklärt sich am Besten aus fortlaufenden, auch schriftlich bethätigten direkten Beziehungen, über deren Bestehen ohnehin kein Zweifel ist, vgl. u. S. 111.

Der Fluss heisst *Il-da-ru*. Wenn Basmadjian das Ende der Zeile 14 *ni-a-ni* liest und diese dann consequenter Weise, zu dem Flussnamen zieht: *Il-da-ru-ni-a-ni*, so wird dadurch eine der wichtigsten Angaben der ganzen Inschrift ausser Geltung gesetzt. Es ist absolut sicher, das dem *ni* des Zeilenendes das Ideogramm *ABNU* „Stein" vorausgeht. Die Photographie zeigt es deutlich, und wer noch Zweifel hegt, überzeuge sich durch den Augenschein und durch Messung davon, dass überall in unserer Inschrift das Zeichen *ni* + Zwischenraum + folgendem schmalstem Zeichen weit mehr Raum beansprucht als hier zur Verfügung steht, dass also auch deshalb das eine Zeichen nicht in zwei, *ni-a*, zerlegt werden

---

1) ... nicht , wie man die erhaltenen Spuren an sich lesen könnte, und gelesen hat.

kann. Da nun hier in Verbindung mit der Kanalanlage, auf die das Wort *pili* zweifellos Bezug hat (s. *Zeitschrift f. Ethnol.* 1892, S. 136 *Verh. anthrop. Ges.* 1895, S. 595), Steine genannt werden, über die wir sodann noch Näheres erfahren, so wird meine Vermutung (WZKM. XIV (1900) S. 4 f.), dass *pili* nicht sowohl den Wasserlauf, als vielmehr den Damm, die Stützmauer des Kanals bezeichne, zur Gewissheit erhoben. Sie gründet sich znnächt darauf dass die Armenier selbst beim Menuaskanal (Šamyram-suy) den „Damm des Flusses" **ամբարտակ գետոյն** *ambartak getoyn* [1]) bewundernd nennen. Dass die riesige Stützmauer die Hauptsache ist, kann jetzt auch ich aus eigner Anschauung bestätigen. Die Worte ***umešini tini*** „(deren) Name *umešini* ist", beziehen sich offenbar auf die Steine. Der Name mutet wenig chaldisch an: ich erblicke ein Lehnwort aus dem assyrischen *umâšu* „Umschliessung" (siehe Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch* S. 93) darin: eine häufige Verwendungsart der Steine zur Umschliessung und Abgrenzung (auch durch die Stützmauer) ist bei der Entlehnung, wie nicht selten, als Eigenname gefasst worden.

Z. 16 f. *i-nu-ka-ḫi-ni-e* Ableitung von *inûkani*, einem bautechnischen Ausdruck (Skulptur?), der meist in der Nachbarschaft von *gi*(*ē*) Heiligtum auftritt (*Bericht*, S. 622 zu No. 56 und 57), wie auch hier. In *a-še pi-li-ni* (*ki-du-li*) vergleiche man Z. 21/22 *gi-e* [*a*]-*še* $ME^{pl.}$, da *pili* „(Kanal)damm" $\hat{M}E^{pl.}$ „Wasser" bedeutet, so läge es nahe, an einen mit der Kanalanlage zusammenhängende sakralen Bau zu denken. Darf man *i-nu-ka-ḫi-ni-e* ^{m}*Ru-sa-i-ni-e* „Rusas-Skulpturen" (?) etwa auf ein Standbild des Rusas deuten und daran erinnern, dass wir den Torso eine Statue aus chaldischer Zeit auf dem Burgfelsen von Van fanden? Aber was bedeutet dann *ḫubi*, sonst „ich nahm, eroberte" (Z. 6) und was *ki-du-li*?

Z. 18—25 bestimmen Opfer für die Götter und berühren sich daher mit den Inschriften, vom Typus *Meher-Kapussy* (Sayce 5).

Ob [cuneiform] („Schaf") [cuneiform] („gebären") [cuneiform] („Kind") (Z. 18 [u. 23?]) ein „Lamm" (Sayce) (vgl. Z. 20 u. 24!) bedeutet oder nicht vielmehr ein „Schaf", das schon „(ein) Junge(s) gehabt hat", lasse ich dahingestellt. — Zeile 19 giebt uns den Namen eines neuen (Lokal-?) Gottes (*ILU*) *A-ni-ḳu*, natürlich nicht *A-ni-ḳu-gi-e*, wie Basmadjian will, denn Z. 25 schliesst mit (*ILU*)*A-ni-ḳu*, und für die von Basmadjian eingeführte Ergänzung *A-ni-ḳu*-[*gi-e*] ist absolut kein Raum vorhanden. Vielmehr ist *gi-e* in Z. 21, wie schon betont, das Wort für „Heiligtum." Sowohl in Z. 21 wie in Z. 25 findet sich die Wortfolge *IMMERU* (ein Schaf) (*ILU*) *Ardini-e* (dem Sonnengott) *še-ḫa-di-e* (*ILU*)*A-ni-ḳu*. Das giebt den Anschein, als stünde der Gott *Aniḳu* in einer bestimmten engeren Kultbeziehung zum Sonnengott, aber der Schein kann trügen.

1) **Thomas Arzruni III § 36 und dazu WZKM. a. a. O. S. 5 Anm. 1.**

Die Titulatur des Königs Z. 26—30 ist die aus der Inschrift von Melasgert (*Bericht* S. 623, No. 67) bekannte „der mächtige König, der grosse (*al-su-i-ni*) König, der König von Suras, König von Biaina, Fürst von Tosp (Van)." Der genannten Inschrift verdanken wir die phonetische Schreibung des chaldischen Wortes für König *erila*(*š*). Zu *patari* (Z. 30) „Stadt" s. *Bericht*, S. 622 sub. No. 58. — ^{m}*Rusâni Argištiḫê*: zur Konstruktion vergleiche *Bericht*, S. 633 Anm. 2a, E; zu den Genitivformen auf *-u-e* und ihrer Verwandtschaft mit mitannisch *-pi* ebenda S. 632 und Jensen, *Zeitschr. f. Assyr.* VI, S. 67. —

In der Fluchformel (Z. 31—47) sprechen zunächst unmittelbar zu uns durch bekannte assyrische Ideogramme die Zeilen 35 und 36. Da *erṣitim* = „Erde" (auch sonst im Chaldischen vorkommend z. B. in No. 127, 130, 131), und $M\hat{E}^{pl.}$ = „Wasser", so bedeuten diese Zeilen klärlich: „wer (den Stein) in die Erde vergräbt (mit Erde bedeckt), wer (ihn) ins Wasser wirft", genau entsprechend den Wendungen der babyl.-assyrischen Fluchformeln[1]). Also ist *ḫu-su-li-e* „er wirft"; *pu-li-i-e* ist minder scharf zu bestimmen. Wenn das vorhergehende *me*, wie wahrscheinlich, zu *ERSITIM* gehört, so würde wohl auf ein im Stamme auf *m* auslautendes Wort für „Erde" im Chaldischen zu schliessen sein. Vor dem, der das Dokument mit Erde bedeckt oder ins Wasser wirft, wird in den assyrischen Fluchformeln entsprechenden Tenors derjenige bedroht, welcher die Inschrift zerstört, beschädigt oder ihren Standort ändert[1]). Diese Dreiheit geht auch im Chaldischen voraus: Z. 32 *a-lu-še ini DUPPU. TE-e*, Z. 33 *tu-li-e, a-lu-še pi-tu-li-e*, Z. 34 *a-lu-še e-si-i-ni du-li*. Dadurch wird meine Übersetzung (*Bericht* S. 622, sub 57) der letzteren Wendung „wer ihren Standort verändert" (ass. *lû ašaršu unakkaru*) aufs Schlagendste bestätigt. Einer solchen Bestätigung bedurfte es freilich in Wahrheit nicht mehr (trotz Belck's ganz unzutreffender, den Kern der Sache gar nicht berührenden Versuche, die alte Übersetzung von *esi* „Inschrift" zu vertreten, die ich *Verh. anthrop. Ges.* 1900 S. 622 näher beleuchtet habe). Denn in der von uns entzifferten bilinguen Inschrift der Stele Rusas' I von Topzauä entspricht dem Chaldischen *terûbi manini esini* Wort für Wort assyrisch *ina maškanišu aštakan* „an seinen Ort setzte ich ihn ein" *terûbi* = *aštakan*, „ich setzte ein"; *manini*, „ihn"; *ana maškani*(*šu*) = *esi*[*ni*] „an (seinen) Ort" (*Bericht*, S. 631 f.; *Verh. anthrop. Ges.* 1900, S. 434 f.; 623). Es war also ganz richtig, wenn ich (nach Analogie dessen, was mit den Kanalinschriften des Menuas begegnet war, wo man *pili* „(Kanal)damm" als „Inschrift" gedeutet hatte), erklärte, der Beginn der am Eingang des Felsensaales auf der Burg zu Van eingemeisselten Inschrift (*Bericht*, No. 56 57) ^{m}*Menuaše* ^{m}*Ispuiniḫiniše ini esi*

1) Z. B. KB III 1, 193 und vgl. IV, 105.

zadûni könne unmöglich bedeuten: „Mennas Ispuinis Sohn hat diese Inschrift errichtet“, sondern *esi* müsse sich auf das Felsenzimmer beziehen, und bedeute allgemein „Örtlichkeit, Anlage“.

Z. 39 40 *a-lu-še ti-ni-ni tu-li-e*, wer den Namen zerstört; hierdurch wird zur Gewissheit erhoben, dass *tini* „Name“ substantivisch (vgl. o. S. 108) zu fassen ist (*tinini* ist Accusativ). Was darauf folgt *ma-si-e ti-ni te-li-i-e* muss nach Analogie assyrischer Fluchformeln (schon *Tiglatpileser I*, Col. VIII 70 *šum-šu išaṭaru*) gedeutet werden: „seinen eigenen Namen einsetzt“; so richtig Basmadjian. Denkbar wäre auch: „einen anderen Namen hinsetzt“ (z. B. Freibrief *Nebukadnezar*'s *I*, Col. II 32 *šanam iltaṭru*). Aber da *masî* „seiner“ sich als Possessivum gegenüber *mâni* Accus. und *meï* Gen. des Pron. pers. 3 sehr gut begreift, wird Ersteres vorzuziehen sein. Wir gewinnen also zwei neue Deutungen chaldischer Worte: ***masî*** „seiner“ und ***telî*** (St. *te*) „er setzt (ein)“.

Z. 40 f. Ob zu trennen ist *te-li-i e-a-i* und 𒆳 *Bi-a-i-ni-še e-a-i* oder aber *te-li-i-e a-i* und 𒆳 *Bi-a-i-ni-še-e a-i*, bleibt zweifelhaft, für Beides sind für- wie widersprechende Gründe vorhanden. Zu übersetzen ist sicher: sei es ein Biainäer, sei es ein Lulu(bäer)“, so Basmadjian. In 𒆳 *Bi-a-i-ni-še* hat das *na* von *Bi-a-i-na* dem Ableitungssuffix *ni* Platz gemacht; auslautendes *a* verschwindet in der Flexion niemals (*Verh. anthrop. Ges.* 1900, S. 621 Anm. 2); das *na* in Biaina ist also ebenfalls Suffix, und zwar das bekannte, die Örtlichkeit bezeichnende.

Z. 44 ff. zeigen, dass entgegen den bisherigen Vorstellungen das Possesivum *mei* „sein“ dem zugehörigen Nomen vorausgeht[1]), die Worte sind offenbar eine direkte Übersetzung des bekannten assyrischen Fluchformelschlusses *šumšu zêršu piri'-šu ina matâti liḫalliḳû*, „der Gott (die Götter) mögen seinen Namen, (*me-i ti-i-ni*), seinen Samen (*me-i ar-mu-zi*, die Gleichung *armuzi* = *zêru* schon von Sayce erkannt und durch die Bilinguis von Topzauä [Schmalseiten] gesichert), „seine Nachkommen(schaft) in den Ländern“ oder „aus den Landen vernichten“. Ist die Identität durchgeführt, so muss *ki-u-ra-i-di* das Äquivalent von *ina mâtâti* sein, wozu die Lokativendung *di* gut passt: *ki-u-ra-a-ni* (Z. 7, und sonst z. B. in der Inschrift Argistis' I *Bericht*, No. 100) wäre dann nom. oder acc. plur. „die Länder.“ Das assyrische *liḫalliḳ(u)*, in welchem die Begriffe des Vernichtens und Entfernens mit einander verschmelzen, könnte im Chaldischen durch zwei verbale Ausdrücke wiedergegeben sein, wenn anders *tu-u-ni* (Z. 47 a. E.), wie wahrscheinlich, Verbalform ist.

Die ganze Fluchformel lässt sich sonach mit ziemlicher Bestimmtheit, wie folgt übersetzen:

1) Daher in der gewöhnlichen Fassung der chaldischen Fluchformeln zu konstruieren: . . . . *pini* (Verbum, s. schon *anthrop. Verh.* 1895, 595 ff.) *meï arḫi-aruliani, meï inaïni, meï narâ. Narâ* also unmöglich = Feuer.

Rusas Argistis' Sohn
spricht: wer diese Stele
zerstört, wer sie beschädigt,
wer ihren Standort verändert (ungefährer Sinn),
35 wer sie mit Erde bedeckt,
wer sie ins Wasser wirft,
wer fälschlich (?) behauptet:
„ich habe sie errichtet", wer
den Namen (d. h. die Namensschrift ass. *šume šaṭru*) zerstört, seinen
40 eigenen Namen einsetzt, sei es
Einer aus Biaina, sei es
Einer aus Lulu: Ḫaldis,
Teïsbas, Ardinis, die (alle) Götter
mögen seinen Namen, seinen
45 Samen, seine Nachkommen aus den Landen vertilgen!

Dieser enge Anschluss der Fluchformel an assyrische Vorbilder der späteren Zeit beleuchtet noch schlagender, als vereinzelte Erscheinungen des Schrifttums (s. o. S. 107) die engen Verkehrs- und Kulturbeziehungen zwischen Chaldia und Assur. Seit den Tagen Asurnaṣirabal's III und Salmanassar's II, in denen die assyrische Schrift von den Chaldern für ihre Sprache übernommen war und in denen das chaldische Schrifttum sich gebildet hatte, müssen die Beziehungen sich wesentlich enger und wirksamer gestaltet haben. Sonst wäre ein derartiges Abweichen aus dem alten Geleise, wie es der Schluss dieser Inschrift zeigt, nicht denkbar. Diese Beobachtung findet ihre Erklärung in den historischen Verhältnissen und mag uns überleiten zur schliesslichen Betrachtung der aus der Inschrift zu erzielenden

historischen Ergebnisse.

Rusa's II, Sohn Argistis' II, Enkel Rusas' I (Sardurihinis), von dessen Existenz man bis vor Kurzem keine Ahnung hatte (s. ***Ein neuer Herrscher von Chaldia*, *Zeitschrift f. Ass.*** IX, 82 ff.: 339 ff.), ist durch die zu dem dort behandelten Fragment einer Schildinschrift von Toprakkal'äh bei Van hinzugetretenen Funde unserer deutschen Expedition nach Armenien (Steinschrift von Adeljevas, ***Bericht***, No. 133; Felsinschrift und Felsenburg von *Kal'ah* bei ***Mazgert*, *Bericht*** No. 134 und *Verh. anthrop. Ges.* 1900, S. 6 und Thontafel auf *Toprakkal'äh* bei Van von uns ausgegraben und von mir grossenteils transskribiert und ihrem Inhalte nach bestimmt, [***Bericht*** No. 135, vgl. *Verh. anthrop. Ges.* 1900, S. 622 und 1901, S. 244 Anm. 1]) als einer der bedeutendsten Herrscher von *Urarṭu*-Chaldia erwiesen worden.

Sein Machtbereich zeigt, dass Chaldia auch nach der vermeintlichen Katastrophe unter seinem Grossvater Rusas I., (*Bericht.* S. 629), dem unermüdlichen Gegner *Sargon*'s II von Assyrien (702—725), keineswegs gebeugt, geschweige denn gebrochen war.

Er erstreckt sich im Südosten bis zu den Mannäern und darüber hinaus zu den Lulu. Im mesopotamischen *Naïri*-Staat *Šupri'a* kollidiert Rusas II. mit Assarhaddon (681—668 v. Ch.). Über die anderweitig durch Tiglatpileser III. bekannte chaldische Südwestgrenze (Euphrat und Euphratbrücke in der Gegend von *Izoly*[1])) hinaus nach *Patin* werden wir geführt durch die Inschrift von *Kal'ah* bei Mazgert (s. zuletzt *Verh. anthrop. Ges.* 1900, S. 615, Anm. 1), im Westen und Nordwesten zu den *Moschern* und *Hethitern*, seien sie alle nun als Feinde oder mehr oder weniger gezwungene Bundesgenossen genannt[2]) (*Bericht*, S. 630 f.).

Die hier von uns behandelte Inschrift führt uns in den Norden von Chaldia. Hier „erstreckt sich der Machtbereich Rusas' II. soweit, wie die Chalder, unter Argistis I., überhaupt jemals vorgedrungen sind.“ Denn, jenes Schreiben an Rusas II. rührt her von *Ša-ga-as*(?)*-tar-a* dem König (oder von *Ša-ga-as*(?)*-tar*, dem Königssohn) *Iš-ku-gu-ul-ḫi-e* „dem *Iškuguläer*“, d. h. vom Lande *Iškugulu*(*š*), dessen Lage noch heute durch die an einem Felsen bei *Ganlidja* in der Ebene von Alexandropol eingegrabene nördlichste aller chaldischen Inschriften bestimmt ist.

Unsere Inschrift ist gefunden in der Nachbarschaft des erheblich weiter südlich belegenen Etschmiadzîn, also auf dem Reichsgebiet Rusas' II. Sie wurde entdeckt, wie mir Herr Thopjian berichtete (vgl. Basmadjian) bei den Ausgrabungen, die ein Pater des Klosters Etschmiadzîn im Herbst 1900 an der Stätte der verfallene Kirche des Heiligen Gregor, auch *Zwarthnotz* „die Fröhliche“ und *Arapar* „die Steinige“ genannt, mit Erlaubnis der russischen Regierung vorgenommen hat. Diese Kirche wurde nach den armenischen Historikern aufgeführt vom Katholikos Nerses III. „dem Erbauer“ (641—661 n. Ch.), und in der That finden sich dessen Name und Titel an einigen der jetzt freigelegten Kapitelle der die Wölbungen der kreuzförmigen Kirche tragenden Säulen.

Gerade auf armenischem Gebiet lässt sich die bekannte Beobachtung, dass die Kultstätten dieselben bleiben, auch wenn die Religion wechselt, vielfach beobachten (siehe darüber meine Mitteilungen: *Religionsgeschichtliches aus Kaukasien und Armenien*, *Archiv für vergleichende Religionswissenschaft* III, S. 1 ff.). Es ist daher, da sich die Stele bei den Ausgrabungen in der Kirche als Schwellenstein, des Hauptportales, genau wie die Stelen No. 16 u. 88 meines *Berichts*, verwendet gefunden hat (Basmadjian), das Wahrscheinlichste, dass die Kirche auf oder in naher Nachbarschaft einer chaldischen später christianisierten Kultstätte, für deren Vor-

1) Über die Lage der Brücke s. meine Bemerkungen *anthrop. Verh.* 1899 S. 610 und besonders E. Huntington's Bericht an mich, vorgelegt ebenda 1901, November-Sitzung. —

2) Auf das Eindringen der Kimmerier unter Rusas II und sein Verhältnis zu ihnen werde ich bald an anderer Stelle zurückkommen, vgl. vorderhand *Bericht*, S. 630 Anm. 4.

handensein ja die Inschrift deutlich genug zeugt, erbaut wurde. Zu der Annahme, dass die Stele aus weiterer Entfernung hertransportiert wäre, um in die Kirche eingemauert zu werden, wäre erst Grund, wenn die Untersuchung der nächsten Umgebung bewiese, dass die Stele ursprünglich nicht an oder nahe ihrem gegenwärtigen Standort anfgestellt gewesen sein kann. Jedenfalls ist es unmethodisch, sich durch irgend welche Anklänge an moderne geographische Namen von der Untersuchung der Nachbarschaft ablenken zu lassen, wie Basmadjian, der auf Grund der irrigen (oben S. 106) Lesung *Ku-tur-li* (statt *Ku-ar-li*) an das heutige Dörfchen *Khudurlu* (heisst das *K'udurlu* oder *Ḫudurlu*?), im Süden des Araxes, 2 Stunden von *Tašburun* gelegen, denkt. Wenn sich in der Nähe der zerstörten Kirche die Überbleibsel eines Kanals und einer Stützmauer und womöglich auch chaldischer Felsenburgen finden, so ist die nächstliegende Annahme als die richtige erwiesen.

All dies ist nun wirklich dort vorhanden. Zum Verständnis der Situation, sei bemerkt, dass die verfallene Kirche ungefähr in der Mitte des von zwei von Norden nach Süden laufenden Flüsschen eingeschlossenen Gebietes liegt. Im Westen ist es das *K'asach*, ein Zufluss des linken Araxesnebenflusses *Sev-ǵur*, („Schwarzwasser", türkisch *Kara-su*), im Osten der *Hráztan*, der linke Araxesnebenfluss, an welchem *Erivan* belegen ist. *Etschmiadzîn* liegt ca. vier Kilometer weiter nach Westen, unweit und noch diesseits des *K'asach*.

Herr Thopjian teilt mir in Beantwortung meiner auf die Ermittlung des Sachverhalts abzielenden Fragen mit:

1. Der Kanal hat sich gefunden: er liegt im Norden der Kirche, ist nach NO. gerichtet und geht in den *Hrastan* hinein.

2. Es ist auch ein **ամբարտակ** „Damm", (wie ich ihn Herrn Thopjian geschildert hatte), vorhanden. Aus welchem Gestein, war bisher nicht zu erfahren.

3. Es sind auch Felsenburgen auf den nächstliegenden Hügeln in der Richtung des *Alagöz* und des *Hrastan* vorhanden.

4. Der Kanal ist noch nicht ausgegraben worden, aber vermutlich beträgt seine Länge nicht mehr als 9—10 Werst.

5. Der Kanal ist jetzt vollständig unbenutzt, und zum grössten Teil mit Erde ausgefüllt.

Zu 1. bemerkt mir Herr Thopjian, er habe nochmals an den Leiter der Ausgrabungen geschrieben, da es ihn nicht wahrscheinlich bedünke, dass der Kanal in den *Hrastan* hineinlaufe. „Ein Historiker des 9.—10. Jahrhunderts erwähnt sogar ausdrücklich, dass Katholikos Nerses den Kanal vom *K'asach* abgeleitet habe." Über den Lauf des Kanals, seinen Ursprung und seine Richtung sind also weitere Mitteilungen abzuwarten, und so können wir auch noch nicht mit Bestimmtheit sagen, welchem von den genannten kleineren Flussläufen der alte Name *Ildaru* gebührt. Das Vorhandensein des Kanals aber steht ausser Zweifel, und wenn Katholikos Nerses III bei seiner

Kirchengründung für die Mönche einen Kanal angelegt hat, so wird das unter Verwertung einer alten von den Chaldern, den Meistern des Wasserbaues, herrührenden Anlage geschehen sein. Das ist ja die Regel durch ganz Armenien hin. Wo eine verständige Bewässerung vorhanden ist, geschieht sie durch uralte chaldische Anlagen; meist in ihrer alten durch die Jahrtausende erhaltenen Gestalt, selten nur durch eine Wiederbelebung vormaliger Anlagen, die ausser Funktion getreten waren. Wahrscheinlich ist nun mit dem ursprünglichen Standort der Stele auch das Gebiet des Ländchens *Kuarli* bestimmt. Hätten wir es mit einer Felsinschrift zu thun, so wäre dies ganz sicher. Stelen, die einer Eroberung gedenken, kann aber natürlich der König auch an einer Stätte des Reichsgebiets errichten, die er auf dem Zuge berührt hat oder die aus anderem Grunde zu einer Verewigung gerade dieser That einladen. So berichtet die in Charakonis am *Erček-göll* aufgestellte Stele (*Bericht* 16) von Eroberuugen im S. und SO. des fernen Urmia-Sees. *Kuarli* könnte daher an sich noch weiter nördlich an der Peripherie des oben geschilderten Reichsumfanges und selbst ausserhalb derselben belegen sein. Da aber der Text mit ziemlicher Sicherheit erkennen lässt, dass der Kanal und die Gärten in dem eroberten Gebiet angelegt worden sind und die Stele sicher in der unmittelbaren Nachbarschaft dieser Anlagen ihre Aufstellung hatte, so wird mit dieser sekundären Möglichkeit hier nicht zu rechnen sein.

Historisch bedeutsam ist auch in Z. 41 42 die Erwähnung des *Lulu-Länders* neben dem Bewohner von Biaina. Möglich ist, dass durch die Gegenüberstellung der Kernprovinz des Reiches mit einer jüngsten und weitestgelegenen Eroberung die Gesamtheit der Reichsangehörigen angedeutet und umfasst werden sollte. Andererseits ist aber der Eindruck schwer von der Hand zu weisen, dass der 𒆳 *Lu-lu-i-ni-še* ebenso wie der 𒆳 *Bi-a-i-ni-še* eine für das Reich bedeutsame Sonderstellung einnehme. So wird wohl diese Stelle in den durch die bilingue Inschrift von Topzauä hervorgerufenen Erörterungen über das Verhältnis des *Lulu*-Landes zu dem engeren Gebiet, dem ursprünglich der Name *Urartu* eignete, und über die eventuelle Zugehörigkeit des mit den Chaldern kultisch und national aufs Engste verbundenen Staates *Mușașir* (*Bericht*, S. 632 und Anm. 1, *Verh. anthrop. Ges.* 1900, S. 433, 465, 626) eine Rolle zu spielen bestimmt sein.

[Bei der Korrektur bin ich in der Lage, noch auf mehrere seither teils erschienene, teils angekündigte Behandlungen unserer Inschrift Rücksicht zu nehmen. In den *Verhandlungen d. Berl. anthrop. Ges.* 1901, S. 222—26 findet sich eine kurze Erörterung von W. Belck, die ausgeht von Golenischeff's Veröffentlichung (*Ber. der kais. Russ. Archäol. Ges.* Bd. 13, 1901, mir auch jetzt

nicht zugänglich, vgl. oben S. 102 Anm. 1). Z. 14 und 46 verwechselt Belck (indem er an ersterer Stelle mit Recht Golenischeff's Lesung *sar* verwirft) das Zeichen *il*, das hier zum ersten Male im Chaldischen auftritt, mit *el*. Dass er Z. 14 *Il-da-ru-ni-a-ni* statt *Il-da-ru ABNU-ni* liest, wird dieselben Ursachen haben, wie bei Basmadjian (Unvollkommenheit der Vorlage). *Umešini* ist konsequenter Weise für Belck der Name des Kanals. Wäre dies richtig gewesen, so hätte darin eine Abweichung von dem ständigen Brauche der Chalder gelegen, wasserbautechnische Anlagen (Kanäle, Stauseen) mit Namen ihrer königlichen Schöpfer zu bezeichnen. — Wenn Belck von einem Gotte *Anikugis* redet (Z. 19 und 25), so verfällt er in den gleichen Fehler wie Basmadjian. — Z. 36/37 bedarf es für das Verständnis keiner Vermutungen und Schlussfolgerungen. Die Ideogramme und der Tenor der armenischen Schlussformeln sind ohne Weiteres zwingend. — Betreffs des ursprünglichen Standorts der Stele spricht Belck zwei einander widersprechende Ansichten aus. S. 224 heisst es: „der Fluss *Eldar*" (lies *Ildar(uni(s))* — („vielleicht der alte Name des Araxes oder seines in der Nähe von Etschmiadzîn mündenden linksseitigen Nebenflusses?)". S. 226 begründet Belck dagegen seine Hinneigung zu der Ansicht, dass die Stele ursprünglich „auf dem rechten Uferland des Araxes in der Nähe des *Igdir*-Flusses aufgestellt worden ist und dass wir dort auch die Landschaft *Kuarlinis* zu suchen haben". Grund: „die Neigung der Armenier *l* in *gh* zu verwandeln", die eine etymologische Verbindung zwischen ‚*Eldar*' und *Igdir* gestatte. Sehr scharfsinnig. Aber es fehlt die Hauptbedingung, da *Igdir* mit *g* und nicht mit *gh* (λ) geschrieben wird, in moderner armenischer Schreibung **իգտիր**, nicht etwa **իղտիր**.

Auch von Herrn A. H. Sayce ist nach dessen Mitteilung eine Bearbeitung der Inschrift im *Journal of the Royal Asiatic Society* zu erwarten. — Nachträglich glaube ich noch einen Fortschritt im Verständnis der Inschrift verzeichnen zu können: In Z. 12 u. 13 (S. 107) wird *šu-ḫi(-e)* das chaldische Wort für „Stadt" sein, einmal ohne, einmal mit Determinativ geschrieben. Vgl. „*Ašrut-Darga*", Z. 4: *šu-ḫi-na-ṣi-e* (Suffix *na*!). Z. 12 ff. bedeuten dann: (Z. 12) „ich habe diese (?) Stadt angelegt, (Z. 13) [und] um diese (?) Stadt zu bewässern (?), (Z. 14) habe ich vom Flusse *Ildaru* her einen Kanal(damm)" etc. (Z. 15) „erbaut" etc. — *Patari(s)* ist dann also, wie schon vermutet (vgl. oben S. 102, 109, Belck a. a. O. S. 225), nicht das eigentliche chaldische Wort für „Stadt".]

TS. 1, 1, 1.

Von

O. Böhtlingk.

In beiden Ausgaben der TS. lautet die erste Zeile: इषे त्वोर्जे त्वा वायवं स्थोपायवं स्थ. Im Kommentar auf S. १६ werden वायवः und उपायवः folgendermassen erklärt: वान्ति गच्छन्तीति वायवो गन्तारः । उप समीपे यजमानगृहे पुनरायान्यागच्छन्तीत्युपायवः । Mādhavācārya hat den Sinn der beiden Adjektiva richtig erkannt, dem Worte वायु aber eine Bedeutung ertheilt, die ihm sonst nicht zukommt. Das Rätsel ist leicht zu lösen: man trenne त्वावायवः nicht in त्वा वायवः, sondern in त्वा अवायवः. अवायु von 3. इ mit अव ist der Gegensatz zu उपायु.

Gesprochen wurde selbstverständlich mit folgenden Pausen: इषे त्वा । ऊर्जे त्वा । अवायवः स्थ । उपायवः स्थ । Das in den prosaischen Theilen der älteren Litteratur verwendete Interpunktionszeichen nach einer bestimmten Zahl von Wörtern oder Absätzen, ohne jegliche andere Rücksicht, hat, wie ich in Bd. 41, S. 667 und in BKSGW. Bd. 52, S. 418 nachgewiesen habe, sogar indische Erklärer irre geleitet. Hat man das zu seiner Zeit vielleicht nützliche Verfahren für unsere Zeit als zwecklos erkannt, so muss man es aufgeben, da es das rasche Verständnis des Textes in nicht geringem Grade erschwert. Dagegen kann eine rationelle Interpunktion nicht warm genug empfohlen werden.

NS. Das fehlerhafte वायवः auch VS. 1, 1. Maitr. S. 1, 1, 1. Kāṭh. 1, 1. TBr. 3, 2, 1, 3. Kāty. Śr. 4, 2, 7. Die in Maitr. S. 4, 1, 1 und Śat. Br. 1, 7, 1, 3 vom Worte gegebene Erklärung ist zu gezwungen. als dass sie einer Widerlegung bedürfte. Die Vermutung liegt nahe, dass die falsche Form schon in sehr früher Zeit auf eine unrichtige Zerlegung von geschriebenem इषेत्वोर्जेत्वावायवस्थ zurückgeht. वायवः hat das nicht recht zu ihm stimmende उपायवः स्थ aus einigen Texten verdrängt; vgl. Śat. Br. 1, 7, 1, 3.

Pahlavi Yasna X with all the MSS. collated.

By

L. H. Mills.

The pahlavi text of Yasna X is here presented with all (1) the extant MSS. collated, with the collation of additional MSS. of Nēryōsang, also with the parsi-persian MS. of Haug's collection 12[a].

Invocations to Srōsh and Aharishvang.

1 *barā axar min latamā patēnd*[1], *barā šēdā*[2] *va*[3] *barā šed-ā*[4]*-āyyār*[5], *va*[6] *šēddayā-yazako*[7].

2 *Zag*[1] *ī*[2] *šapīr srōš ketrūneṭo* [*aēyaš māhmānih*[3] (so) *yehvūneṭ*].

3 *Aharīšvang*[1] *latamā ketrūnēṭ ī*[2] *aharīšvang ī*[3] *šapīr rāmišno latamā* [*māhmānih*[4] *yehvūneṭ afaš ramišno yehvunēṭo*[5]] *madam*(2) *bēn denā māno*[6](3) *ī*[7] *aūharmazd*[8] *nafšā*[9] *va mūnič hōm ī*[10] *aharūbo zāko* (*afaš nafšā*[11]).

To Hōm, at the pressure.

4 *pavanič zag*[1] *ī*[2] *frōṭṭūm*[3] (so) *hāvano*[4] *lak*[5] *pavan gōbišn madam stāyēm*[6] (*mūn*[7]) *huxiraṭo*[8] *amatat*[9] *bēn*[10] *zag*[11] *ī*[12] *tasarāk*[13] *avo hamvexdūnam-ī*[14] [*aēy bēn*[10] *vexdūnam*[15]].

5 *pavanič zak ī*[1] *avartūm*[2] *hāvano lak pavan gōbišno frāž*[3] *stāyēm hū-xiraṭo amatat*[4] *bēn zag*[5] *gōbišno barā maxitūnam pavan zag*[6] *ī*[7] *gabrāāno*[8] *aōjo*[9 + 10].

6 *stāyēm mēzo-īhā*[1] (so) *va*[2] *vārān*[3] [*pavanič*[4] *hanā vās ī*[5]

---

(1) One MS. now in Bombay has not been here collated, but it is a copy of one of those here used.

A full description of the MSS. used may be found in the Journal of the Royal Asiatic Society, July 1900 p. 511,—this as supplemented by my contribution to the Transactions of the Ninth Congress of Orientalists in London 1893.

The variants, translations and commentaries are reserved for the present, to economise space. As the object held in view is to meet an urgent practical need, I have departed as little as possible from the transliterations of the glossaries, though I greatly prefer those of Paul Horn. NB. read *mano* for *mūn*.

(2) or *mē'īm*.

(3) or *mihano* (so).

aro (so) *levīno yemalelūnam*] *mūn*[5] *denā*[7] *lak kerpo*[8] *vakhšīnēṭo*[9] *pavan bālīsto*[10] *madam*(¹) *ī*[11] *girān*[12].

7 *stāyēm gir ī būland aēγ tamā hōm rōsto*[1] *yegavīmūnih*[2].

8 *stāyēm damīk ī*[1] *vaṭard*[2]*-aōmand*[2] (so) *ī*[3] *pāhano ī*[3] *kāmako*[4]*-arūo*[4] (sic) *ī*[5] *hvāpar mūn būrṭar lak hōm ī aharūbo.*

9 *stāyēm damīk*[1] *aēγ rōsto*[2] *yegavīmūnih* [*zag zīvāk* (so) *pavan nāmčišto*[3]] *hū-bōī-aš*[4](²) *va arvandīh*[5] *karṭar*[6] [*havāih* (so) *pavan stih*].

10 *afat aētūno masīh*[1] *hurōdišn*[2] [*lak mindavam I*[3] *ī*[3] *mas*(²)] *hōm amat*[4] *lak rōsto*[5] *yegavīmūnih pavan gir*[6] *madam.*

11 *va*[1] *aētūno frāž yehabūnṭ yegavīmūnih pavan vīšpatīg*[2] (so) *āškarako ī*[3] *aharāyih khāo havāih*[4] (so) *rōšanako*[5] [*aēγ kār va*[6] *kirfako γal afzāyīnīh va*[7] *vārdinih*[8+9] (so) *mīnišno, gōbišn*[10], *kūnišn*[11] *aēγ frārūntar barā vebēdūnih*[12]].

12 *pavan harvispo*[1] *vēšano*[2] *va*[2] *madam pavan harvispo spēk*[3] *madam pavan harvispo tāk madam.*

[The words *čīgūn*[2] (*dō*) *bār gūftano*[4] are a rubric, and do not belong to the text.]

13 *Hōm vakhšēṭo*[1] *amataš stāyēnd*[2] *va*[3] *aētūno gabrā mūn*[4] *valā stāyēṭo*[5] *pīrūzgartar yehvūneṭ.*

14 *pavanič zak ī*[1] *nītūm hōm hūnišnih*[2] *va pavan ič*[3] *zak ī*[4] *nītūm hōm*[5] *stāyišnih va pavanič*[6] *zag ī*[7] *nītūm*[8] *hōm xūrišnih*[9] *yašt*[10] *aē ī*[11] *aro*[12] (so) *šēdāān*[12] *hazāryanišnīh*[13] *aīto*[14] [*aēγ hazār barā*[15] *šik . . šēnd*[16] (sic)].

15 *nasīnēṭ*[1] *pavan akvīno va*[2] *frāž vebēdūnāñd*[3] *zak ī avarīg*[4] (so) *min zag mano*(³) *ahōkīnišnīh*[6] (so).

16 *tamā aēγ bāstāno*[1] *madam avākīnēnd* [*aēγ barā vebēdūnāñd*[2]] *tamā aēγ bāstano madam stāyēnd hōm ī bēšāzīnīṭār.*

17 *pēdākīnīṭo*[1] *durūstīh*[2] *va*[3] *bēšāzišnīh*[4] *bēn zak ī*[5] *valā vīs*[6] [*dast*[7] *karṭan*[7]] *aētūno bēn*[8] *māno*[9](⁴) *va xūnako*[10].

18 *harvispo*[1] *zag*[2] *ī*[3] *hāno*[4] *mādišn*[5] [*havāṭ* (so) *mādišno avāyaṭ guftano aš*[6]] *aēšmo*[7] *levatā ī*[8] *khrvidrūš*[9].

19 *aētuno*[1] *zag*[2] *ī*[3] *hōm mādišno aš aharāyih levatā ī*[4] *huravāx-mano*[5] [*kar*[6] *va kirfako mūn gabrā pavan rāmišno yaxsenunēṭ*[7]].

20 *sabūk*[1] *zag*[2] *ī*[3] *hōm madišn lā mindavam aē*[4] *ī girān*[5].

21 *amat čīgūn berāo*[1] (so) *ī*[2] *tarūk*[3] *hōm vindēnd*[4] *ansūtā aēy aš pāhrējo*[5] *vebēdūnāñd*[6].

22 *frāž* (so) *zag ī valāšān tano hōm mekadlūnāñd*[1] *bēšāžišnīh*[2].

23 *hōm yehabūn aro li bēšāžišnīh*[1] *mūn*[2] *pavan valāšān*[3] *karāih*[4] (so) *bēšāžīnīṭār*[5] [*aēγ at tūbān*[6] *yehabūntano*[7]].

(1) or *mē'īm* (2) or *hū-bōdīh.*

(3) Otherwise *mis* (so). (4) or *mihano.*

24 *hōm yehabūn avo li pīrūžgarīh mūn*[1] *pavan*[2] *valāšān*[1] *havāih* (so) *pavan*[1] *pīrūžgarīh*[1] *bēš tarvīnītār.*

frāž min lak mekadlūnam-ī[1] *dōstīh*[2 + 3] *va stāyītārīh*[4] [*aēyat*[5] *dōsto barā*[6] *yehvūnam afat avo*[7] *stāyēm*] *mā aš dōsto*[8] *ī*[9] *stāyī-tār*[10] *rāī šapīr*[11] *avo*[12] *li*[12] *yemalelūnt*[13] *aūharmazd* [*aēyam*[14] *šapīr*[15] *yehabūnto*] *min aharāyih ī pāhlūm* [*aēyam*[16] *dēno*[17] *būr-tār*[18] *šapīr yehabūnto aēy dēno mā dēnoč rubakīh*[19] *pavan ras*

25 *ī dēno būrtārān*[20] *šāyat yehvūntano*[21]].

26 *arvand*[1] *lak va*[2] *dānak bag*[3]*-takhšīto*[3] *havāih*[4] (so ?) *ī*[5] *hvāpar pavan mīnavadīh.*

27 *arvand*[1] *lak va*[2] *dānak bayo*[3]*-barā*[3]*-yehabūnt havāih*[4] (so) ***hvāpar avo***[5] ***stīh.***

28 *pavan alborzo*[1] *madam lako*[2] *tamā pavan zag ī*[4] *afzūnīgan*[5] *frāž daxšakīh*[6] *amatšāno*[8] *pavan daxšako*[8] *ī mūrvāno barā* ***karto***[9] ***havāih***[10] (so).

29 *va*[1] *mūrvāno gvīto*[2] *gvīt*[3] (*ī*)[4] *barā yedrūnānd*[5] *madam avo* ***šīkufto ī pārasēno***[6].

30 no pahlavi text of this sub-section has been handed down to us.

D. has here: *denā vāčo ač vad zand lā gūfto.*

DJ. has: *denā vāčak ī hāvand zand lā gūft.*

K 5 (Sp.) has here: *denā vāčo . . . hāvand zand lā gūft.* So M.

Nēr. has: *ayaṁ kiyān artho nā'lekhi.*

DJ. has further: *šēm ī zag kōf-gas va dašt-gās mūnaš hōm bēn rōsto yegavīmū* . . . (so, worm-eaten).

K 5 (Sp.) has: *šēm ī zag nafšā dat havāih* (so) *mūnaš hōm bēn rōsto yegavīmūnāt.*

D. The parsi-pers. and Nēr. have nothing in place of this last; the parsi-pers. has a vacant line.

31 *bēn zag zīvāk pūrtāk*[1] *va*[2] *ī*[3] *pūrsartako*[4] *barā rōsto havaih*[5] (so) ***hōm ī čarpo ī***[6] ***zarīno-gūno.***

32 *zag ī*[1] *lak bēšāzišnīh*[2] *yōm*[3] (? read *yēm*[2]) *haē*[3] (?) *pavan zag ī vahōmanō patmāno*[4] *and*[5] *čand*[5] *avāyato*[6] *lā aētūno*[7] *čīgūno bēš*[8] *brehītano*[9] *rāī*[10] *mā zag yehvūnēt ī amat bēš*[11] *bēšāzišnīh* ***rāī martūm***[12] ***barā avazanēt***[13].

33 *mā li*[1] *ī ano*[2] (so) *dūšsakhūnīh*[3] *aš min axarīh*[4] (or *axaraš*) *būt*[5] [*asrūnasto*[5]] *mīnišno.*

34 *zag ī*[1] *mīnišno mīnītārīh*[2] [*yemalelun*[3] *am*] *amat*[4] *dūš-sakhū-noīh yekavīmūnēt* [*aēyam mindavam ī*[5] *zišt aūbaš*[6] (¹) *yemalunēt*].

35 *namāzo*[1] *avo*[1] (so) *hōm mūn rebēdūnand*[2] *valā ī daregūš*[3] *hāvand*[4] *mas-mīnišno čīgūn vala*[5]*-ič*[5] *ī rāyē-āōmand*[6] (so) [*amat* ***valā***[7] ***min mindavam***[8].

(1) not *khūbīh*, nor *gōbišn*.

I[8] *ī*[8–9] *xōrṭak*[10] *rāmišno aētūno*[11] *čīgūn*[12] *valā*[13] *min*[13] *mindavam*[14] *1 ī stavar*].

36 *namāzo*[1] *hōm*[2] *mūn vebēdūnyēn āno*[3] (so) *ī*[4] *daregūš*[5] *ī*[6] *hāvand*[7] *mas*[8]*-mīnišn čīgūn*[9] *xūrsandīh*[9] *sātūnṭo*[10] *yegavīmūnēṭ*[10] [*čīgūn magōpatano*[11] *magōpato*[12] *min pāṭoxšahīh*[13] *rāmišno valā-ič min yaštārīh*[14] *aē*[15] *rāmišno aētūno*].

37 *mālā-o*[1] (so) *gabrā lak vebēdūnyēn*[2] *gabrā aētūno kabed vebēdūnand*[3] *ī*[4] *afzūnīg ī farzānakīh aīyyār*[5].

38 *mūn lak bāstan*[1] *hōm ī zarīno*[2] *val*[3] *bisrayā*[4] *gōmīzēṭ*[5] [*aršūxtanām*[6] (*pāk . . .*[7])] *xelkūnēṭ*[8] *pavan*[8] *bahar*[9].

39 *al čīgūn li tōrā*[1] *ī*[2] *drafš*[3] *am tīžo*[4] *min vārom*[5] (so) *sātūnīh* [*čīgūno tōrā*[1] (*ī*[2]) *drafš*[3] *pavan denā*[6] *zīvāk yegavīmūnāṭo*[7] *va*[8] *lā tūbāno*[9] *lakič*[10] *vināskārīh rāī pavan*[11] *tano*[12] *ī li māhmānīh?*[13](1) *lā yehvūnāṭo*[14].

40 *frāž*[1] *fravām*[2] *am*[2] *hanā*[3] *ī*[4] *lak mīnišno*[5] (read *mādišno*) *aēγ dārišno*[6] *barā vebēdūn*[7] *am*[7] *afam avo lak kāmako*[8] *axūih*[8] *yehamtūnīno*[9] [*aēγam kāmako*[10] *ī*[11] *pavan axūo*[12] *levatā zak ī pavan*[13] *mīnišno rāsto barā vebēdūn*[14]].

41 *barā avo lak hōm i aharūbo ī ahārubo*[1]*-zāko yehabūnam denā ī*[2] *li tano mūn xadıtūnī-aīto*[3] *hū-rōsto*[4].

42 Alternative texts are here necessary.

(a) *afat barā šedkōnam-ī*[1] *pavan zanišno*[2] (sic) [*aēγat barā*[3] *farmāyēm*[4]] *gūndīn*[5] (so) *ī marāno*[6] *giristak*[6] *ī sarītārāno*[7] [*aīt mūn aētūno yemalelūnēṭ aē*[8] *denā at*[9] *barā škekōnyīh*[10]].

(b) altern . . . *afat barā šekōnānd*[11] *pavan zanišno* [*aēγat barā farmāyēm*[12]] *va vāvanēnd*[13] *marān . . .*, etc.

43 *mūn minēnd aēγ firēbam va*[1] *firēbēnd*[2–3] *valā ī*[3] *asravanak*[4] *va*[5] *mūn aērpatistano vebēdūnānd*[6] *valā ič ī*[7] *hōmīk*[8] *mūn yazišno vebēdūnyēn afšāno pavan zag frīfo*[9] *barā nasīno*[10] *aēγšāno*[10] *avēḍāk*[10] *vebēdūn*.

44 *mūn aētūn*[1] *zag ī*[2] *hōm sūrān*[3] (so) *n-i-g-a-n-īšno*[4] (sic) *barā hinxitūnēṭ*[5] *hōm drōno* [*aēγ lā yezbekhūneṭo va γal vistamūnēṭo*[6]] *lā γal*[7] *asravanako*[9] *berāo* (sic) *aš*[9] *yehvūnēṭo afaš lā yehabūnī-aīto hūberāīh*[10] [*pavan zag ī avārīg*].

45 Hōm's fivefold offering.

pavan panč-le-gūno[1] *šēm*[2] *havām*[3] *va*[4] *pavan panč-le-gūno*[5] *šēm lā havam*[3] [*pavan panč*[6] *aīš*[7] *māhmānih*[8] *aīto*[9] *va*[10] *pavan V* (*panč*) *aiš*[11] *lōnto*[12]].

46 *pavan valā mūn hūmato havām*[1] *va*[2] *pavan valā mūn dūšmato*[3] *lā havam*[1].

47 *pavan valā mun hūxto havām*[1] *va*[2] *pavan valā mūn dūšhūxt*(2) *la havam.*

(1) Perhaps *mīhmānīh* or *mih-*. (2) ? or *dūšāūxt*[3] (so).

48 *va*[1] *pavan valā mūn hūvaršto havām*[2] *va*[3] *pavan valā mūn dūš-hūvaršto* (so) *lā havām*[2].

49 *va*[1] *pavan valā*[2] *mūn srōš havām*[3] [*mūn*[4] *dastōbar*[5] *yaxsenūnēṭ*[6]] *va*[6] *pavan valā mūn*[7] *asrūšto lā havām*[3] [*mūn*[8] *dastōbar*] *lā*[8] *yaxsenūnēṭo*[8]].

50 *pavan valā mūn aharūbo havām*[1] *va*[2] *pavan valā mūn darvand lā havām*[1].

51 *adīnoč*[1] *min zag vad*[2] *avo zag ī afdūm*[3] *amat mīnavadān*[4] *aīt barā vijārišnīh*[5] [*am denā mindavam aētūno*].

52 *afaš gufto*[1] *zaratūšto*[2] *aēγ namāzo*[3] *avo*[4] *hōm ī*[6] *aūharmazd-dāṭo*[7] *šapīr hōm ī aūharmazd-dāṭo*[7] *namāžo avo*[8] *hōm*[9] . . . *lakhvar aš avo namāžo*[10] *vezlūnēṭo*[11].

53 *harvispo hōm madam* (so) *stāyam*[1]*-ī va*[2] *mūnič pavan*[3] *būlisto*[4] (so) *madam girānič*[5] *mūnič*[3] *bēn*[1] *zag ī*[8] *zōfar ī*[9] *rōḍīdtāk*[10] (so) *va mūnič pavan tangīh yaxsenūnd*[11] *jeh*[12] *pavan havāṭ*[13] (sic) [*tangīh aš min zag mūnaš*[14] *mindavam ī avārūno padaš vebēdūnyēn*[15]].

54 *amat bēn*[1] *zag ī*[2] *asīmīno*[3] *tašto avo zag ī*[4] *zahabāīn*[5] *tašto madam tanjēnī*[6] [*aēγat*[1] *min zoharbarān barā II* (*dō*) *padišxōr*[8] *varṭīnam*[9]].

55 *va*[1] *lā lak rāmītūnam avo damīk madam aētūno*[2] *rayēdōmand*[3] *va arzū-āōmand*[4] (so) [*havāṭ* (so) *arzūko*[5] *ī lak*[6] *aētūno čīgūn gabrā*[7] *I ī*[7] *afzār-āōmand* (so)].

56 *valāšān*[1] *lak hōm gāsāno*[2] [*čīgūn lak va avarīg*[3] *afzūnīg*[3] *yazdān*[4] *min gāsāno*[5] *rāmišnī*[6] *lak min denā fargarṭo*[7]] *afat valāšāno*[8] *havā(n)d*[9] (so) [*stāyišno*[9] *ī*[9] *lak*[9] *denā*[9] *fargarṭo*[9]].

57 *afat valāšān*[1] (so) *havā(n)d čīgāmčāī*[2] *čāšišnīh* [*nīrang*[3] *III*[4] *bār vištamūnto mindavam*[5] *ī roēšā rāmītūnto*[6]] *afat valāšān havā(n)d*[7] (so) *zag ī*[8] *rāsto gōbišno darūno*[9] [*va*[10] *darūno ī*[11] *lak*[12] *denā*[13] *fargarṭ*[12] *aē*[13]].

57[a] *denā māhōdāṭ*[1] *gūft, va dāṭ*[2]*-ī-aūharmazd gūft havāṭ*[3]: *valāšān*[3] *lak*[3] *hōm*[3] *am*[3] *gāsāno*[3] *zag ašem vohūko III afato*[4] *valāšān*[4] *hōmo*[4] *ī*[4] *stāyišno*[4] *afat*[5] *valāšān čīgāmčāī*[5] *čāšišnīh*[5] *afato*[6] *valāšān*[5] *hōmo*[6] *ī zag*[6] *rāsto*[6] *gōbišno*[6] [*bīšamrūtīg visp*[7]*-II* (*dō*[7])].

(*cathwāčā*[8] in zend characters; read *cathwarečā*, referring to the four citations.)

58 Is not translated. Nēr. has plainly *nāste*[1] (¹) *iyaṁ prakṛtiḥ*.

59 *durūstīh va*[1] *pīrūzgarīh*[1] *madam*[1] *pavan*[2] *bēšažišnīh bēšažīno*[3] [*aēγ durūsto yaxsenun*[4]].

60 *valāšān*[1] *lak*[2] *ič avo*[3] *li frāž*[4] ÷ [5] *fravām hanā ī lak*[6] *ma-*

(1) So plainly in my MSS., and not *tāste*.

dišn[7] (1) *rōšano*[8] *fravām hanā ī lak mādišn*[9] (2) *renjānak*[10] *hanā* [*aēyam yehabunīh spūk*[11] *vazīnend*[12] *mādišno*[13]].

61 *zōt*: *pīrūzgar*[1] *havāīh*[2] (so) *amatat*[3] *stāyēnd*[4] *ham*[5] *zag ī*[6] *pavanič*[7] *gāsāno*[8] *gūfto*[9].

62 *aēy*[1] *mūn avo*[2] *gōspendāno*[3] *nīyāyišno*[4] *aēy*[5] *mayā*[6] *va*[7] *vastar*[8] *aš*[9] *ī*[10] *min gōspendān*[3] *nīyāyišno*[11] *šīr va*[12] *vačako*[13].

63 *afaš min*[1] *gōspendāno*[2] *gōbišno*[3] *afaš*[4] *min gōspendāno*[2] *pīrūzgarīh*[5].

64 *afaš min*[1] *gōspendāno xūrišn va*[2] *afaš min*[1] *gōspendāno vastarg*.

65 *havāṭ*[1] *čigūn pavan gāsāno*[2] *gūft aēy*: *mūn avo gōspendāno*[3] *nīyāyišno aš min gōspendāno*[2] *nīyāyišno*:

65a *latamā*[4] *hanā yemalelūnam aēy mūn hōm stāyēṭo*[5] *pīrūzgartar*[6] *yehvūnēṭo*[7] [*zag*[8] *ī gōspendāno*[9] *varzīṭārīh pasūšhūrūn*[10] *zag lanā*[11] *rāī xūrišno pašuvīnēṭo aēy*[12] *lanā*[12] *rāī*[12] *laxvar pardāzēṭo*].(2)

---

(1) *-yān* in *mādyān* (sic) is a mere failure in transcribing *-išn*.

(2) From the above texts it will be seen that the pahlavi translations upon the Hōm Yasht are no more to be followed without due reserve than are the pahlavi texts of the Gāthas. They are essential to exegesis, but fatal to critical results, if not rigidly differentiated.

Ein alter Fehler in der Überlieferung der Bhagavadgītā.

Von

J. S. Speyer.

Bekanntlich sind wenige Partien des Mahābhārata in so reiner Textgestaltung überliefert wie die Gītā. Die hohe Ehrfurcht und heilige Bewunderung, welche sie den heutigen Indern einflösst, ist ihr schon von alters her gezollt; ausführliche Kommentare erklären fast jedes Wort, vgl. Trimbak Telang in der vorzüglichen „Introduction“ (p. 30 fgg.) zu seiner Prosa-Übersetzung (S. B. E., vol. VIII). So giebt es fast keine varietas lectionis. Darum könnte es leicht als hyperkritische Unart und zu missbilligende Vermessenheit erscheinen, wenn ich es unternehme, irgendwo an die so vielfach bezeugte und so gut geschützte Überlieferung zu rütteln. Doch wage ich es auf diese Gefahr hin eine Vermutung vorzubringen, welche sich mir als unumgänglich erwies. Die Sache liegt einmal nicht anders.

Nachdem am Schluss des ersten adhyāya Arjuna in grösster Aufregung und mit vielen Worten seinen Widerwillen gegen den Bruderkrieg geäussert und seinen Entschluss mitgeteilt hat, nicht zu kämpfen, wenn auch die Widersacher angriffen, fragt Kṛṣṇa ihn verwundert nach der Ursache dieses unerwarteten Verhaltens (Bhagavadg. 2, 2. 3). Arjuna antwortet, er könne sich nicht dazu bequemen, seine verehrungswürdigen Lehrer und Älteren mit Pfeilen zu bekriegen; besser wäre es ihm zu betteln ohne ihnen mit den Waffen entgegenzutreten als selbst im gerechten Kampfe sie zu besiegen und der Herrschaft zu geniessen. Kṛṣṇa möge es ihm klar machen, wie er im Siegesfalle von Schmerz und Reue frei bleiben möge. Und er schliesst nochmals mit den Worten: „ich werde nicht fechten“.

Jetzt hebt Kṛṣṇa zu reden an. In dreiundvierzig ślokas sucht er zweierlei Wahn seines Freundes zu vernichten. Nīlakaṇṭha zu der Stelle 2, 11: *Arjunasya dehanaśe ātmanāśadhīḥ svadharme yuddhe cādharmadhīr iti mohadvayam* | *tatrādyaṃ* [nl. *dehanaśa ātmanāśadhīḥ*] *brahmavidyasūtrabhūtair viṃśatya ślokair upanīṣan Śrībhagavān uvāca: aśocyān anvaśocas tvam iti* (2, 11—30). Mit 2, 31 fängt die Bestreitung des zweiten Irrtums an, dass A. in der Erfüllung seiner Pflicht zu kämpfen Sünde sieht.

Sehen wir uns jetzt den ersten śloka dieser längeren Aus-

einandersetzung des Mensch-Gottes einmal näher an. Er ist folgenderweise überliefert:

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥

in Telang's Übersetzung: „You have grieved for those who deserve no grief; and you talk words of wisdom. Learned men grieve not for the living nor the dead". Die Übersetzung ist richtig, aber wie steht es um das Verständnis der Stelle? Kṛṣṇa tadelt seines Freundes ungerechtfertigten Schmerz und Bestürzung, und zugleich lobt er seine W e i s h e i t. Welche Weisheit? Weder im ersten längeren Ausbruch des Schmerzes, noch in der zweiten oben inhaltlich mitgeteilten Rede, hatte Arjuna etwas gesagt, was vom Standpunkte des Kṛṣṇa in dieser Weise gelobt werden könnte. Seine ganze Auffassung der Sachlage lag doch auf dem Niveau der gemeinen, alltäglichen Moral, und Kṛṣṇa schickt sich eben an, ihm die tiefere Wahrheit zu enthüllen und das Trügliche seiner nur auf dem oberflächlichen Schein und auf Unwissenheit beruhenden Scheu darzuthun. Wo steckt hier dann die Weisheit? Nīlakaṇṭha[1]) sucht sie in Arjuna's Erwähnung des Satzes, dass Menschen, welche ihre Pflicht versäumen, gewiss in die Hölle kommen (1, 44), und dass die Unterlassung der rituellen Leichenopfer den Untergang der Pitaras herbeiführt (1, 42). Abgesehen davon, dass dieses sich auf eine gelegentliche Auslassung Arjuna's, welche wieder selbst nur ein Unterteil eines Argumentes ist, mit nichten aber auf den Kern seiner Ansicht bezieht, wird doch auch wahrlich nicht solcher Jedermannsweisheit in der indischen Philosophie mit dem Ehrennamen *prajñā* gehuldigt! Unser Kommentator selbst muss es gefühlt haben, dass hier etwas mangelt. Er legt aus: *prajñāvādān prajñāvatām dehād anyam ātmānam jānatām vādān śabdān* [und er citiert 1, 42 und 44] *ity ādīn bhāṣase param na tu prajñāvān asi*, „du sprichst weise Reden, a b e r d u b i s t n i c h t w e i s e". Die gesperrt gedruckte Klausel, welche in der That die Meinung des Kṛṣṇa ausdrückt, steht nicht im Texte, der Kommentar hat sie, als für die Erklärung unentbehrliches Bindeglied, aus freien Stücken hineingelegt.

Hierzu kommt noch ein philologisches Hindernis, welches allerdings die theologisch-dogmatische Exegese der einheimischen Erklärer nicht hoch anschlagen möchte. Jedoch, es ist da, und wenn richtig erkannt, ein bedeutender Faktor des Zweifels an die Richtigkeit der Vulgata. Ich bezweifle sehr, ob ein Kompositum wie

---

1) Weder Śaṅkara's noch Śrīdharasvāmin's Kommentar habe ich jetzt zur Hand. Aus Telang's Stillschweigen über sie an der Stelle, wo er aus Nīlakaṇṭha's Erklärung das Nötige zur Begründung seiner Übersetzung entnimmt, ziehe ich die Folgerung, dass ihre Auslegung von der des späteren N. sich nicht wesentlich unterscheidet.

prajñāvāda „Worte der Weisheit“ = weise Worte, weise Rede, überhaupt im Sanskrit bestehen kann. Wohl kann man sagen *prājñavādaḥ* = *prājñanām* (oder *prājñasya*) *vādaḥ*, aber *prajñāyā vādaḥ* würde nur zulässig sein, wenn die *prajñā* als Person gedacht wäre. Allein eine Auslegung wie λόγοι τῆς Σοφίας „von Prajñā gesprochene Worte“ ist an unsrer Stelle ausgeschlossen. Die Erklärung *prajñāvādaḥ* = *prajñāvatām vādaḥ* ist, rein philologisch betrachtet, misslich und unhaltbar. Sie entspricht der Sprache der Bibel und dem Lateinischen — verba sapientiae = verba sapientis oder sapientium — vielmehr als dem Sanskrit, wo der Gebrauch des abstrakten Begriffes zur Bezeichnung der Träger des Begriffes in dieser Ausdehnung unbekannt ist. Die einheimische Auslegung, anstatt die Schwierigkeiten der Überlieferung aus dem Wege zu räumen, macht sie eben recht fühlbar.

Um kurz zu sein, प्रज्ञा ist verdorben. Die wahre Lesung ist प्रजा. Die Emendation, welcher paläographisch nichts im Wege steht — wie oft wird z. B. in den Handschriften nicht राज्ञा mit राजा verwechselt und umgekehrt? — ist durch den Sinn geboten. Wenn man liest:

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रजावादांश्च भाषसे ।
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥

bekommt man nicht allein den angemessenen Ausdruck für das der Situation entsprechende Urteil des Kṛṣṇa über Arjuna's Verhalten, sondern auch zugleich den richtigen Anknüpfungspunkt für seine Auseinandersetzung des von ihm enthüllten wahren Sachverhalts. „Du trauertest“, sagt er, „um die, welche nicht zu betrauern sind, und du sprichst wie die Leute reden. Die Weisen trauern nicht um Tote noch um Lebende“. So kommt der Gegensatz zwischen *prajā* „das Volk, die Menge, Jedermann“ und den *paṇḍitāḥ* „die Weisen“, zu seinem Rechte und wird die durch einen sehr alten Fehler unkenntlich gewordene Komposition dieses Teiles des erhabenen Poems ganz klar. Dass *prajā*, obgleich es für gewöhnlich fast ausschliesslich im Gegensatz zum Könige angewandt wird um „die Regierten, die Unterthanen“ zu bezeichnen, auch ohne Hervorhebung dieses Verhältnisses „den grossen Haufen, die Leute, das Volk“ bedeuten kann, ist bekannt. In Amara's Wörterbuch werden für *prajā* die Bedeutungen '*saṃtatau*' und '*jane*' angegeben. In Varāhamihiras Bṛhatsaṃhitā 5, 98 stehen sich *viprāḥ* und *prajā* gegenüber, wie hier *praja* und *paṇḍitāḥ*. In Kṛṣṇas Rede hat *praja* etwa die Bedeutung von *pṛthagjana*, gr. ἰδιώτης, und die Wahl des Wortes zeigt hier eine Feinheit der Auffassung des begabten Verfassers der Gītā. Er wird wohl dieses *prajā* dem Kṛṣṇa in den Mund gelegt haben, um, wo er den Freund tadeln musste, sich ihm gegenüber möglichst schonend zu äussern; wie leicht hätte er *bāla*-, *ajña*-, *mūrkha-vādān bhāṣase* sagen können.

Zur englischen Übersetzung des Kāmasūtra.

Von

Hermann Oldenberg.

Über die Entstehung der anonym 1883 zu Benares erschienenen englischen Übersetzung des Kāmasūtra habe ich auf die Autorität Bühler's hin in der Deutschen Litt. Z. 1898 Sp. 454, vgl. auch ZDMG. 54, 612, einige Angaben gemacht, an welche jetzt Herr Dr. R. Schmidt (Beiträge zur ind. Erotik S. 19 ff.) einen zugleich auf meine Besprechung seiner Übersetzung eben jenes Werks (Deutsche Litt. Z. 1898 Sp. 223 f.) sich erstreckenden Angriff knüpft. So weit derselbe mich betrifft, möchte ich mich darüber möglichst kurz fassen[1]). Aber Herr Schmidt legt Bühler einen Irrtum zur Last: da ich es bin, dem der Hingegangene einst durch die be-

1) Herr Schmidt ist ungemein ungehalten über die Weise, wie ich in jener Recension das englische Kāmasūtra erwähnt habe. „Warum hat O. nicht erst selbst das Buch eingesehen, bevor er darüber urteilte?“ „O. hätte zunächst die englische Übersetzung mit dem Sanskritoriginale Wort für Wort vergleichen müssen, ehe er sie loben konnte.“ Klingt das nicht beinah, als hätte ich, ohne jenes Buch zu kennen, mir den fälschlichen Anschein gegeben es geprüft zu haben? In der That habe ich wörtlich Folgendes gesagt: „Auch die anonyme englische Übersetzung, die übrigens von Shankar Pandit herrührt, hat Schmidt — leider muss ich freilich hinzufügen, auch mir — nicht vorgelegen. Der Name des Übersetzers lässt vermuten, dass sie ihn vor manchem Missgriff bewahrt hätte.“ Offenbar liegt es ausserhalb des Gesichtskreises von Herrn Schm., dass es zwei verschiedene Dinge sind, ob man ein Buch lobt oder ob man, im Hinblick auf seinen achtungswerten Verfasser, die Vermutung äussert, dass es ein gewisses Lob verdiene. Und zu der Vermutung, dass Herr Schm. von einem Mann wie Shankar Pandit etwas hätte lernen können — will er zu dieser Vermutung mir etwa das Recht bestreiten?

In Bezug auf Sh. P. hatte ich mich nun freilich geirrt. Bühler überzeugte mich davon, dass jene Übersetzung dem Wesen der Sache nach (der Sinn dieser Restriction ergiebt sich aus dem im Text Gesagten) vielmehr auf Bhagvanlāl zurückgeht. Ich berichtigte alsbald an der oben angegebenen Stelle meinen Irrtum. Leider habe ich es auch damit Herrn Schm. sehr wenig recht gemacht. Denn — ich habe es bei dieser Gelegenheit versäumt „wenigstens den Vorwurf zurückzunehmen, den er [d. h. ich] auf Grund seines Irrtums dem kritisierten homo novus gemacht hat!“ Mit andern Worten: Herr Schmidt beansprucht, dass ich in dem Augenblick, wo statt Shankar Pandit auf dem Schauplatz Bhagvanlāl erscheint, mich hätte beeilen müssen zu erklären, dass nunmehr der Gedanke, jenes Buch sei für Herrn Schmidt vielleicht nicht überflüssig gewesen, ausgeschlossen ist!

treffende Mitteilung eine Güte erwiesen hat, würde ich es für unrecht halten, wollte ich mir erlassen, hierüber Alles zu sagen, was zu sagen ist.

Nach Bühler also hat von dem Sanskrittext des Kāmasūtra zunächst Bhagvanlāl Indrājī eine Gujarātī-Übersetzung angefertigt. Diese ist dann von einem des Sanskrit unkundigen Native Clerk ins Englische übertragen, diese englische Version alsdann von dem Auftraggeber, einem hohen Beamten des Civil Service, auf den sprachlichen Ausdruck hin revidiert und veröffentlicht worden.

Herr Schmidt erklärt nun dies, sofern es sich nicht etwa um zwei verschiedene Übersetzungen handle — wovon in der That offenbar nicht die Rede sein kann —, für irrig. Die Übersetzung sei unmittelbar aus dem Sanskrit in das Englische niedergeschrieben worden: das gehe aus Titel und Einleitung luce clarius hervor.

Wirklich? Gewiss steht auf dem Titel „translated from the Sanscrit", und gewiss sagt die Einleitung: „a revised copy of the entire manuscript was prepared, and from this copy the English translation was made". Aber man braucht wohl nur eines sehr bescheidenen Maasses von Misstrauen fähig zu sein, um diese Äusserungen einer Publikation der „Hindoo Kama Shastra Society", deren Tendenzen mit denen deutscher Wissenschaftlichkeit, gelinde gesagt, nicht gerade identisch sind, richtig zu taxieren: wir befinden uns eben in einer Sphäre, in welcher auf die brave Exaktheit und peinliche Vollständigkeit in solchen Angaben, wie sie unsere Philologen ziert, kaum das rechte Gewicht gelegt sein dürfte. Da also sollen wir uns darauf verlassen, dass, wenn die Übersetzung aus dem Sanskrit ins Englische durch ein Mittelstadium des Gujarātī hindurchgegangen wäre, man ganz gewiss für nötig gehalten hätte, uns das zu erzählen? Und auf solche Sicherheit hin sollen wir die höchst positiven und detaillierten Angaben eines Gewährsmannes wie Bühler bezweifeln? Nein, nicht einmal sie bezweifeln, sondern als „luce clarius" irrig hinstellen? — —

Ich füge hinzu, dass auf meine Bitte die Herren A. Barth, Dr. J. Burgess und Prof. Kielhorn die Liebenswürdigkeit gehabt haben — für welche ihnen hier mein angelegentlicher Dank ausgesprochen sei — mir über den in Rede stehenden Punkt mitzuteilen, was sie darüber wissen.

Herr Barth schreibt mir, dass Bühler ihm schon 1893 denselben Sachverhalt, wie später mir, mitgeteilt habe. Einige Details kommen hinzu: die Behörde wird genannt, bei welcher der in jenem Zusammenhang erwähnte Native Clerk angestellt war; es ist dann von zwei Herren die Rede, „die sich die ‚Benares Kāma Shāstra Society' nannten"; diese haben die Fassung der Übersetzung etwas geändert und „die fatalen Zuthaten nachgetragen"[1]). Wenn hier

1) Die „fatalen Zuthaten" scheinen mir die Preface und Concluding remarks resp. Teile davon zu sein.

zwei — offenbar englische — Herren erscheinen, während zu mir nur einer erwähnt wurde, stellt dies natürlich keinen wirklichen Widerspruch dar. Herr Barth sagt ferner noch: „Je tiens de Bühler lui-même que la plupart [1]) des travaux de Bhagvānlāl ont été rédigés par lui en Gujarātī et traduits en Anglais par d'autres, parmi lesquels il faut compter Bühler“. Die innere Wahrscheinlichkeit, dass die Sache so zugegangen ist, wie Bühler mir schrieb, und dass Bühler darüber die besten Informationen besessen haben wird, tritt durch diesen Satz wohl in helles Licht.

Dr. Burgess schreibt über Bhagvanlāl: „I . . . knew him well. He was able, I believe, to read and make out the sense of an English letter or a paragraph, but he never attempted to express himself in English“. Und weiter: „I understood that he was translating some work for which he was being paid, and that this prevented his accompanying me so much as I desired . . . From Bühler I gathered also that he was working on the Kāmasūtra and was paid for it. Thus, and probably from his own talk, I had little or no doubt about his connexion with the translation. But, unless he employed a student who knew English, to translate for him, he could not have rendered it into our language. For such a man I know he was in search“, etc.

Prof. Kielhorn schreibt: „Ihre Frage zu beantworten macht mir keine Mühe. Bühler hat mit mir öfter über die Sache gesprochen, und es ist gar nicht zu bezweifeln, dass die Ihnen von ihm gemachten Angaben richtig sind. Er war ein Freund Bhagvanlāl's und des „hohen Beamten des Indian Civil Service“, den auch ich — er lebt nicht mehr — gekannt habe“.

Ich denke: sapienti sat.

---

1) In diesem Ausdruck liegt, wie Herrn Barth's Brief im Übrigen ergiebt, nicht, dass einige Arbeiten Bh.'s direkt von ihm englisch niedergeschrieben seien, sondern es soll nur nicht ausdrücklich behauptet werden, dass dies ausgeschlossen sei.

Quellen zur indischen Musik.

Dāmodara.

Von

R. Simon.

Überblicken wir die uns erhaltenen Werke, in denen die indischen Gelehrten der nachchristlichen Zeit der überlieferten Theorie und Praxis der Musik litterarischen Ausdruck zu geben versucht haben, so lassen sich diese Werke zu je drei, zeitlich von einander um Jahrhunderte getrennten Kreisen vereinigen, deren Mittelpunkte einerseits das Nāṭyaśāstra des Bharata, andererseits der Saṃgītaratnākara des Śārṅgadeva bilden. Im Mittelpunkt des dritten und jüngsten dieser Kreise steht der Saṃgītadarpaṇa, dessen Verfasser Dāmodara ist.

Der näheren Betrachtung dieses Werkes liegen folgende Handschriften zu Grunde, deren Benutzung ich der Liberalität der Bibliotheken zu Berlin, London und Paris verdanke:

A = 1120 No. 2231 p. 317 des Catalogue of the Sanskrit manuscripts in the library of the India Office ed. J. Eggeling, London 1887 ff. Aus demselben Katalog ferner:

B = 1121 No. 1709[b] p. 318.

H[1] = 1122 No. 2410 p. 318.

H[2] = 1123 No. 2399 p. 318.

H = No. 1384 (Chambers 822) des Verzeichnisses der Sanskrithandschriften der K. Bibliothek zu Berlin von A. Weber, Berlin 1853.

C = D. 281 der Nationalbibliothek zu Paris.[1])

Es mag in der Geschichte der neueren indischen Litteratur als eine immerhin auffallende Thatsache bezeichnet werden, dass uns der Text des Dāmodara in dreifacher Form überliefert vorliegt. Und zwar in folgender Weise: A B und C liefern einen in Śloken abgefassten Sanskrittext, H eine metrische Hindī-Übersetzung dieses

1) Sämmtliche 6 Handschriften sind Devanāgarī-Handschriften und in den betreffenden Katalogen beschrieben. C, nach der Unterschrift des Schreibers *saṃvat* 1704 geschrieben und, laut Eintrag, der Bibliothek 1868 von Bābu Rājendralāla Mitra überreicht, enthält 113 Blätter aus Papier (15½ × 23 cm), von denen die letzten 10 (von VII, 173 an) ziemlich beschädigt sind.

Sanskrittextes in den Versmaassen Dohā und Caupāī, H¹ und H² endlich enthalten neben dem Sanskrittext und der Hindī-Übersetzung eine prosaische Hindī-Paraphrase zum Zweck der Erklärung der Übersetzung in der Form, dass jedem einzelnen Sanskrit-Śloka zunächst der Hindī-Vers, diesem dann die Hindī-Prosa folgt. Die Überlieferung des Textes ist also, in anderer Darstellung, gesichert durch

einen Sanskrittext = A B C H¹ H²
eine Hindī-Übersetzung = H H¹ H²
eine Hindī-Paraphrase = H¹ H².

Dass alle drei Formen von Dāmodara selbst verfasst sind, unterliegt keinem Zweifel. Er selbst, der sich in den *adhyāya*-Unterschriften von A B C als „Dāmodara, Sohn des Lakṣmīdhara" bezeichnet, führt in der Einleitung als einen zweiten Namen von sich Haribhaṭṭa an.[1]) Einen dritten Namen liefert die Handschrift H, welche in der Einleitung,[2]) den *adhyāya*-Unterschriften und im Text[3]) ohne die Namen Dāmodara und Haribhaṭṭa zu erwähnen, als Verfasser überall und einzig Harivallabha anführt. Dass Haribhaṭṭa nun einmal mit Dāmodara identisch ist, beweisen die *adhyāya*-Unterschriften zusammengehalten mit der Einleitung zum Sanskrittext.[4]) Dass Haribhaṭṭa aber zum andern Male auch mit Harivallabha identisch ist, beweist die Identität des Textes von H¹ H², soweit er in Hindī abgefasst ist, mit dem Text von H. Hieraus folgt, dass alle drei Namen denselben Mann bezeichnen, und auf ihn als Verfasser alle drei Textvorlagen zurückgehen. Welche von diesen das Originalwerk ist, ob A B C oder H¹ H², also der Text, der nur in Sanskrit, oder der, welcher daneben auch in Hindī abgefasst ist, oder endlich H, der nur die Hindī-Übersetzung liefert, ist nicht zu entscheiden. Die geringste Wahrscheinlichkeit hat jedenfalls H für sich.

Wie schon bemerkt, gehört Dāmodara dem jüngsten Kreise der Musikautoren an. Er citiert folgende Werke und Schriftsteller: Āñjaneya:[5]) I, 31; VI, 21 Kallinātha: II, 7. 57 Kātyāyana: VI, 4 Granthāntara: IV, 80 (= Ratnākara); VI, 312 Cūḍāmaṇi: VI, 3. 27 Niḥśaṅkasūri (= Śārṅgadeva): VII, 85 Purāṇa: IV, 172 Pratibhāvilāsa: VI, 85 Bharata: I, 2. 4; V. 78; VI, 270; VII, 58 Maṇidarpaṇa: VI, 31 Mataṅga: II, 7 Matāntara: VI, 161. 169. 229 Ratnākara: IV, 35; VI, 2. 24. 178. 297; VII, 101. 128. 130. 222

1) So A B H¹. Der Handschrift H² fehlt der ganze 1. *adhyāya* (siehe S. 131). Dagegen nennt C ihn auch hier nur Dāmodara (siehe Text), während die Oxforder Handschrift des Dāmodara No. 476, nach Aufrechts Angabe, hierin mit A B H¹ wiederum übereinstimmt.

2) I, 1.

3) Siehe S. 132.

4) I, 2.

5) Metronymikum = Sohn der Añjanī, nach Kallinātha zu Śārṅgadeva II, 2, 195.

Rāgārṇava II, 43. 45 Vijñāneśvara: I, 32; VI, 5 Vinoda: VI, 11 Śārṅgadeva: II, 82; IV, 77. 165; VI, 30. 229 Śivakiṅkara (= Śārṅgadeva): VI, 9. 132 Saṃgītaratnāvalī: VII, 98 Saṃgītārṇava: VI, 7 Sāroddhāra: VI, 12 Someśvara: II, 35 Hanumat: II, 36; VI, 243 Harapriya (= Śārṅgadeva): VII, 88 Haribhaṭṭa: I, 2; VI, 10.[1])

Unter diesen ist Kallinātha, der gelehrte Kommentator zu dem umfassenden Werk des Śārṅgadeva, dem Saṃgītaratnākara, der jüngste. Seine Lebenszeit kann genauer bestimmt werden, als es Pandit Mangesh Ramkrishna Telang, der Herausgeber des Saṃgītaratnākara, auf p. 4 der Vorrede dazu gethan hat. Und zwar sei in Kürze hier nur das gesagt, dass Kallinātha unter dem Nachfolger und Sohn des Devarāja II von Vijayanagara (um 1422—47) blühte, dessen Regierungszeit um 1459 durch eine Inschrift beglaubigt ist. Für Dāmodara ist also mit dem Jahre 1450 die Grenze angegeben, jenseits derer er nicht gelebt haben kann. Die diesseitige Grenze ist die Lebenszeit des Śubhaṃkara, der nach Eggeling, Catalogue p. 318 den Dāmodara benutzt hat.

Das Werk des Dāmodara heisst, wie schon eingangs mitgeteilt, Saṃgītadarpaṇa oder — bei H — Saṃgītasāra. Es zerfällt in 7 *adhyāyās* von ziemlich ungleichem Umfang: Der erste, *svarādhyāya*, behandelt in 155 Versen der Reihe nach *śarīra*, *svara*, *nāda*, *śruti*, *grāma*, *mūrchanā*, *kūṭatāna*, *meru*, *sādhāraṇa*, der zweite, *rāgādhyāya*, in 145 (152) Versen die *rāgās* und *rāgiṇīs*, der dritte, *prakīrṇakādhyāya*, in 63 Versen *ālapti*, *gamaka*, *gāyana*. Der vierte, *prabandhādhyāya*, enthält 185 Verse, der fünfte, *vādyādhyāya* 82 Verse, der sechste, *tālādhyāya*, 375 Verse, der siebente, *nṛtyādhyāya*, 285 Verse. Alle sieben Kapitel liegen in den Handschriften A, C und H vor. B enthält den Text der ersten 6 Kapitel,[2]) H^1 den Text bis II, 4, H^2 nur das zweite Kapitel.[3])

Dāmodara hat den Saṃgītaratnākara in der ausgiebigsten Weise als Quelle benutzt und ist zum grossen Teil von Śārṅgadeva abhängig, indem er entweder dessen Text teils wörtlich, teils mit grösseren oder geringeren Abweichungen übernahm oder dessen Inhalt zu neuen Versen umarbeitete. In beiden Fällen ist dabei Dāmodara, von dem kritiklos abgeschriebenen Vers V, 5 (*purā proktā*) abgesehen, nicht ungeschickt vorgegangen. Die Worte, mit denen Śārṅgadeva zum folgenden überleitet, sind durch Flickworte

1) VII, 50—52 stammt von Kohala; doch hat Dāmodara nicht aus Kohala selbst geschöpft, sondern diese Verse aus zweiter Hand, durch die Vermittlung des Kallinātha, übernommen. VII, 82 ist ein Vers aus Amaru; VII, 6 nach C ein Vers des Ananta.

2) Ausserdem noch als Einleitung ein rhetorisches Werk in 718 Śloken, die Saptasatikā des Vihārīlāla in 4 Kapiteln (fol. 1—15ª *nāyakanāyikāvarṇana*, — 30ª *saṃyogaviyogavarṇana*, — 39ᵇ *nakhaśikhabhūṣaṇartuvarṇana*, — 47ª *navarasavarṇana*).

3) Ausserdem noch einen *tālādhyāya*, der jedoch mit dem des Dāmodara und des Śārṅgadeva nichts zu thun hat.

ersetzt, hie und da hat sogar der Text des Śārṅgadeva durch die Fassung, die Dāmodara ihm gegeben, an Deutlichkeit gewonnen. Ein grösserer Freund der Praxis als der Theorie, verweist er im 5. *vādyādhyāya* verschiedentlich statt auf die theoretischen Auseinandersetzungen Śārṅgadeva's auf die Erfahrung als die beste Lehrmeisterin. Es liegt auf der Hand, dass es nicht immer zu entscheiden ist, ob ein Vers bei Dāmodara nur als Textvariante des Śārṅgadeva oder als eine Umarbeitung der Vorlage aufzufassen ist. Ferner ist die Möglichkeit nicht ganz abzuweisen, dass Dāmodara diese umgearbeiteten Verse seinerseits bereits aus zweiter Quelle geschöpft hat. Zwar alle Beispiele zu den *rāgās* und *rāgiṇīs* des 2. *adhyāya* hat er selbst verfasst: Das beweist die Hindī-Übersetzung H. welche in den letzten Versteil eines jeden Beispiels den Namen Harivallabha, in abwechselndem Spiel der Beziehung auf den Gott wie auf den Autor, eingefügt hat. Dass er aber diejenigen Bestandteile seines Werkes, welche sich formell wie inhaltlich von Śārṅgadeva entfernen oder, wie die *rāga* und *rāgiṇī*-Lehre des 2. *adhyāya* und der ganze 7. *adhyāya*, eine ganz neue Theorie gegenüber Śārṅgadeva sowohl zum Ausdruck bringen, als auch nicht mit den entsprechenden Lehren Bharata's verwandt erscheinen, nicht selbständig geschaffen, sondern aus anderen älteren, zum Teil noch nicht nachweisbaren Quellen geschöpft hat, scheint nach seiner sonstigen Arbeitsweise sehr wahrscheinlich. Ist somit Dāmodara für die Kritik und Geschichte des Textes des Śārṅgadeva nicht unwichtig, so hat er auch als Träger einer ansehnlichen Menge alter Tradition eine gewisse Bedeutung.

Hier muss nun auch erwähnt werden, dass sich ein grosser Teil des Textes des Dāmodara in dem von Sourindro Mohun Tagore herausgegebenen Saṃgītasārasaṃgraha[1]), Calcutta 1875/76, befindet. Die Ausgabe dieses *saṃgraha* basiert nach der Angabe des Verfassers in der Vorrede auf „2—3 mit vieler Mühe aus Kaśmīr herbeigeschafften Handschriften", und thatsächlich beruht sie, wie eine Analyse derselben zeigt, im Wesentlichen auf den Werken des Śārṅgadeva und Dāmodara. Folgt Tagore in der Einteilung seines Stoffes im Grossen und Ganzen diesen beiden Autoren, so hat er dagegen die Kompilation innerhalb der einzelnen Kapitel ohne jede Grundsätze vorgenommen und damit seinen Saṃgītasārasaṃgraha selbst aller Brauchbarkeit beraubt. Von schlechten Lesarten, unkritischen Nomenklaturen, sinnstörenden Druckfehlern und dergleichen soll hier billigerweise abgesehen werden. Wohl aber muss es gesagt werden, dass Tagore in anderer Beziehung den Text des Dāmodara, der uns zunächst hier angeht, sehr schlecht behandelt, ja geradezu misshandelt hat. Um Citate des Śārṅgadeva vorzulegen, hat er diese aus Dāmodara geschöpft, dabei kein Bedenken getragen, Verse des Dāmodara dem Śārṅgadeva zuzuschreiben und umgekehrt. Er

1) Cfr. A. Weber, Jen. Lit. Ztg. 31, p. 487—8 = Ind. Streifen III. 541—5.

macht es nicht ersichtlich, dass, wenn andere Quellen als die zuletzt Genannten citiert werden, diese Quellen nur von Dāmodara citiert werden, so dass der Schein entsteht, als ob Tagore selbst diese angeführten Autoren und Werke vor sich gehabt hätte. Ferner sind innerhalb der einzelnen *adhyāyās* zusammenhängende Partien des Dāmodara auseinandergerissen und an verschiedenen Stellen dem Text von Tagore einverleibt, Beispiele und Regeln der einzelnen *rāgās* gegen alle Reihenfolge, teilweise doppelt angeführt. Hat Tagore des Weiteren nun nichts gethan, um das Eigentum des Śārṅgadeva von dem des Dāmodara von einander sondern zu können, so hat er im Gegenteil noch auffallender Weise den zweiten Vers des 7. *adhyāya*, in dem sich Dāmodara selbst als Verfasser dieses *adhyāya*'s bekennt, ausgelassen. Als ob Tagore ein Interesse daran gehabt hätte, die Autorschaft des Dāmodara zu verschleiern! Und so darf wohl, ohne ungerecht zu sein, gesagt werden, dass eine Kompilation der vorliegenden Art auch vom indischen Standpunkte aus — man vergleiche damit die Arbeitsweise des gerade am allernächsten liegenden Dāmodara selbst — sehr viel weniger wertlos hätte ausfallen können. Eine Ausnahme von der Art, mit der Tagore die ihm vorgelegenen Texte behandelt hat, macht der 6. *adhyāya* seines Saṃgītasārasaṃgraha, der wörtlich, nahezu ohne Einschübe und ohne Auslassungen, dem 7. *adhyāya* des Dāmodara entspricht, ohne dass Tagore das allerdings selbst mitteilt, indem er vielmehr, wie eben schon gesagt, den die Urheberschaft dem Dāmodara zuweisenden Vers auslässt.

Die Analyse des Saṃgītadarpaṇa, der wir uns jetzt zuwenden, ist in folgender Weise vorgenommen. Die Bestandteile, welche Dāmodara dem Śārṅgadeva entlehnt hat, sind nicht abgedruckt, sondern nur die von Śārṅgadeva abweichenden Lesarten angegeben, wobei die Ausgabe der Ānandāśrama Series No. 35, Poona 1897 zu Grunde gelegt ist. Verse des Dāmodara, die zwar aus dem Ratnākara entnommen, aber mehr oder minder überarbeitet sind, sind in der Wiedergabe mit dem entsprechenden Hinweis auf Śārṅgadeva versehen. Es liess sich, wie aus den obigen Darlegungen folgt, für den 1.—6. *adhyāya* nicht vermeiden, wollte nicht überhaupt von vornherein darauf verzichtet werden, ein Bild von dem Saṃgītadarpaṇa zu gewinnen, Teile hier zu wiederholen, welche sich schon bei Tagore vorfinden. Doch ist der Hinweis auf ihn nie unterlassen. Um für den Text möglichst wenig Raum zu beanspruchen, sind dafür die *rāga-prastarās* des 2. *adhyāya*'s, die in A B C H kürzer, in H² dagegen von ganz beträchtlicher Länge sind, ferner die *tāla-prastārās* des 6. und die *akṣara-prastārās* des 7. *adhyāya*'s fortgelassen worden, da sie zunächst nichts mit dem Text zu thun haben und auch in anderem Zusammenhange veröffentlicht werden können. Nur für den 7. *adhyāya* allein konnte der 6. *adhyāya* von Tagore zu Grunde gelegt werden. Dem Mangel unnumerierter Verse bei ihm wurde versucht, durch die Anmerkung zum 7. *adhy*

abzuhelfen. Die für den 7. *adhyāya* in Betracht kommenden Handschriften A und C sind somit verglichen einerseits mit Tagores 6. *adhyāya*, andererseits, in den Fällen, wo Dāmodara seinen Text dem Ratnākara entlehnt hat, mit der eben erwähnten Ausgabe des Śārṅgadeva (= S)[1]). Auf einen durchaus nicht überflüssigen Index zum Text des Dāmodara schliesslich kann hier um so eher verzichtet werden, als die Absicht besteht, ein Verzeichnis aller technischen Ausdrücke, die sich bei den uns zugänglichen Musikschriftstellern finden, mit Angabe der Belegstellen als eine Art Anhang zum grossen Petersburger Wörterbuch zu veröffentlichen.

I.

Oṃ | śrīgaṇeśāya namaḥ ||
atha saṃgītadarpaṇagrantho likhyate |
1. praṇamya śirasā devau pitāmahamaheśvarau |
saṃgītaśāstrasaṃkṣepaḥ sārato 'yaṃ mayocyate ||
2. bharatādimataṃ sarvam ālocyātiprayatnataḥ |
śrīmatā haribhaṭṭena sajjanānandahetave ||
3. pracaradrūpasaṃgītasāroddhāro vidhīyate |
gītaṃ vādyaṃ nartanaṃ ca trayaṃ saṃgītam ucyate ||
4. mārgadeśīvibhāgena saṃgītaṃ dvividhaṃ mataṃ |
druhiṇena yad anviṣṭaṃ prayuktaṃ bharatena ca ||
5. mahādevasya puratas tan mārgākhyaṃ vimuktidaṃ |
tattaddeśasthayā rītyā yat syāl lokānurañjakaṃ ||
6. deśe deśe tu saṃgītaṃ tad deśīty abhidhīyate |
gītavāditranṛtyānāṃ raktiḥ sādhāraṇo guṇaḥ ||
7 a. ato raktivihīnaṃ yan na tat saṃgītam ucyate | [2])
atha rāgotpādanakāraṇaṃ likhyate |
7 b c = S I, 1, 31 b. 32 a.
8 a. vādyādibhedāś catvāro rāgotpādanahetavaḥ |
8 b = S I, 1, 32 b.
9—11 = S I, 1, 33—35. A B C H^1: prastāraḥ kha⁰. H^1: ⁰yogaś ca.
12 a. jātilakṣmagrahāṃśādibhedān vakṣyāmahe kramāt |
C: vakṣyāmy anukramāt. H^1: om. cfr. S I, 1, 36 a. 37 a.
12 b. grahāṃśanyāsabhedāṃś ca vakṣyāmi ca yathākramaṃ ||
B C: om.
13—15 = S I, 2, 1—3. A C H^1: nṛtyaṃ. B: piṇḍe 'bhi⁰. H^1: prakāśyate; vidhīyate.
16. tatrānāhatanādaṃ tu munayaḥ samupāsate |

1) Weitere Abkürzungen: Kall. = Kallinātha, Tag = Tagore.

2) B H^1: om. oṃ. H^1: °ṇeśāya namaḥ śrīsarasvatyai namaḥ. B C: om. atha — likhyate. H^1: °gītadarpaṇaṃ li°. 1. H^1: °śāstravikṣepaḥ. 2. A: ālodrā°. B C H^1: ālodyā . C: śrīmaddāmodarākhyena sajjanānandahetunā | 4. B: °yukto bha . 5. B: mārgakhyaṃ. H^1: puras tan. B H^1: tattadeśa°. B: °sthayā nityā. 6. B: deśadeśe tu. B: tadeśīty. 7 a. A: yat tatat. A: yat tat tat saṃ°. 1 a = Bharata I, 1 a. Zu 3 b—7 a cfr. S I, 1, 21—24. 4—6 a. Tag. 3.

gurūpadiṣṭamārgeṇa muktidaṃ na tu rañjakaṃ ||
B: ⁰nātataḥ nādaṃ. H¹: ⁰āsyate cfr. S I, 2, 164 b. 165.
17. sa nādas tv āhato loke rañjako bhavabhañjakaḥ |
śrutyādidvāratas tasmāt tadutpattir nirūpyate ||
B: ⁰dās tv. C: lokarañj⁰ cfr. S I, 2, 166. 167.
tatra śarīravivekaḥ |
18 = S I, 2, 119 a. 121 a. A B C: ṣaṭpatraṃ cakrasaṃjñakaṃ. H¹: ṣaṭpadaṃ cakrasaṃjñakaṃ.
19. 20 = S I, 2, 123. 125 b. 126 a. 128 b. A H¹: ⁰vākṛti. B: ⁰vākṛtiḥ. H¹: ⁰naṃ tu icch⁰. A B C H¹: ⁰ti yutaṃ dvādaśabhir dalaiḥ. A B C H¹: ⁰the tu bhā⁰. A B: ⁰sthāne vi⁰. A B H¹: ⁰śuddhaṃ ṣo⁰.
21 a. tatra ṣaḍjādayaḥ sapta svarāḥ samyak prabhedataḥ |
B: ⁰yak bhe⁰.
21—24 = S I, 2, 130 b. 132 b. 133 b. 135 a. 138 b. 139 a. 148 b. ABCH¹: ⁰ye trida⁰. ABCH¹: ⁰jñaṃ manoramaṃ | ABCH¹: tato 'py. A B C H¹: ⁰laṃ sarvasaukhyadaṃ || A B C H¹: ⁰kraṃ prakīrtitaṃ | B: ⁰kraṃ hastapatraṃ.
25—28 = S I, 2, 149. 150 c—152 a. 162 b. 163 a. C H¹: ⁰jvā ko⁰. B: ⁰ṭike ya⁰. A B C H¹ vertauschen payasvinī und sarasvatı. A B: ⁰raṇātha ya⁰. A B H¹: ⁰yantu dhī⁰.
29 a. atha nādasya cotpattiṃ vakṣye śāstravivekataḥ || [kiṃ ca |]
C om. [ ]
29 b = S I, 1, 30 b.
29 c. nādavidyāṃ parāṃ labdhvā sarasvatyāḥ prasādataḥ ||
30. kambalāśvatarau nāgau śambhoḥ kuṇḍalatāṃ gatau |
paśuḥ śiśur mṛgo vāpi nādena parituṣyati ||
H¹: ⁰tāṃ yayau. B: ⁰śumṛ⁰ cfr. S I, 1, 29 a.
31. ato nādasya māhātmyaṃ vyākhyātuṃ kena śakyate |
tatra cāñjaneyaḥ |
nādābdhes tu paraṃ pāraṃ na jānāti sarasvatī |
adyāpi majjanabhayāt tumbaṃ vahati vakṣasi ||
32. tathā ca vijñāneśvaraḥ |
vīṇāvādanatattvajñaḥ śrutijātiviśāradaḥ |
tālajñaś cāprayāsena mokṣamārgaṃ sa gacchati ||
H¹: tathā cāñjane. Tag. 19. 32 = Yājñ. III, 115: ⁰gaṃ niyacchati.
33. ātmanā preritaṃ cittaṃ vahnim āhanti dehajaṃ |
brahmagranthisthitaṃ prāṇaṃ sa prerayati pāvakaḥ ||
34. pāvakaḥ preritaḥ so 'tha kramād ūrdhvapathe caran |
atisūkṣmaṃ dhvaniṃ nābhau hṛdi sūkṣmaṃ gale punaḥ ||
B C H¹: ⁰kapreritaḥ.
35. puṣṭaṃ śīrṣe tv apuṣṭaṃ ca kṛtrimaṃ vadane tathā |
āvirbhāvayatīty evaṃ pañcadhā kīrtyate budhaiḥ ||
36. kathaṃ kaṇṭhasthitaḥ puṣṭaḥ syād apuṣṭaḥ śiraḥsthitaḥ |
ucyate tatra śirasi saṃcāryārohivarṇayoḥ ||
H¹: ⁰ārohava⁰.

37 a. saṃbhūtir na bhaved yasmād apuṣṭaḥ śirasi sthitaḥ |
H[1]: °māt syād apuṣṭaḥ śirasthitaḥ. Zu 33—37 a cfr. S I, 3, 3—5 a. Tag. 20.

37 b. 38 a = S I, 3, 6. Tag. 20.

atha brahmagranther lakṣaṇam |

38 bc—40 = S I, 2, 145—147 a. AB: °dhye ta°. B: taptaṃ jā°. H[1]: °pradaṃ. A: tatrāgnes tu śikhā. ABC: navāṅgulāt. B: proktas ta°. C: proktā. H[1]: proktaḥ ta°.

atha vāyuḥ ||

41—46 a = S I, 2, 59. 60 b—62 a. 63 b. 64 b. 66 a. 67 a. 78 a. A: °jñakaḥ. BCH[1]: °jñakaḥ. AB: kṛkalaṃ. A: °kandhād. B: gude bhede ka°. ABCH[1]: °janghodare tathā. ABCH[1]: ghrāṇe ca tiṣṭhati. CH[1]: °pya akhi°. AB: °majjaśu°.

46 b. hṛdi prāṇo gude 'pānaḥ samāno nābhisaṃsthitaḥ ||

47 a. udānaḥ kaṇṭhadeśe syād vyānaḥ sarvaśarīragaḥ |
cfr. 43—44 und S I, 2, 60—62.

atha prakṛtam anusarāmaḥ |

47 b. iti vastusthitis tāvad gāne tredhā bhaved asau |

47 c. hṛdi mandro gale madhyo mūrdhni tāra iti kramāt ||

48. dviguṇaḥ pūrvapūrvasmād ayaṃ syād uttarottaraḥ |
evaṃ śārīravīṇāyāṃ dāravyāṃ tu viparyayaḥ ||
B: °rıradraviṇā°. H[1]: atha nādasthitis cfr. S I, 3, 7. Tag. 20.

49. svarūpamātraśravaṇān nādo 'nuraṇanaṃ vinā |
śrutir ity ucyate bhedās tasyā dvāviṃśatir matāḥ ||

50. tadabhivyaktaye nāḍīsthitir dehe nirūpyate |
iḍā vāme sthitā nāḍī dakṣiṇe piṅgalā tathā ||

51. hṛdi nāḍī suṣumnā tu brahmarandhrāv adhisthitā ||
cfr. S I, 3, 8—10; I, 2, 153. 148 b. 150 a. Tag. 21.

atha śrutiḥ || C: śrutayaḥ ||

52—55 a = S I, 3, 37—39. ABCH[1]: °kā ṛṣabhe sthitā. ABCH[1]: madhyamāśritāḥ. A: kṣitira°. B: °raktāś. H[1]: °ny atha pa°. ABH[1]: etā dhaivatasaṃśrayāḥ. C: etā dhaivatasaṃśritā(ḥ).

iti śrutivivekaḥ ||

55 b. śrutyanantarabhāvī ca yaś cānuraṇanātmakaḥ |

55 c. snigdhaś ca rañjakaś cāsau svara ity abhidhīyate ||
ABCH[1]: °vitvaṃ yasyānu° cfr. S I, 3, 26. Tag. 26.

athavā |

56 a. svayaṃ yo rājate nādaḥ sa svaraḥ parikīrtitaḥ |
cfr. S I, 3, 26 b.

56 b. śuddāḥ sapta svarās te ca mandrādisthānatas tridhā ||

57. śuddhāś cyutādibhedena vikṛtā dvādaśoditā |
catuḥśrutir yadā ṣaḍjo dviśrutir vikṛtas tadā ||

58. sādhāraṇe cyutaḥ sa syāt kākalıtve cyutaḥ smṛtaḥ |
triśrutī ṛṣabhaḥ sādhāraṇe ṣāḍjīṃ śrutiṃ śritaḥ ||

59. catuḥśrutitvam āpannas tadaiko vikṛto bhavet |
sādhāraṇe madhyamasya gandhāras triśrutir bhavet ||

60. svasyāntaratve bhavati catuḥśrutir iti dvidhā |
cyutācyutādibhedena madhyamaḥ ṣaḍjavad bhavet ||
61. sādhāraṇe 'ntaratve ca dviśrutir vikṛtas tadā |
pañcamo madhyagrāme triśrutir jāyate svaraḥ ||
62 a. madhyamasya śrutiṃ prāpya kaiśike tu catuḥśrutiḥ |
ABC: dviśrutivikṛtis. AC: tathā. BC: ṣāḍjīśrutiśritaḥ. H[1]: ṣvasyāntaratve ca catuḥśrutiḥ syād vikṛtis tadā. B: cyutacyutādi⁰. H[1]: om. 61 a. cfr. S I, 3, 40—46. Tag. 26.
62 b. 63 = S I, 3, 47 a. 46 b. 47 c. CH[1] fügt vorher ein: I, 3, 46 b. AB: kākalitve. ABCH[1]: ete ca saptabhiḥ śuddhair bhavanty.
atha vādyādibhedāḥ |
64. vādyādibhedabhinnāś caturvidhās te svarāḥ kathitāḥ |
rāgotpādanaśaktir vadanaṃ tadyogato vādī ||
65. bahulasvaraḥ prayoge sa bhavati rājā ca sarveṣāṃ |
śrutayo 'ṣṭau dvādaśa vā bhavanti madhye yayoḥ svarayoḥ ||
66. saṃvādinau tu kathitau parasparaṃ tau niṣādagāndhārau |
ridhayor vivādinau stas tayo ridhau vā vivādinau syātāṃ ||
67. śeṣāṇām anuvāditvaṃ svarāṇām upajāyate |
ekaśrutyantarau yau kau tau mithaś ca vivādinau |
vādī rājā svaras tasya saṃvādī syād amātyavat ||
68 a. śatrur vivādī tasya syād anuvādī tu bhṛtyavat |
iti vādyādibhedāḥ ||
B: bahulaḥ sva⁰. H[1]: ⁰svaraprayogī sa. B: ridhau cāvi⁰. AB: ṣaḍjamadhyapañcamānāṃ śeṣāṇām. B: ⁰pañcamānī H[1]: om. 67 b. cfr. S I, 3, 49—52. Tag. 28.
68 b—74 a = S I, 4, 1—7 a. H[1]: pañcame tu caturthaśrutisaṃsthitiḥ. ABCH[1]: cet samāśrayet. ABCH[1]: pradhānam ād⁰. H[1]: ⁰kyatas tadā. H[1]: yamas tu puraḥ⁰. 68 b—72 Tag. 28. 29.
74 b—76 = S I, 3, 53—55. ABH[1]: ⁰kākalyau krameṇa kathitau budhaiḥ. C: ⁰kākalyau krameṇa sahitau budhaiḥ.
iti grāmalakṣaṇaṃ |
77. = S I, 4, 9. ABCH[1]: grāmatraye tāḥ.
78. sthānatrayasamāyoge murchanārambhasaṃbhavaḥ |
tatra madhyasthaṣaḍjena ṣaḍjagrāmasya mūrchanā ||
79. prathamārabhyate 'nyās tu niṣādādyair adhastanaiḥ |
madhyamadhyamam ārabhya madhyamagrāmamūrchanā ||
80 a. ādyanyās tadadho'dhasthasvarān ārabhya ṣaṭ kramāt |
B: ⁰saṃbhavetaḥ. H[1]: tadadhodhaḥsthān sva⁰ cfr. S I, 4, 12 b—13.
80 b—82 = S I, 4, 10—12 a. ABCH[1]: ⁰mandrādyā ra⁰. ABH[1]: matsarikṛtā aś⁰. C: matsarīkṛtāś⁰. A: aśvagrāmābhi⁰. ABCH[1]: sauvirī madhyamagrāme ha⁰. ABH[1]: tataḥ parā. H[1]: śuddhamadhyāmār⁰. ABCH[1]: hṛsyakā saptami prokta murchanety abhidhā imāḥ.
83 = S I, 4, 25, 26 a. ABCH[1]: ⁰mukhī vicitrā rohiṇī sukhā. C ausserdem noch 26 b.

84 = S I. 4, 17. ABCH[1]: pṛthak caturvidhā śu⁰. C: ⁰cāśat tu mūrchanāḥ ||
85. yadā niṣādasaṃjñakaḥ śrutidvayaṃ samāśrayet |
tadūrdhvasthasya kākalī tadā sa kathyate budhaiḥ ||
86. yadāśrayati gāndhāro madhyāmasya śrutidvayaṃ |
tadāsāv antaraḥ prokto munibhir ṛtusaṃdhivat ||
cfr. S I, 4, 18.
87. mūrchanāyāṃ yāvatithau bhavetāṃ ṣaḍjamadhyamau |
grāmayos tāvatithyeva mūrchanā sā prakīrtitā ||
ABCH[1]: ⁰dhvasasya cfr. S I, 4, 19.
88—89 a = S I, 4, 20. ABCH[1]: kramāḥ kathitās teṣāṃ saṃkhyā netrāṅkarāmataḥ.
89 b. yadā tu mūrchanāḥ śuddāḥ ṣāḍavauḍavitīkṛtāḥ ||
90. tadā tu śuddhatānāḥ syur mūrchanāś cātra ṣaḍjagāḥ |
sapta kramād yadā hīnāḥ svaraiḥ saripasaptamaiḥ ||
91. tadāṣṭāviṃśatis tānāḥ ṣāḍavāḥ parikīrtitāḥ |
yadā tu madhyamagrāme mūrchanāḥ sarigojjhitāḥ ||
H[1]: ⁰auḍavīkṛtāḥ. CH[1]: ⁰nās tatra ṣa⁰. A: saripamadhyamaiḥ. cfr. S I, 4, 27. 28.
92 a = S I, 4, 29 a. B: yadā tārāḥ syus. H[1]: yadā hīnāḥ syus.
92 b. evam ekonapañcāśan militāḥ ṣāḍavā matāḥ ||
cfr. S I, 4, 29 b.
93 = S I, 4, 30. AB: ridhābhyāṃ sapta. ABCH[1]: auḍavāḥ ||
94. triśrutibhyāṃ dviśrutibhyāṃ madhyamagrāmamūrchanāḥ |
yadā hīnās tadā tānāś caturdaśa samīritāḥ ||
A: ⁰tābhyāṃ dviśrutābhyāṃ cfr. S I, 4, 31 a b.
95 a. auḍavā militāḥ pañcatriṃśad grāmadvaye sthitāḥ |
H[1]: om. cfr. S I, 4, 31 b.
95 b = S I, 4, 31 c. ABCH[1]: auḍavāḥ || 77—95 Tag. 30—32.
iti śuddhatānavivekaḥ ||
96—123 = S I, 4, 32—59.
96 (32) AB: syur iti śāstravinirṇayaḥ. CH[1]: syus teṣāṃ saṃkhyābhidhīyate. Nach 96 (32) schieben AB ein:
pūrṇāpūrṇādisaṃkhyāś ca punar uktāp(r)asāraṇāḥ |
mūrchanāḥ kūṭatānāḥ syus teṣāṃ saṃkhyābhidhīyate ||
98 (33) A: yutāni ca 99 (34). ABH[1]: ⁰chanāḥ syuḥ pū⁰. C: ⁰chanās tu pū⁰. B: ⁰ṭāś ca yo⁰. 100 (34) AB: ⁰śac ca vikhyā⁰. CH[1]: ⁰śac ca saṃ⁰. 101 (35) H[1]: ⁰svaro trir bhe⁰ ⁰māc ca kūṭa⁰. 102 (36) A: om. saha—viṃśatyā. BH[1]: ⁰tāni ca. ABCH[1]: auḍavānāṃ. BH[1]: śatam ucyate. 103 (38) ABH[1]: ⁰kaś caiva sā⁰. B: svarītaraḥ. 105 (39) AB: ⁰kramo ma⁰. CH[1]: ⁰hīnāḥ syur dve⁰. 106 (41) ABH[1]: ⁰ṇitaiḥ kra⁰. 107 (42) B: gāvau vā dhau ni⁰. ABCH[1]: ⁰auḍavāḥ. 109 (44) B: nyādyau dvau. H[1]: catvāriṃśat saha⁰. 110 (45) A: ⁰viṃśati tāḥ kramāt. H[1]: svarasusaṃmiteḥ. 112 (46) A: ⁰bhir āhitāḥ. 113 (47) ABH[1]: ⁰chataṃ ca syād dvi (A: dviḥ) sva⁰. ABCH[1]: ⁰tis te ca ca⁰.

114 (49) ACH¹: kramadvandve. 115 (50) AC: eka ekasvaras. 116 (51) ABCH¹: kramāt punaḥ. 117 (52) H¹: catuḥsvarāḥ sa⁰. CH¹: ⁰śa dvisvara⁰. 120 (55) ABCH¹: auḍavānāṃ. ABCH¹: catuḥsvare. ACH¹: uktasaṃjñakaḥ.
iti kūṭatānapramāṇaṃ || C: ⁰prakaraṇaṃ || H¹: ⁰tānaprakaraṇaṃ samāptaṃ || Tag. 33.

124 a. saṃkhyājñānaprakāras tu sāṃprataṃ kathayiṣyate |

124 b. 125 a = S I, 4, 60 a b. AB: ⁰khet tataḥ.

125 b. ekasvarāditānānāṃ saṃkhyā saṃjāyate kramāt ||

126. dvisvaraṃ trisvaraṃ vāpi catuḥsvaram athāpi vā |
kramaṃ kiṃ cid vilikhyādau pūrvaḥ pūrvaḥ parād adhaḥ ||

127. svaraḥ sthāpyaḥ sa ced agre tatpūrvas tadadho bhavet |
purato 'pi likhed dhīmān svarān uparivartinaḥ ||

C: saṃjāyate sphuṭaṃ. B: kramakaṃ cid. CH¹: kramaṃ kaṃ cid. A: pūrvaiḥ pūrvaḥ parāt tataḥ. B: ⁰parād ayaḥ H¹: pūrvaḥ purvaparāṃdadhaḥ. C: tadadho likhet cfr. S I, 4, 60 c—61 b.

128 a = S I, 4, 61 c. AH¹: śeṣaḥ pra⁰.

128 b. naṣṭoddiṣṭaprabodhārthaṃ khaṇḍamerur athocyate ||

129. sapta koṣṭhān likhed ādyāṃ panktim ekaikakoṣṭhataḥ |
hīnaṃ tu pūrvapūrvasmāt paṅktiṣaṭkam adho likhet |
ādyapanktyādikoṣṭhe tu likhed ekaṃ pare mukhaṃ ||

130. dvitīyapaṅktāv apy ekam ādyakoṣṭhe likhed budhaḥ |
pareṣu pūrvapūrvāṅkaṃ koṣṭhasaṃkhyāguṇaṃ nyaset ||

131. evam eva likhed aṅkam adho 'dhaḥ paṅktikoṣṭhakaṃ |
khaṇḍamerur ayaṃ prokto naṣṭoddiṣṭaprabodhakaḥ |
vedyatānasvaramitān dattvā teṣv eva loṣṭakān |
mūlakramaṃ likhec cādāv uddiṣṭaṃ tadadho likhet ||

128 b B: ⁰thakhaṇ⁰. C: ⁰merur ihocyate. 129 a C: ekāṅkakoṣṭhataḥ | 129 c H¹: ⁰ktyādyako⁰. 130 b H¹: guṇaṃ likhet. 131 c H¹: ⁰mitās tattvā śūnyeṣu lo⁰. C: datvā śūnyeṣu lo⁰. 131 d CH¹: likhitvādāv cfr. S I, 4, 62—65.

132. 133 a = S I, 4, 66. 67 a. C: pūrvo yāvatithaḥ.

133 b. samaś ced antimo 'ntyena so 'pi tyājyaḥ prayatnataḥ |
B: kramaś ced antimokṣena so'pi tyājyaḥ prajvalataḥ.

133 c = S I, 4, 67 b. H¹: labdhanaṣṭāṅkasaṃ⁰.

134. saṃkhyayā tu yadā rūpe pṛṣṭhe naṣṭaṃ tad ucyate |
yair aṅkair naṣṭasaṃkhyā syān maulikāṅkasamanvitaiḥ ||

135. naṣṭatānasvarasthānaṃ tair jñātvāntaṃ svaraṃ likhet |
kramo 'trāpi ca kartavyo labdhatyāgena pūrvavat |
tathaivātra likhec chiṣṭaṃ evaṃ naṣṭottaraṃ vadet ||

H¹: yadā rūpaṃ na⁰ cfr. S I, 4, 68. 69.

136 = S I, 4, 70. BCH¹: ⁰jāyate sphuṭaṃ. ABH¹: Zahlentabelle = S p. 58 zur Erläuterung des khaṇḍameru.
iti khaṇḍamerunaṣṭoddiṣṭaprakaraṇaṃ ||
atha sādhāraṇaṃ | B: om. H¹: ⁰ṇaṃ likhyate. C: ⁰ṇaprakaraṇaṃ |

137—140 = S I. 5. 1. 2a. 3a. 7. 8a. AH¹: gamayor. BC: gapayor. C: ausser 2a auch 2b.

141. rāgālapanasaṃyuktaṃ jātisādhāraṇaṃ viduḥ ||
B: °yuktajā° °ṇaṃ mataṃ cfr. S I, 5, 10.
iti sādhāraṇaprakaraṇaṃ ||

142—144 = S I, 6, 1—3.
athavā |

145. yatropaviṣyate rāgaḥ svaraḥ sthāyı sa kathyate ||
iti sthāyyādivarṇalakṣaṇaṃ ||

146. gītādau sthāpito yas tu sa grahasvara ucyate ||
iti grahasvaraḥ || cfr. S I, 7, 30a.

147. nyāsasvaras tu vijñeyo yas tu gītasamāpakaḥ ||
iti nyāsasvaraḥ || cfr. S I, 7, 38.

148. bahulatvaprayogeṣu sa aṃśasvara ucyate ||
iti aṃśasvaraḥ || H¹: °lapra° cfr. S I, 7, 33.

149a = S I, 6, 4a.

149b. ekaikasyāṃ murchanāyāṃ triṣaṣṭir uditā budhaiḥ ||
cfr. S I, 6, 62b. C: ity alaṃkāralakṣaṇaṃ ||
[athālaṃkāraprastāraḥ | sari sari gari gari gama gama gama pama pama pama¹) dhapa dhapa dhani dhani²) sa || iti prathamaḥ || sasa riri gaga mama papa dhadha nini sa sa || iti dvitīyaḥ || ity alaṃkāralakṣaṇaṃ ||] 1) A: pa, corr. pama, B: pa. 2) B: dhani dhani. C: om. [ ] H¹: °prastāro likhyate | S I, 6, 4b. 7—9a. 5. 6. prathamālaṃkāraḥ || 9b iti dvitīyālaṃkāraḥ || 10—64. I, 7, 1—6.
dvidhā syuḥ pūrṇatāhīnāḥ ṣāḍavauḍavabhedataḥ |
I, 7, 7—19 (19b: kaśyapo muniḥ). 20—113 samt allen prastārās. I, 8, 1—25.

150. 151 = S I, 7, 28. 29. ABC: °mandrāṇāṃ nyā°. ABC: °nyāsakas tathā. H¹: om. ABC: °auḍavite.
atha svarā ucyante |

152. 153 = S I, 3, 24. 25. H¹: om.

154. ṣaḍjaṃ vadati mayūraḥ svaraṃ ṛṣabhākhyaṃ cātako brūte |
gāndhārākhyaṃ chāgo nigadati pakṣī tu madhyamaṃ krauñcaḥ |

155. gadati pañcamam añcitavākapiko
raṭati dhaivatam unmadadarduraḥ |
sṛṇisamāhatamastakakuñjaro
gadati nāsikayā svaram antimaṃ ||
B: °khyaṃ ca cāta°. C: aṃcitavākyako rā°. B: unmodadar°. H¹: °dadurdaraḥ. B: vadati nāsi°. H¹: °dati niṣādasvaram anti° cfr. S I, 3, 48.

iti svaraprakaraṇaṃ || iti śrīlakṣmīdharasutacaturadāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe svarādhyāyaḥ prathamaḥ || 1 ||
A: svaragatādhyāyaḥ. H¹: iti svarādhyāyaḥ samāptaḥ |

II.

atha rāgādhyāyo likhyate | A: °gaviveko li°. C: °yāyaḥ prārabhyate | tatra rāgalakṣaṇaṃ || H²: śrīgaṇeśāya namaḥ | atha.

1. yo'yaṃ dhvaniviśeṣas tu svaravarṇavibhuṣitaḥ |
rañjako janacittānāṃ sa rāgaḥ kathito budhaiḥ ||
C: kathyate = Mataṅga bei Kallinātha zu S II, 1, 1 cfr. S II, 2, 2a.

atha rāgāṅgabhāṣāṅgakriyāṅgopāṅganirṇayaḥ |

2. rāgacchāyānukāritvād rāgāṅgam iti kathyate ||
iti rāgāṅgaṃ ||
ABH¹: iti rāgā° cfr. S II, 2, 1a.

3. bhāṣāchāyāśritā ye tu bhāṣāṅgās te nirūpitāḥ |
iti bhāṣāṅgaṃ ||
B: °śrito ye. BH¹H²: °ṣāṅgās tena hetunā. C: °chāyānukāritvād bhāṣāṅgam iti gīyate |

4. karuṇotsāhasaṃyuktaḥ kriyāṅgas tena hetunā |
iti kriyāṅgaṃ ||
CH¹H²: °sāhaniryu°. C: °yuktāḥ kriyāṅgas.

5. kiṃ cic chāyānukāritvād upāṅgam iti kathyate |
[ity upāṅgaṃ ||

6. kāṇḍāraṇā tu kathitā tārasthāneṣu śīghratā |
gamakair vividhair yuktā kauśalyena vibhūṣitā ||
iti kāṇḍāraṇā ||
B: om. A: °tā rāgasthā°. C: °sthāne niśī°. C: °kair bahubhir yu°. C: °śalyasahitā matā cfr. S III, 142.

atha mataṅgamatena rāgāṇāṃ traividhyaṃ darśayati |]
H²: om. [ ]

7. śuddhāś chāyālagāḥ proktāḥ saṃkīrṇāś ca tathaiva ca ||
tatra śuddharāgatvaṃ nāma śāstroktaniyamād rañjakatvaṃ bhavati chāyālagarāgatvaṃ nāmānyac chāyālagatvena raktihetutvaṃ bhavati | saṃkīrṇarāgatvaṃ nāma śuddhacchāyālagamukhyatvena raktihetutvam iti kallināthoktaṃ likhitaṃ ||
B: rañjakatvaṃ na bhavati. H²: śāstroktanirṇayaniyamād cfr. Kall. z. S. IV, 312. 313.

8. auḍavaḥ pañcabhiḥ proktaḥ svaraiḥ ṣaḍbhis tu ṣāḍavaḥ |
saṃpūrṇaḥ saptabhir jñeya evaṃ rāgas tridhā mataḥ ||

9—11 = S II, 1, 16—18a. A: prabhavo. B: prasanno. CH²: prasabho. A: bhairavo dhva°. B: bhairavaḥ dhva°. ABC: cāmrapañcamaḥ. H²: cārthapañcamaḥ.

atha rāgarāgiṇīmataṃ darśayati |

12. śivaśakteḥ samāyogād rāgāṇāṃ prabhavo 'bhavat |
pañcāsyāt pañcarāgāḥ syuḥ ṣaṣṭhaś ca girijāmukhāt ||

13. sadyovaktrāt tu śrīrāgo vāmadevād vasantakaḥ |
aghorād bhairavo 'bhūt tatpuruṣāt pañcamo 'bhavat ||

14. īśānākhyān megharāgo nāṭyārambhe śivād abhūt |
girijāyā mukhāl lāsye naṭṭanārāyaṇo 'bhavat ||

15. ke rāgāḥ kāś ca rāgiṇyaḥ kā velā ṛtavaś ca ke |
kiṃ rūpaṃ katham uddhāro vada deva prasādataḥ ||
16. śrīrāgo 'tha vasantaś ca bhairavaḥ pañcamas tathā |
megharāgo bṛhan nāṭaḥ ṣaḍ ete puruṣāhvayāḥ ||
iti ṣaṭ puruṣarāgāḥ ||

12 BCH²: ⁰ṇāṃ saṃbhavo. 13 B: bhairavo jātas tat⁰. 14 B: rāgārambhe. 13—15 C: om. 16 C: īśvara uvāca | śrī⁰.

17. mālavī trivaṇī gauḍī kedārī madhumādhavī |
tataḥ pahāḍikā jñeyā śrīrāgasya varāṅganāḥ ||
18. deśī devagirī caiva vairāṭī ṭoḍikā tathā |
lalitā cātha hindolī vasantasya varāṅganāḥ ||
19. bhairavī gurjarī caiva revā guṇakarī tathā |
vaṅgālī bahulā caiva bhairavasya varāṅganāḥ ||
20. vibhāsaś cātha bhūpālī karṇāṭī vaḍahaṃsikā |
mālaśrī paṭamañjaryā sahaitāḥ pañcamāṅganāḥ ||
21. mallārī soraṭhī caiva sāverī kauśikī tathā |
gāndhārī haraśṛṅgārā megharāgasya yoṣitaḥ ||
22. kāmodī caiva kalyāṇī ābhīrī nāṭikā punaḥ |
sālaṅgī naṭṭahammīrā naṭṭanārāyaṇāṅganāḥ ||
iti ṣaṭtriṃśad rāgiṇyaḥ ||

17 C: trivītriṇī gaurī. H²: gaurī. AC: ⁰taḥ pāhāḍi⁰. 18 B: ⁰va varā⁰. 19 C: om. B: bahu caiva. H²: bahulī caiva. 20 B: ⁰ṭī vāḍahaṃ⁰. A: ⁰ṭī paṭahaṃ. CH²: ⁰ṭī baḍahaṃ⁰. 21 C: kaiśikī. H²: ⁰śṛṅgārī me⁰. 22 B: nāṭikī tathā. B: ⁰haṃbhīrā. A: ⁰haṃvīrā. 1—22 Tag. 35—37.

23. madhumādhavī ca deśākhyā bhūpālī bhairavī tathā |
velāvalī ca mallārī vaṅgālī nāma gurjarī ||
24. dhanāśrīr mālavaśrīś ca megharāgaś ca pañcamaḥ |
deśakārī bhairavaś ca lalitā ca vasantakaḥ ||
25. ete rāgāḥ pragīyante prātar ārabhya nityaśaḥ |
gurjarī kauśikaś caiva sāverī paṭamañjarī ||
26. revā guṇakarī caiva bhairavī rāmakary api |
sorāṭhī ca tathā jñeyā prathamapraharottaraṃ ||
27. vairāṭī ṭoḍikā caiva kāmodī ca kuḍāikā |
gāndhārī nāgaśabdī ca tathā deśī viśeṣataḥ ||
28. śaṅkarābharaṇo jñeyo dvitīyapraharāt paraṃ |
śrīrāgo mālavākhyaś ca gauḍī trivaṇasaṃjñakaḥ ||
29. naṭṭakalyāṇasaṃjñaś ca sālaṅganaṭṭakaṃ tathā |
sarve nāṭāś ca kedārī karṇāṭy ābhīrikā tathā ||
30. vaḍahaṃsī pahāḍī ca tṛtīyapraharāt paraṃ |
ardharātrāv adhigeyā rāgā ete sukhapradāḥ ||
31. yathoktakāla evaite geyāḥ pūrvavidhānataḥ |
rājājñayā sadā geyā na tū kālaṃ vicārayet ||
iti rāgavelā ||

23 BC: atha rāgavelā | madhu⁰. CH²: mahlārī. ACH²: ⁰lī sāma. C: gūjarī. 24 A: dhanaśrīr. C: dhannāśrī. AH²: deśakāro. AH²: lalitaś ca. B: lalitāś ca. 24 b om. C.

25 C: gūjarī kaiśikaś caiva. H^2: gūrjarī kauśikī caiva. 27 B: ^{0}dī ca kadāikā. C: ^{0}dī ca kuḍākā. A: ^{0}dī ca aḍā īkā. 28 C: gaurī. A C H^2: ^{0}saṃjñakaṃ. 29 B: ^{0}laṅgo naṭṭakas tathā. B: sarve nāṭṭaś ca. 30 A: paḍahaṃ^0. C: baḍahaṃsī pāhāḍa ca. B: ^{0}haṃsī pahārī ca. A H^2: adhijñeyā rā^0. H^2: ^{0}yā rātrā ete. 31 H^2: evaite jñeyāḥ. A B: rājā jñeyā. C H^2: sadā jñeyā. Tag. 109.

32. śrīrāgo rāgiṇīyuktaḥ śiśire gīyate budhaiḥ |
vasantaḥ sasahāyas tu vasantartau pragīyate ||
33. bhairavaḥ sasahāyas tu ṛtau grīṣme pragīyate |
pañcamas tu tathā geyo rāgiṇyā saha śārade ||
34. megharāgo rāgiṇībhir yukto varṣāsu gīyate |
naṭṭanārāyaṇo rāgo rāgiṇyā saha hemake ||
35. yathecchayā vā gātavyāḥ sarvartuṣu sukhapradāḥ |
iti ṛtuvelā || iti someśvaramataṃ ||

32 A C H^2: ^{0}sahāyais. H^2: ^{0}ntaś ca sahā^0. C: ^{0}ntaḥ svasahā^0. 33 A C H^2: ^{0}sahāyais. C: ^{0}vaḥ svasah^0. H^2: ^{0}vas tu sahā^0. B: tu grīṣmartau ca pra^0. C: tu grīṣmārtau parigī^0. A: tathā yo rā^0. B C H^2: tathā jñeyo. 34—35 H^2 nach 44. Tag. 113.

atha hanumanmataṃ |

36. bhairavaḥ kauśikaś caiva hindolo dīpakas tathā |
śrīrāgo megharāgaś ca ṣaḍ ete puruṣāhvayāḥ ||
37. madhyamādir bhairavī ca vaṅgālī ca varāṭikā |
saindhavī ca punar jñeyā bhairavasya varāṅganāḥ ||
38. toḍī khambhāvatī gauḍī guṇakrī kakubhā tathā |
rāgiṇyo rāgarājasya kauśikasya varāṅganāḥ ||
39. velāvalī rāmakarī deśākhyā paṭamañjarī |
lalitā sahitā etā hindolasya varāṅganāḥ ||
40. kedārī kānaḍā deśī kāmodī nāṭikā punaḥ |
dīpakasya priyāḥ pañca khyātā rāgaviśāradaiḥ ||
41. vasantī mālavī caiva mālaśrīś ca dhanāśrikā |
āsāvarī tu vijñeyāḥ śrīrāgasya varāṅganāḥ ||
42. mallārī deśakārī ca bhūpālī gurjarī matā |
ṭakkaś ca pañcamī bhāryā megharāgasya yoṣitaḥ ||
iti hanumanmate rāgiṇyaḥ ||

36—42 H^2 nach 44. 36 H^2: hanūman^0. 37 A C H^2: bhairavo. A: mādhavī ca punar. A C: ^{0}nar geyā. 38 C: gaurī guḍakrī. A: ^{0}ḍī kuṇa^0. H^2: ^{0}kubhas ta^0. B: rāgarāgasya. 39 B: rāmakalī deśākhyā pa^0. H^2: rāgakarī deśākhyā pa^0. A C: deśākhyaḥ. 40 A: kānarā deśikāraś ca kāmo^0. C: kedārī kānarā deśī kāmo^0. 41 A: vasanta mā^0. A B C: asāvarī. 42 H^2: gūjjarī. C: gūjarī tathā. B H^2: ^{0}rī tathā. B C H^2: ṭaṅkaś. Tag. 65.

atha rāgārṇavamataṃ ||

43. bhairavaḥ pañcamo nāṭo mallāro gauḍamālavaḥ |
deśākhyaś ceti ṣaḍ rāgāḥ procyante lokaviśrutāḥ ||

44. vangālıyaṃ guṇakarī madhyamādir vasantakaḥ |
dhanāśrīś ceti pañcaite rāgā bhairavasaṃśrayāḥ ||
45. lalitā gurjarī deśī varāṭī rāmakṛt tathā |
matā rāgārṇave rāgāḥ pañcaite pañcamāśrayāḥ ||
46. naṭṭanārāyaṇaḥ pūrvaṃ gāndhāraḥ sālagas tathā |
tataḥ kedārakarṇāṭau pañcaite nāṭasaṃśrayāḥ ||
47. meghamallārikā mālakauśikaḥ paṭamañjarī |
āsāvarīti vijñeyā rāgā mallārasaṃśrayāḥ ||
48. hindolas trivaṇagāndhārī gauḍī ca vaḍahaṃsikā |
pañcaite rāganāmāno gauḍam āśritya saṃsthitāḥ ||
49. bhūpālī ca kuḍāī ca kāmodī nāṭikā tathā |
velāvalīti vijñeyā rāgā deśākhyāsaṃśrayāḥ ||
iti rāgārṇavaṃ ||

43 C: ⁰ṭo baṅgālo gau⁰. 44 C: dhannāśrīś. 45 C: om. A: lalito gu⁰. H²: vārāṭī. 47 B: om. H²: ⁰rikā caiva kau⁰. C: mālakaiśi⁰. ABC: asāvarī ca vi⁰. H²: ⁰rasyaiva yoṣitaḥ. 48 B: trivarṇādhārī. A: trivaṇāndhārī gaurī. C: trivaṇāṅghālī gaurī ca paṭamañjarī. AB: paḍa⁰. H²: hindolī tri⁰ ca baḍahaṃ⁰. B: vidahaṃ⁰. 49 A: ⁰lī ca aḍāī ca. BH²: ⁰śākhyasaṃ⁰. Tag. 81. 82.

50. na tālānāṃ na rāgāṇām antaḥ kutrāpi vidyate ||

H²: na rāgāṇāṃ na tālānām antaḥ kutrāpi dṛśyate.

idānīṃ rāgarāgiṇyor udāharaṇaṃ |

51. dhaivatāṃśagrahanyāso ripahīno 'tha māntataḥ |
bhairavaḥ sa tu vijñeyo dhaivatādikamūrchanaḥ |
dhaivato vikṛto yatra auḍavaḥ parikīrtitaḥ ||

A: ⁰graho ny⁰. B: māgataḥ. C: ⁰hīno dhamāntakaḥ. H²: māntagaḥ. BH²: ⁰mūrchana. Tag. 43. 66. 106 cfr. S II, 2, 80. 81.

52. gaṅgādharaḥ śaśikalātilakas trinetraḥ
sarpavibhūṣitatanur gajakṛtivāsāḥ |
bhāsvattriśūlakara eṣa nṛmuṇḍadhārī
śubhrāmbaro jayati bhairava ādirāgaḥ ||
iti bhairavaḥ || 1 ||

B: ⁰bhūṣitavapur. H²: śuddhāmbaro. Tag. 43. 66.

53. madhyamādiś ca rāgāṅgā grahāṃśanyāsamadhyamā |
saptasvarais tu gātavyā madhyamādikamūrchanā |
saṃpūrṇā kathitā tajjñai ridhahīnā kva cin matā ||

ABH²: ⁰madhyamāḥ | Tag. 66 cfr. S II, 2, 69. 70.

54. patyā sahāsaṃ parirabhya kāmaṃ
saṃcumbitāsyā kamalāyatākṣī |
svarṇacchaviḥ kuṅkumaliptadehā
sā madhyamādiḥ kathitā munīndraiḥ ||
iti madhyamādiḥ || 2 ||

AB: sacumbi⁰. B: ⁰mādhiḥ ka⁰.

55. saṃpūrṇā bhairavī jñeyā grahāṃśanyāsamadhyamā |
sauvīrī mūrchanā jñeyā madhyamagrāmacāriṇī |
kaiś cid eṣā bhairavavat svarair jñeyā vicakṣaṇaiḥ ||
C: .⁰nā yatra ma⁰. ABCH²: ke cid. H²: enāṃ bhai⁰.
C: geyā. H²: vicakṣaṇaiḥ || Tag. 43. 44. 56. 57. 66. 67.
104 cfr. S II, 2, 144.

56. sphaṭikaracitapīṭhe ramyakailāsaśṛṅge
vikacakamalapattrair arcayantī maheśaṃ |
karadhṛtaghanavādyā pītavarṇāyatākṣī
sukavibhir iyam uktā bhairavī bhairavastrī ||
iti bhairavī || 3 ||

57. vaṅgālī auḍavā jñeyā grahāṃśanyāsaṣaḍjabhāk |
ridhahīnā ca vijñeyā mūrchanā prathamā matā |
pūrṇā vā matrayopetā kallināthena bhāṣitā ||
A: vāṅgālī. Tag. 44. 67. 85 cfr. S II, 2, 77. 117. 162.
163. Kall. p. 234.

58. kakṣāniveśitakaraṇḍadharā tapasviny
añcattriśūlaparimaṇḍitavāmahastā |
bhasmojjvalā nibiḍabaddhajaṭākalāpā
vaṅgāliketу abhihitā taruṇārkavarṇā ||
iti vaṅgālī || 4 ||
AH²: tapasvībhāsvattri⁰. AH²: ⁰dharas; ⁰hastaḥ; ⁰jvalo;
⁰lāpo; vaṅgāla ity abhihitas; ⁰varṇaḥ.

59. ṣaḍjagrahāṃśakanyāsā varāṭī kathitā budhaiḥ |
prathamā mūrchanā yasyāḥ saṃpūrṇā kīrtivardhanī ||
Tag. 41. 63. 67. S II, 2, 85. 86. Kall. 232.

60. vinodayantī dayitaṃ sukeśī sukaṅkaṇā cāmaracālanena |
karṇe dadhānā suravṛkṣapuṣpaṃ varāṅganeyaṃ kathitā varāṭī
iti varāṭī || 5 ||
A: ⁰cālakena. H²: ⁰nā svaravṛkṣa⁰.

61. ṣaḍjagrahāṃśakanyāsā pūrṇā saindhavikā matā |
mūrchanottaramandrādyā kaiś cit ṣāḍavikā matā |
rihīnā tu bhaven nityaṃ rase vīre prayujyate ||
C: cit ṣaḍjatrayā matā. Tag. 44. 56. 68. 89. 105. 106
S II, 2, 133. 179—83.

62. triśūlapāṇiḥ śivabhaktiraktā raktāmbarā dhāritabandhujīvā |
pracaṇḍakopā rasavīrayuktā sā saindhavī bhairavarāgiṇīyaṃ ||
iti saindhavī || 6 || iti pañcabhāryāsahito bhairavaḥ ||
H²: ⁰śulahastā śi⁰. A: bhairavī rā⁰.

63. ṣaḍjagrahāṃśakanyāsaḥ pūrṇo mālavakauśikaḥ |
mūrchanā prathamā jñeyā kākalīsvarasaṃmatā ||
BCH²: ⁰nyāsaḥ saṃpūrṇaḥ kauśiko mataḥ | Tag. 69.

64. āraktavarṇo dhṛtaraktayaṣṭir vīraḥ suvīreṣu kṛtapravīryaḥ |
vīrair vṛto vairikapālamālāmālī mato mālavakauśiko 'yaṃ ||
iti mālavakauśikaḥ || 7 ||
BCH²: dhṛtagaurava⁰. B: kṛtapracāraḥ. CH²: kṛtapravī-
raḥ. C: vṛto vīrakapāla⁰.

65. madhyamāṃśagrahanyāsā sauvīrī mūrchanā matā |
sampūrṇā kathitā tajjñais toḍī strī kauśike matā |
grahāṃśanyāsaṣaḍjaṃ ca ke cid atra pracakṣate ||
A: °dī srīkau°. BC: kauśikasundarī. ABCH²: °ṣaḍjaśca. Tag. 42. 69. 88. 105. S II, 2, 75.

66. tuṣārakundojjvaladehayaṣṭiḥ kāśmīrakarpūraviliptadehā |
vinodayantī hariṇaṃ vanānte vīṇādharā rājati toḍikeyaṃ ||
iti toḍī || 8 ||

67. dhaivatāṃśagrahanyāsā ṣāḍavā tyaktapañcamā |
khambhāvatī ca vijñeyā mūrchanā pauravī matā ||
Tag. 69 S II, 2, 141.

68. khambhāvatī syāt sukhadā rasajñā saundaryalāvaṇyavibhūṣitāṅgī |
gānapriyā kokilanādatulyā priyaṃvadā kauśikarāgiṇīyaṃ ||
iti khambhāvatī || 9 ||
H²: °yā kiṃkininā da°. B: °tulyapri°.

69. grahāṃśanyāsaṣaḍjā syād ripavarjyā sukhapradā |
mūrchanā prathamā jñeyā gauḍī sarvāṅgasundarī ||
C: ripahīnā. ABC: gaurī. Tag. 39. 59. 69. 70. 79. 109. S II, 2, 184—85.

70. niveśayantī śravaṇe 'vataṃsam āmrāṅkuraṃ kokilanādaramyaṃ |
śyāmā madhusyandanasūkṣmanādā gauḍīyam uktātikutūhalena ||
iti gauḍī || 10 ||
B: °syanditasū°. H²: °syanditisū°. AC: °syandisusu°. B: uktā kila kauhalena. C: uktā kila kohalena.

71. ridhahīnā guṇakarī auḍavā parikīrtitā |
nigrahāṃśā tu ninyāsā kaiś cit ṣaḍjatrayā matā |
rajanī mūrchanā cātra mālavāśrayiṇī tu sā ||
ABH²: rañjanī mū°. H²: mālavājavanī tu. Tag. 46. 70.

72. śokābhibhūtanayanāruṇadīnadṛṣṭir
namrānanā dharaṇidhūsaragātrayaṣṭiḥ |
āmuktacārukabarī priyadūravartī
saṃkīrtitā guṇakarī karuṇe kṛśāṅgī ||
iti guṇakarī || 11 ||

73. dhaivatāṃśagrahanyāsā sampūrṇā kakubhā matā |
tṛtīyamūrchanotpannā śṛṅgārarasamaṇḍitā ||
A: °pannaśṛ°. Tag. 71. S II, 2, 110. Kall. 228.

74. supositāṅgī ratimaṇḍitāṅgī candrānanā campakadāmayuktā |
kaṭākṣiṇī syāt paramā vicitrā dānena yuktā kakubhā manojñā
iti kakubhā || 12 || iti pañcabhāryāsahito mālavakauśikaḥ ||

75. hindolako ridhatyaktaḥ satrayo gadito budhaiḥ |
murchanā śuddhamadhyā syād auḍavaḥ kākalīyutaḥ ||
H²: °ko parivyaktasatra°. C: °trayaḥ kathito bu°. Tag. 43. 61. 71. 103. S II 2, 94. Kall. 233.

76. nitambinīmandatarangitāsu dolāsu khelāsukham ādadhānaḥ |
kharvaḥ kapotadyutikāmayukto hindolarāgaḥ kathito munīndraiḥ
iti hindolaḥ || 13 ||

77. dhaivatāṃśagrahanyāsā pūrṇā velāvalī matā |
pauravī mūrchanā jñeyā rase vīre prayujyate ||
C: °nā yasyā ra°. C: pragīyate. Tag. 57. 71. 91. S II, 2, 115.
78. saṃketadīkṣāṃ dayite ca dattvā vitanvatī bhūṣaṇam aṅgakeṣu
muhuḥ smarantī smaram iṣṭadevaṃ velāvalī nīlasarojakāntiḥ ||
iti velāvalī || 14 ||
79. ṣaḍjagrahāṃśakanyāsā pūrṇā rāmakarī matā |
mūrchanā prathamā jñeyā karuṇe sā prayujyate ||
80. ridhatyaktā ke cit tu ke cit pañcamavarjitā |
ṣāḍavā auḍavā proktā saṃpūrṇā ca tridhā matā ||
C: sā pragīyate. B C: °tyaktāthavā proktā kaiścit pañca°. B: trividhā sā susaṃdiṣṭā saṃpūrṇā ṣāḍavauḍavā || C: iti tridhā samuddiṣṭā saṃpūrṇauḍavaṣāḍavā || Tag. 45. 56. 72. 90. S II, 2, 129. 148.
81. hemaprabhā bhāsurabhūṣaṇā ca nīlaṃ nicolaṃ vapuṣā vahantī |
kānte samīpe kamanīyakaṇṭhā mānonnatā rāmakarī mateyaṃ ||
iti rāmakarī || 15 ||
82. deśākhyā ṣāḍavā jñeyā gatrayeṇa vibhūṣitā |
ṛṣabheṇa viyuktā sā śārṅgadevena kīrtitā |
mūrchanā hāriṇāśvā ca saṃpūrṇāṃ ke cid ūcire ||
B H²: °śvātra saṃ°. Tag. 72 (96). S II, 2, 106 (Kall. 240).
83. vīre rase vyañjitaromaharṣā
nirudhya saṃbaddhavilāsabāhuḥ |
prāṃśupracaṇḍā kila candrarāgā
deśākhyasaṃjñā kathitā munīndraiḥ ||
iti deśākhyā || 16 ||
B: rase vyaktitaromaharṣā śirodharābandhavi°. C: °harṣanirodhasaṃ°. A: °romahastā. A B H²: prāṃśuḥ pracaṇḍaḥ kila. A H²: indurāgo deśākhyarāgaḥ kathito mu°.
84. pañcamāṃśagrahanyāsā pūrṇā ca paṭamañjarī |
hṛṣyakā mūrchanā jñeyā rasikānāṃ sukhapradā ||
Tag. 48. 61. 73. 90. S II, 2, 116.
85. viyoginī kāntaviśīrṇagātrā srajaṃ vahantī vapuṣā ca śuṣkā |
āśvāsyamānā priyayā ca sakhyā sudhūsarāṅgī paṭamañjarīyaṃ
iti paṭamañjarī || 17 ||
A: kāntivi°. H²: °ginī gātraviśīrṇakeśā sra°. C: °puṣātiśu°.
86. ripavarjā ca lalitā auḍavā satrayā matā |
mūrchanā śuddhamadhyā syāt saṃpūrṇā ke cid ūcire |
dhaivatatrayasaṃyuktā dvitīyā lalitā matā ||
Tag. 42. 60. 73. 105. S II, 2, 176—178.
87. praphullasaptacchadamālyadhārī yuvā ca gauro 'lasalocanaśrīḥ
viniḥśvasan daivavaśāt prabhāte vilāsaveṣo lalitaḥ pradiṣṭaḥ ||
iti lalitā || 18 || iti pañcabhāryāsahito hindolaḥ ||
C: yuvā sugau°. C: viniḥsaran dai°.
88. ṣaḍjagrahāṃśakanyāsaḥ saṃpūrṇo dīpiko mataḥ |
mūrchanā śuddhamadhyā syād gātavyo gāyanaiḥ sadā ||

A B: °tavyā gā. H²: jñātavyo gāinaiḥ. Tag. 62. 73. Kall. 240 (= dhannāsikā).

89. bālāratārthaṃ pravilīnadīpe gṛhe 'ndhakāre subhagā pravṛttā |
tasyāḥ śirobhūṣaṇaratnadīpair lajjāṃ prakurvan kṛtavān pradīpaḥ
iti dīpikaḥ || 19 ||
B C: subhagaḥ pravṛttaḥ | H²: lajjāgatā yatra jagatpradīpaḥ

90. kedārī ridhahīnā syād auḍavā parikīrtitā |
nitrayā mūrchanā mārgī kākalīsvaramaṇḍitā ||
Tag. 39. 58. 74. 102.

91. jaṭāṃ dadhānā sitacandramaulir nāgottarīyā dhṛtayogapaṭṭā ||
gaṅgādharadhyānanimagnacittā kedārikā dīpakarāgiṇīyaṃ ||
iti kedārī || 20 ||
A H²: °dhānaḥ sita°. H²: rīyo dhṛtayogapattaḥ | gaṅgādharo dhyā°. A H²: °cittaḥ kedārarāgaḥ kathitas tapasvī ||

92. triniṣādo 'tha saṃpūrṇo niṣādo vikṛto bhavet |
mārgī ca mūrchanā jñeyā karṇāṭo'yaṃ sukhapradaḥ ||
B: °ṇāṭīyaṃ. B: °pradā. Tag. 48. 57. 63. 74. 83. 109.

93. kṛpāṇapāṇir gajadantapattram ekaṃ vahan dakṣiṇahastakena |
saṃstūyamānaḥ suracāraṇaughaiḥ karṇāṭarāgaḥ kṣitipālamūrtiḥ ||
iti kānaḍā || 21 ||
C: triśūlapāṇir. B H²: °dattapa°. B H²: vahanaṃda°. B: °cāraṇādyaiḥ. A: iti karṇāṭarāgaḥ | C H²: iti kānarī ||

94. deśī pañcamahīnā syād ṛṣabhatrayasaṃyutā |
kalopanatikā jñeyā mūrchanā vikṛtarṣabhā ||
C: °trayasaṃmatā | Tag. 41. 75. 95. S II, 2, 103.

95. nidrālasaṃ sā kapaṭena kāntaṃ vilocayantī suratotsukeva |
gaurī manojñā śukapucchavastrā khyātā ca deśī rasapūrṇacittā
iti deśī || 22 ||
A C H²: vibodhayantī. C: °picchava°. H²: ratipūrvacittā

96. dhāṃśanyāsagrahā pūrṇā pauravī mūrchanā matā |
mallāranikaṭe geyā kāmodī ca nigadyate |
śivabhūṣaṇakedārayuktā sarvasukhapradā ||
C H²: °ṭe jñeyā. B: °ṭe yā kā°, C: °modī sarvasaṃmatā
B: sarve su°. Tag. 52. 64. 75. 86. S II, 2, 168. 169.

97. pītaṃ vasānā vasanaṃ sukeśī vane rudantī pikanādadīnā |
vilokayantī vidiśo 'tibhītā kāmodikā kāntam anusmarantī ||
iti kāmodī || 23 ||
A C H²: nādadūnā | H²: °yantī ruditāti°.

98. grahāṃśanyāsaṣaḍjā syāt saṃpūrṇā nāṭikā matā |
prathamā mūrchanā jñeyā gamakair bahubhir matā ||
C: °bhir yutā. Tag. 53. 63. 75. 91.

99. turaṅgamaskandhaniṣaktabāhuḥ
svarṇaprabhaḥ śoṇitaśoṇagātraḥ |
saṃgrāmabhūmau vicaran pratāpī
naṭo 'yam uktaḥ kila raṅgamūrtiḥ ||
iti nāṭikā || 24 || iti pañcabhāryāsahito dīpakaḥ ||

C: °nibaddhabāhuḥ. B: svarṇapremā. H²: °dhaniyukta-bāhuḥ svarṇaprabhāśroṇita°. A: kila śṛṅgamūrtiḥ || C: iti śuddhanāṭaḥ.

100. śrīrāgaḥ sa ca vikhyātaḥ satrayeṇa vibhūṣitaḥ |
pūrṇaḥ sarvaguṇopeto mūrchanā prathamā matā |
ke cit tu kathayanty enam ṛṣabhatrayasaṃmataṃ ||
H²: °yeṇa vilambitāḥ | bhūṣitaś ca pūrṇaguṇo mū°. C: prathamā mūrchanā yatra pūrṇaḥ sarvaguṇair yutaḥ | BC: °trayasaṃyutaṃ || Tag. 37. 58. 76. 83. S II, 2, 161.

101. aṣṭādaśābdaḥ smaracārumūrtir dhīrollasatpallavakarṇapūraḥ |
ṣaḍjādisevyo 'ruṇavastradhārī śrīrāga eṣa kṣitipālamūrtiḥ ||
iti śrīrāgaḥ || 25 ||
B: kṛṣṭāda°. H²: śrīrāgarāgaṃ kṣi°. C: śrīrāgarāgaḥ kṣitipālarūpaḥ ||

102. vasantī syāt tu saṃpūrṇā satrayā kathitā budhaiḥ |
śrīrāgamūrchanaivātra jñeyā rāgaviśāradaiḥ ||
AC: °tra geyā. H²: °chanā yatra jñe°. Tag. 40. 60. 76. 77. 84. S II, 2, 96.

103. śikhaṇḍibarhoccayabaddhacūḍaḥ karṇāvataṃsīkṛtaśobhanāmraḥ
indīvaraśyāmatanur vilāsī vasantakaḥ syād alimañjulaśrīḥ ||
iti vasantikā || 26 ||
H²: °śobhamānā. C: °śobhitāmraḥ | H²: vasantikā syād.

104. mālavī auḍavā jñeyā nitrayā ripavarjitā |
rajanī mūrchanā jñeyā kākalīsvaramaṇḍitā ||
AB: °yā parivar°. C: °nā cātra kā°. Tag. 48. 55. 77. 103. S II, 2, 194. Kall. 230. 232. 236.

105. nitambinīcumbitavaktrapadmaḥ
śukadyutiḥ kuṇḍalavān pramattaḥ |
saṃketaśālāṃ praviśan pradoṣe
mālādharo mālavarāga eṣaḥ ||
iti mālavī || 27 ||
H²: °maḥ snigdhaḥ dutiḥ. H²: pravartaḥ H²: saṃkītaśā°.

106. mālavaśrīś ca rāgāṅgā pūrṇā satrayabhūṣitā |
mūrchanottaramandrā syāc chṛṅgārarasamaṇḍitā ||
Tag. 38. 77. 88. S II, 2, 72.

107. raktotpalaṃ hastatale niyuktaṃ vibhāvayantī tanudehavallī |
rasālavṛkṣasya tale niṣaṇṇā stokasmitā sā kila mālavaśrīḥ ||
iti mālavaśrīḥ || 28 ||

108. satrayā ṛṣabhād dhīnā ṣāḍavā ca dhanāsirī |
mūrchanā prathamā jñeyā rase vīre prayujyate ||
B: dhanāśinī. A: dhanāsarī.
H²: ṣaḍjāṃśagrahanyāsā ṛṣabhaṃ ca vivarjitā |
mūrchanā prathamā jñeyā dhanāśrīḥ kathitā budhaiḥ ||
[corr. f. °te viduḥ] H: om. Tag. 78.

109. dūrvādalaśyāmatanur manojñā kāntaṃ likhantī viraheṇa dūnā |
śvete kapole dadhatī dṛgambuniṣyandanirdhautakucā dhanāśrīḥ
iti dhanāśrīḥ || 29 ||

H^2: °tī phalakaikahastā | bālāgalallocanavāribindur niṣpandadhautastanakā dhanāśrī ||

110. āsāvarī garityaktā dhagrahāṃśā ca auḍavā |
nyasas tu dhaivato jñeyaḥ karuṇārasanirbharā ||

111. athavā | kakubhād eva cotpannā dhāntā māṃśagrahā matā |
pañcamenaiva rahitā ṣāḍavā ca nigadyate ||

B: asāvarī. H^2: °rī nigatyaktā. C: ca dhaivate nyāsaḥ syād auḍavā proktā karu°. A: auḍuvā. A: °to geyo ka°. C: kakubhāyāḥ samotpannā. B: °rasanirmalā Tag. 56. 78. 109. S II, 2, 113. H^2H II, 117: hīn niṣād gandhār | auḍav ||

112. śrīkhaṇḍaśailaśikhare śikhipucchavastrā
mātaṅgamauktikamanoharahāravallī |
ākṛṣya candanataror uragaṃ vahantī
sāsāvarī valayam ujjvalanīlakāntiḥ ||
ity āsāvarī || 30 || iti pañcabhāryāsahitaśrīrāgaḥ ||

C: °piccha°. B: °kamānoharahāra°. A: °kakṛtodyamahā°. C: °kakṛtādyamahā°. H^2: °kakṛto jvarahāra°. B: ujjvalaṃ nī°.

113. meghaḥ pūrṇo dhatrayaḥ syād uttarāyatamūrchanā |
vikṛto dhaivato jñeyaḥ śṛṅgārarasapūrvakaḥ ||

C: °chanaḥ. AC: °to geyaḥ. Tag. 49. 79. 86. S II, 2, 166.

114. nīlotpalābhavapur indusamānacailaḥ
pītāmbaras tṛṣitacātakayācyamānaḥ |
pīyūṣamandahasito ghanamadhyavartī
vīreṣu rājati yuvā kila megharāgaḥ ||
iti megharāgaḥ || 31 ||

B: °mānavelāḥ pī°. H^2: °āmbaraśuṣitacā°. H^2: prītyā sā mandaha°.

115. mallārī sapahīnā syād grahāṃśanyāsadhaivatā |
auḍavā pauravī yuktā varṣāsu sukhadā sadā ||

Tag. 49. 57. 79. 98. 101. S II, 2, 156.

116. dūrīkṛtā kokilakaṇṭhanādā gītacchalenātmapatiṃ smarantī |
ādāya vīṇāṃ malinā rudantī mallārikā yauvanadūnacittā ||
iti mallārī || 32 ||

BCH^2: gaurīkṛtā. H^2: °ṇāṃ karuṇā ru°.

117. deśakārī tu sampūrṇā ṣaḍjanyāsagrahāṃśakā |
mūrchanā prathamā jñeyā varāṭīmiśritā bhavet ||

AB: vairāṭī°. C: murchanā śuddhamadhyā syāt kākalīsvaramaṇḍitā || Tag. 62. 79. 80. 102.

118. bhartrā samaṃ kelikalārasajñā sarvāṅgapūrṇā kamalāyatākṣī |
pīnastanī rukmatanuḥ sukeśī sampūrṇacandrānanadeśakārī ||
iti deśakārī || 33 ||

CH^2: keliratisukeśī sar°. H^2: °stanī vaisutanuḥ. BH^2: suveṣā saṃ°.

119. ṣaḍjagrahāṃśakanyāsā bhūpālī kathitā budhaiḥ |
mūrchanā prathamā yatra sampūrṇā śāntike rase |
kaiś cit tu ripahīneyam auḍavā parikīrtitā ||

B: °mā jñeyā saṃ°. Tag. 47. 63. 80.

120. gauradyutiḥ kuṅkumaraktadehā
tuṅgastanī candramukhī manojñā |
bhartuḥ smarantī viraheṇa dūnā
bhūpālikeyaṃ rasaśāntiyuktā ||
iti bhūpālī || 34 ||
B C H²: kuṅkumaliptadehā. C: patiṃ sma⁰.

121. grahāṃśanyāsā ṛṣabhā sampūrṇā gurjarī matā |
saptamī mūrchanā tasyāṃ vaṅgālyā saha miśritā ||
C: gūrjarī. C: pauravī mūrchanā yasyāṃ bahulyā saha.
Tag. 45. 61. 81. 88. S II, 2, 89. Kall. 231. 234.

122. śyāmā sukeśī malayadrumāṇāṃ
mṛdūllasatpallavatalpamadhye |
śrutisvarāṇāṃ dadhatī vibhāgaṃ
tantrīmukhād dakṣiṇagurjarīyaṃ ||
iti gurjarī || 35 ||
B: ⁰llavatulyama⁰. C: gūrjarī. H²: ⁰dhatī vicitrā tan⁰.

123. ṭakkaḥ syāt tu tridhāṣaḍjaḥ sampūrṇaś cādimūrchanaḥ ||
Tag. 81. S II, 2, 90. Kall. 229—231.

124. śayyāsuṣuptāṃ nalinīdalānāṃ
viyoginīṃ vīkṣya viṣaṇṇacittāṃ |
suvarṇavarṇaṃ gṛham āgataḥ san
bhūṣayan vai kila ṭakkasaṃjñaḥ ||
iti ṭakkaḥ || 36 || iti pañcabhāryāsahito megharāgaḥ ||
A: bhūṣayaṃs tāṃ kila. C: ⁰varṇo gṛ⁰. H²: bhūṣayantī kila. C: sambhāṣayantaḥ kila ṭakkarāgaḥ ||

125. kalyāṇanāṭo vijñeyaḥ sampūrṇo ritrayo mataḥ |
ṣaḍjatrayo 'pi kaiś cit tu sampradiṣṭo manīṣibhiḥ ||
H²: kalyāṇarāgo vi⁰.

126. kṛpāṇapāṇis tilakaṃ lalāṭe
suvarṇaveṣaḥ samare pracaṇḍaḥ |
smaran praviṣṭaḥ kila raktavarṇaḥ
kalyāṇanāṭaḥ kathito munīndraiḥ ||
iti kalyāṇanāṭaḥ || 37 ||
B C: ⁰ṭe suvīraveṣaḥ samare praviṣṭaḥ | pracaṇḍamūrtiḥ kila (C: kala⁰).

127. sāraṅganāṭaḥ sampūrnaḥ satrayottaramandrajaḥ ||

128. vīṇāṃ dadhānā dṛḍhabaddhaveṇī
sakhyā samaṃ mañjulavṛkṣamūle |
jāmbūnadābhā ca niṣaṇṇadehā
sāraṅganaṭṭā kathitā suveṣaiḥ ||
C: om.

129. athavā | karadhṛtavīṇā sakhyā sahopaviṣṭā ca kalpatarumūle |
dṛḍhataranibaddhakabarī sāraṅgā sā surāgiṃ proktā |
iti sāraṅganāṭaḥ || 38 ||
H²: samaṃ tejulavṛ⁰. H²: suveṣā || A C: suraṅginī proktā ||
Tag. 54.

130. devagiryāḥ svarāḥ proktāḥ sāraṅgasadṛśā budhaiḥ ||
A: °śā matāḥ || H²: om. Tag. 41.

131. kādambinīśyāmatanuḥ suvṛttā tuṅgastanī sundarahāravallı |
citrāmbarā mattacakoranetrā madālasā devagirī pradiṣṭā ||
iti devagirī || 39 ||
BC: iti devagiriḥ ||

132. sorathī ṣāḍavā jñeyā pañcamatrayasammatā |
rihīnā ca samākhyātā kaiś cit ṣaḍjatrayā matā ||
B: śaurāṣṭrī. Tag. 50. S II, 2, 173—175.

133. pīnonnatastanasuśobhanahāravallī
karṇotpalabhramaranādavilagnacittā |
yāti priyāntikam atiślathabāhuvallī |
saurāṣṭrikā madanamūrtisucārugaurā ||
iti sorathī || 40 ||

134. trivaṇā sā ca vijñeyā grahāṃśanyāsadhaivatā |
auḍavā sā ca vijñeyā ripahīnā prakīrtitā ||
C: om. b. Tag. 38. S II, 2, 107—108. Kall. 229.

135. rambhāyās tu taror mūle niṣaṇṇā pītavarṇabhāk |
tanvaṅgī hārasaṃyuktā priyeṇa trivaṇā matā ||
iti trivaṇā || 41 ||
C: cārurambhātaro mūle niṣaṇṇakanakaprabhā | natāṅgī hāralalitā kāntena tri°.

136. ṣaḍjatrayā pahāḍī syād ripahīnā ca gauḍavat |
chāyā tailaṅgadeśīyā ripahīnā prakīrtitā ||
C: °hīnā tathauḍavā | AH²: chāyā tilaṅga°. C: chāyā tel°.
B: °śīyā ālāpai auḍavā matā || C: °śīyā yasyāḥ sā parikīrtitā || Tag. 40.

137. vīṇopagāyaty atisundarāṅgī raktāmbarā mañjukadambamūle |
śrīnandanādrau sthitikāriṇī sā śrīrāgakāntā kathitā pahāḍī ||
iti pahāḍī || 42 ||
H²: °sundarıṇāṃ ra°. C: °rā vañjulavṛkṣamūle | H²: °nādau. H²: °ṇī syāc śrī°. H: pahārī.

138. rāgaḥ pañcamako jñeyaḥ pahīnaḥ ṣāḍavo mataḥ |
prathamā mūrchanā yatra ṣaḍjatrayavibhūṣitaḥ |
ke cid vadanti sampūrṇaṃ śṛṅgārarasapūrakam ||
BH²: °ṣitā. C: °pūrṇam enaṃ śṛṅgāramaṇḍitaṃ || Tag. 46. 60. S II, 2, 87. Kall. 230.

139. raktāmbaro raktaviśālanetraḥ śṛṅgārayuktas taruṇo manasvī |
prabhātakāle vijayī ca nityaṃ sadā priyaḥ kokilamañjubhāṣī |
iti pañcamarāgaḥ || 43 ||

140. velāvalyāḥ svarāḥ proktāḥ śaṅkarābharaṇe matāḥ ||
iti śaṅkarābharaṇaḥ || 44 ||
C: °valyaḥ. C: °raṇe budhaiḥ || H: om. Tag. 92. 93. Kall. 240.

141. vaḍahaṃse svarā jñeyāḥ karṇāṭasadṛśā budhaiḥ ||
iti vaḍahaṃsaḥ || 45 ||
ABH²: karṇāṭe kathitā bu°. H²: °thitās tu ye H: om. Tag. 48.

142. lalitāvad vibhāsas tu revā gurjarīvat sadā ||
iti vibhāsaḥ || 46 || iti revā || 47 ||
C: gūrjarīvad bhavet || Tag. 46. 61.
HH²: haste dadhāno varapuṣpacāpaṃ
priyādharasvādarasābhitṛptaḥ |
paryaṅkamadhyasya kṛtopaveśo
vibhāsaḥ pūrvaḥ kila hemagauraḥ ||
iti vibhāsaḥ ||

143. deśākhyasadṛśā jñeyā kuḍāī sarvasaṃmatā ||
iti kuḍāī || 48 ||
AC: ⁰sā geyā. H²: kuḍāpī. H: om.

144. kalyāṇasadṛśī jñeyā ābhīrī sarvasaṃmatā ||
ity ābhīrī || 49 ||
C: kalyāṇarāgavat jñeyā budhair ābhīrikā sadā A: ⁰śī geyā.
B: sarvadā budhaiḥ H: om. Tag. 100. Kall. 229. 231. 234.

145. mālavaśrīr jayataśrīr dhanāśrīr mārukas tathā |
yeṣāṃ śrutisvaragrāmajātyādiniyamo na hi |
nānādeśamatacchāyā deśīrāgās tu te smṛtāḥ ||
B: ⁰śrīr mānukātarī | C: ⁰rāgāḥ smṛtā budhaiḥ || H²: ⁰rukā ta⁰. B: ⁰deśāgatachā⁰. CH²: ⁰deśagatachā⁰.

(146) HH²: ṣaḍjagrahāṃśakanyāsā kākalīsvaramaṇḍitā |
mūrchanā prathamā jñeyā śyāmā śyāmatanuḥ sadā ||
iti śyāmā || (50) ||

(147) HH²: manojñamauñjīguṇagumphitāṅgas
tvacaṃ dadhāno dharaṇīruhasya |
prāṃśuḥ kumāraḥ kamanīyamūrtir
vaṅgālarāgaḥ śuciśyāmagānaḥ ||
iti vaṅgālī || (51) || cfr. v. 58. Tag. 85.

(148) HH²: Nur Hindīverse. iti sāmantaḥ || (52) ||

(149) HH²: Nur Hindīverse. iti turuṣkaṭoḍī || (53) ||

(150) HH²: Nur Hindīverse. iti jayataśrīrāgiṇī || (54) ||

(151) HH²: ṣaḍjagrahāṃśakanyāsā saṃpūrṇā mūrchanā matā |
dvitīye prahare gānaṃ sāraṅgasya sukhapradaṃ ||

(152) HH²: vidyāvinodapratipannajāti-
gāndharvagānaṃ prakaroti ramyaṃ |
śyāmo yuvā viprakule prasūtaḥ
sāraṅganāmā munibhiḥ pradṛṣṭaḥ ||
iti sāraṅgaḥ || cfr. v. 127—29.

iti śrī[lakṣmīdharasuta]caturadāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe rāgādhyāyo dvitīyaḥ[1]) || 2 ||
HH²: iti rāgādhyāyaḥ samāptaḥ || AB: om. [ ] AB: rāgavivekādh⁰.

1) In Bezug auf die Lesarten der *rāga-* und *rāgiṇī-*Namen ist zu beachten, dass in v. 15—49 drei verschiedene Quellen zusammengeflossen sind: Someśvara (15—35), Hanumat (36—43) und Rāgārṇava (44—6), von denen ersterer wiederum zwei verschiedene Quellen (15—22 und 23—31) darbietet. Für die Beispiele folgt Dāmodara in v. 51—124 dem Hanumat, in v. 125—45 dem Someśvara teils nach dessen erster, teils nach dessen zweiter Quelle. Letzterer in v. 140. 143.

Die Femininbildung der Nomina auf *ān* im Syrischen.

Von

Franz Praetorius.

Barth hat. Nominalbildung S. 319 ff. erkannt. dass dem männlichen Thema ܐܚܪܢ einst ein weibliches Thema *'ḥrē* = أُخْرَى gegenübergestanden hat, und dass dieses, im Syrischen jetzt vereinzelte Paar wohlbekannten und häufigen arabischen Paaren wie عطشان, عطشى entspricht. Im Anschluss an diese Erkenntnis Barths hat dann Brockelmann in dieser Zeitschrift, Bd. 51, S. 660 ausgeführt, dass aus *'ḥrē* zunächst ܐܚܪܝܬܐ weitergebildet ist, und dass nach Analogie dieses weitergebildeten Femininums nunmehr auch das Masculinum sing. seinen Vokal in *ē* verwandelt hat: ܐܚܪܢ aus ܐܚܪܢ. Dieser letztere Vorgang ist auch sonst noch aus dem Aram. bekannt: s. Journ. asiat. IX tome 11, S. 451, § 47 (*Ma'lûlâ*); Nöldeke, mand. Grammatik § 149. In anderen aramäischen Dialekten hat sich der Vokal des Masculinums dagegen nicht nach dem des Femininums gerichtet.

Barth und Brockelmann haben auch erkannt, dass das von ihnen erschlossene Femin. sing. *'ḥrē* — ungefähr wenigstens — thatsächlich in dem Bibl.-aramäischen und targumischen Femin. sing. אחרי vorliegt, das sich dem unveränderten Masc. sing. אָחֳרָן zugesellt. Es ist Barth natürlich nicht entgangen, dass für אחרי eigentlich אחרי zu erwarten wäre; er hält das *ī* für „verfärbt“ aus *ē*. Man könnte zunächst auch an einen Fehler der Überlieferung denken; doch wird die Richtigkeit des *ī* von anderer Seite bestätigt und erklärt werden. —

Ich glaube darlegen zu können, dass das Endungspaar masc. *ān*, fem. *ē* (aus *ai*), das Barth an einem Beispiel nachgewiesen hat, im Aramäischen einst mindestens so weit verbreitet war, wie im Arabischen.

Syrische Feminina wie *qaṭlē* müssten auf regelmässige Weise im Emphatikus *qaṭlyā* bilden; im Plural *qaṭlyān*, *qaṭlyāt*, *qaṭlyātā*. Die Pluralformen waren ohne weiteres als unzweideutige weibliche Pluralformen zu erkennen; aber die Singularformen standen ganz abseits von der gewöhnlichen Bildung der Feminina. Indem nun die Sprache das Bedürfnis fühlte, den weiblichen Charakter dieser Singularformen *qaṭlē* (abs. und constr.), *qaṭlyā* (emph.) durch Überführung in die gewöhnliche Bahn der Feminina klar kenntlich zu machen, standen ihr zwei Wege offen: Am naheliegendsten war es, dass der Emphatikus *qaṭlyā* als Absolutus zu Grunde gelegt, und von ihm aus *qaṭlyat* (constr.), *qaṭlītā* (emph.) weitergebildet wurde. So ist die Sprache thatsächlich (wie wir sehen werden) in weitem Umfange verfahren, und das jüd.-aramäische אחְרִי ist als nicht ungewöhnliche Rückbildung eines Absolutus aus אחְרִיתָא (emph.) anzusehen. Der andere Weg war, vom Absolutus *qaṭlē* ausgehend *qaṭlēt* (constr.), *qaṭlētā* (emph.) zu bilden, so dass eine Reihe wie *malkū*, *malkūt*, *malkūtā* entstand. ܐܚܪܬܐ zeigt, dass auch dieser Weg beschritten worden ist.

Es müssen sich im Aramäischen einst ganz allgemein paarweis gegenübergestanden haben männliche Formen auf *ān* und weibliche auf *ī*, *y* (aus *ē*, aus *ai*); also beispielsweise syrisch:

		Männlich	Weiblich
Sing.	abs.	*mašl*^{e}*mān*	*mašlemyā* (aus *mašl*^{e}*mē* weitergebildet; s. o.).
„	constr.	*mašl*^{e}*mān*	*mašlemyat*.
„	emph.	*mašl*^{e}*mānā*	*mašl*^{e}*mītā*.
Plur.	abs.	*māšl*^{e}*mānīn*	*mašlemyān*.
„	constr.	*mašl*^{e}*mānai*	*mašlemyāt*.
„	emph.	*mašl*^{e}*mānē*	*mašlemyātā*.

Als die Sprache in dem aus urspr. *ai* hervorgegangenen *ī*, *y* nicht mehr die dem männlichen *ān* entsprechende weibliche Endung erkennen konnte, löste sich der Zusammenhang zwischen beiden Reihen; und man fing an, von dem Masc. *mašl*^{e}*mān* aus nach der üblichen Weise neue Feminina zu bilden; sing. *mašl*^{e}*mānā*, *mašl*^{e}*mānat*, *mašl*^{e}*mān*^{e}*tā*, plur. *mašl*^{e}*mānān*, *mašl*^{e}*mānāt*, *mašl*^{e}*mānātā*. Diese jüngeren Formen haben die alten schliesslich ganz verdrängt. Die jüngeren Formen liegen rein im Neusyrischen vor (Nöldeke, nsyr. Grammatik S. 106) und auch in vereinzelten altsyr. Formen. Im Altsyrischen aber und in den meisten anderen aram. Dialekten haben sie die alten Formen — äusserlich betrachtet — in sich aufgenommen. Denn in der Zeit, da die älteren Formen noch neben den neuaufkommenden gebräuchlich waren, wurde das neue *mašl*^{e}*manā* von dem alten *mašlemyā* in *mašl*^{e}*manya* veranalogisiert, *maš*^{e}*manat* von *mašlemyat* in *mašl*^{e}*manyat* u. s. f. Den Anstoss zu diesem Vorgange dürfte der alte sing. emph. *mašl*^{e}*mita*

gegeben haben, dessen charakteristisches *ī* besonders geeignet war, das neugebildete entsprechende *māšl^e^mān^e^tā* umzubilden[1]); die anderen Formen sind dann dem Beispiel gefolgt. So entstand die im Syrischen jetzt herrschende Femininbildung ܡܫܠܡܢܝܐ, ܡܫܠܡܢܝܬ, ܡܫܠܡܢܝܬܐ, ܡܫܠܡܢܝܢ, ܡܫܠܡܢܝ̈ܬ, ܡܫܠܡܢܝ̈ܬܐ.

So ist auch der biblisch und jüdisch aramäische stat. abs. fem. sing. אֵיגְתָּנִי als Mischung aufzufassen aus neuen Femininbildungen auf *ānā* und älteren auf *ī* (rückgebildeter Absolutus, wie in אחרי). —

Bekanntlich ist diese Femininbildung mit dem „eingeschobenen“ *ī*, *y* im Singular so gut wie ausschliesslich auf die Nomina auf *ān* beschränkt, so dass der besondere Zusammenhang zwischen diesen beiden Endungen sofort hervortreten muss. Wenn auch die Form *qāṭōl* sich dieses Einschubs in einigen Formen des weibl. lichen Singulars zu bedienen scheint, so ist vielleicht der Umstand daran Schuld, dass *qāṭōl* das entsprechende Peʿalkomplement zu *m^e^qaṭṭ^e^lān*, *maqṭ^e^lān* ist. Und *z^e^ʿōr* mag durch den ähnlichen Klang zu *qāṭōl* gerückt worden sein. Wie dem auch sei: Jedenfalls wird hierdurch die Thatsache nicht geändert, dass es so gut wie ausschliesslich die Nomina auf *ān* sind, die im Singular fem. das „eingeschobene“ *ī*, *y* zeigen[2]). Im Plural fem. hat allerdings die Endung *yān*, *yāt*, *yātā* viel weiter um sich gegriffen; möglich, dass hier ausserdem auch noch Entlehnung anderswoher vorliegt: Hier wäre jedenfalls ein besonderer Zusammenhang mit masc. sing. *ān* nicht so leicht zu kontrollieren.

Frühere Erklärungen: Diese Zeitschrift, Bd. 23, 294; Duval, grammaire S. 239 f.; Lagarde, Übersicht, S. 187 ff.; Brockelmann, syr. Grammatik § 116; Barth, Nominalbildung S. 317.

1) Gerade so, wie das charakteristische *ē* von *'ḥrētā* wirkungsvoll gewesen ist.

2) Einige starre Substantiva auf *ītā* können hier ganz ausser Betracht bleiben.

Die Inschrift von Piprāvā.

Von

R. Pischel.

Auf Grund genauer Untersuchung des Originals hat Bloch (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1899, p. 425 f.) den Wortlaut der Inschrift von Piprāvā folgendermaassen festgestellt:

iyaṃ salilanidhane Budhasa bhagavate
yanaṃ
saki sukitibhatinaṃ sabhaginikanaṃ saputadalanaṃ.

Das einzige Wort in der Inschrift, das Schwierigkeiten bereitet, ist *sukiti.* Bühler (JRAS. 1898, p. 388) fasste es als Eigennamen und wollte *Sukitibhatinaṃ* übersetzen mit „of Sukiti's brothers" oder „of Sukiti and his brothers". Ihm ist Führer gefolgt (Annual Progress Report of the Archaeological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh, for the year ending 30th June 1898, p. 3), der „Sukiti and brothers" übersetzt. Dass ein Śākya Sukirti in den Pāli-Texten nicht erwähnt wird, hat Rhys Davids in einer Anmerkung zu Bühlers Artikel bemerkt. Als Eigennamen fasste das Wort auch Barth (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1898. 4. Série, Tome XXVI, p. 147. 233), der übersetzt „Sukīrti et ses frères". Barth erwähnt p. 234, dass Führer damals *sukiti* nicht als Eigennamen auffasste, sondern als Adjektiv und übersetzte: „a été consacré par les illustres frères Çākyas", eine Auffassung, die Barth ablehnt, die dagegen vertreten wird von Subhūti Thero (Athenaeum, July 9, p. 67), von V. A. Smith (JRAS. 1898. p. 587) und Rhys Davids (JRAS. 1898, p. 588, Anm. 1; 1901. p. 398), die „celebrated" oder „renowned" oder „illustrious" oder „distinguished" übersetzen. Rhys Davids bezieht es auf Buddha.

Auf die richtige Erklärung führt das Divyāvadāna p. 381. Dort wird erzählt, dass Aśoka, während der Sthavira Yaśas mit der Hand die Sonnenscheibe bedeckte, aus sieben der acht alten Reliquienbehältern die Reliquien herausnahm und an einem Tage in einer Stunde 84.000 Stūpas errichten liess, auf die er die Reliquien verteilte. Darüber hat Rhys Davids gehandelt (JRAS. 1901. p. 397 ff.). Zusammengefasst wird die Erzählung in folgender Strophe:

tābhyas saptabhyaḥ pūrvikābhyaḥ kṛtibhyo
dhātuṃ tasya ṛṣeḥ sa hy upādāya Mauryaḥ |
cakre stūpānāṃ śāradābhraprabhāṇāṃ
loke sāśīti śāsad ahnā sahasram ||

„Nachdem der Maurya aus diesen sieben alten kṛtis die Reliquien des Heiligen an sich genommen hatte, errichtete der Herrscher an einem Tage in der Welt 80,000 Stūpas, die wie die Herbstwolken leuchteten". Cowell und Neil geben im Index zu ihrer Ausgabe des Divyāvadāna p. 678 dem Worte *kṛti* die Bedeutung „house for relics". Dem Sinne nach ist dies gewiss richtig. *kṛti* bezeichnet ohne Zweifel den Ort, an dem die Reliquien niedergelegt waren. Die Bedeutung lässt sich aber noch genauer bestimmen

In den Purāṇen wird das Errichten von Tränken (*prapā*), Brunnen (*kūpa*), Teichen (*vāpī*; *taḍāga*), Tempeln (*devālaya*; *devatāyatana*) als etwas Hochverdienstliches hingestellt, wie man am bequemsten aus Hemādri, Caturvargacintāmaṇi 1, 997 ff. ersehen kann. Dabei ist kein Unterschied, ob jemand selbst die Arbeit vollbringt oder sie ausführen lässt. So heisst es z. B. Bṛhannāradīyapurāṇa 13, 34: *taḍāgaṃ kārayed yas tu svayam eva karoti vā* und 40: *devatāyatanaṃ yas tu kurute kārayaty api.* So werden *kṛ* und *kāraya-* in einer und derselben Strophe gebraucht, ohne dass der Sinn dadurch geändert wird, wie Varāhapurāṇa 183, 2:

arcāṃ ca mṛṇmayāṃ kṛtvā asphuṭāṃ cāpy akhaṇḍitām |
nādhikāṃ vāmanāṃ cāpi na vakrāṃ kārayed budhaḥ ||

In gleicher Weise ist *kṛti* nicht bloss, was einer selbst macht, sondern auch machen lässt, z. B. Agnipurāṇa 38, 1: *Vāsudevādyālayasya kṛtau vakṣye phalādikam*, wozu man 38, 4 *kārayitvā* und 38, 6 *kṛtvā* vergleiche. Man übersetzt also *kṛti* am besten mit „Stiftung", *sukṛti* mit „fromme Stiftung", *kartṛ* oder *kṛtin* mit „Stifter", *sukṛtin* mit „frommer Stifter", wie Agnipurāṇa 38, 20: *Kṛṣṇasya Vāsudevasya yaḥ kārayati ketanaṃ jātaḥ sa eva sukṛtī.*

Dem *kṛti* der Purāṇen und des Divyāvadāna entspricht das *sukiti* der Piprāvā-Inschrift. Es ist also zu lesen = *sukitī* und dies nicht = *sukīrtiḥ* zu setzen, sondern = *sukṛtiḥ.* Dann besagt die Inschrift: „Dieser Behälter der Reliquien des erhabenen Buddha ist die fromme Stiftung der Śākyās, der Brüder mit den Schwestern, mit Kindern und Frauen". Die Inschrift enthält also in der That das Wort, das Bühler als „donation", Barth als „don" ergänzte.

Wie in Pāli *kittima* = *kṛtrima* (E. Kuhn, Beiträge zur Pāli-Grammatik p. 13), ist auch in *sukiti* das *i* bestimmend gewesen für die *i*-Färbung des *ṛ*, das sonst in *kṛta* in den Aśoka-Inschriften und im Leṇa-Dialekt meist *a* wird. Doch findet sich bei Aśoka auch *kita* (Senart s. v.) und im Leṇa-Dialekt *kita* (Archaeological Survey of Western India IV, 108, 18, 5). Auch im Prākrit und Apabhraṃśa wird dialektisch *kida*, *kia* neben *kada*, *kaḍa*, *kaa* gesagt (Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen § 49).

वि वो मदे.

Von

O. Böhtlingk.

Diese in Ṛ V. 10, 21, 1—8. 24, 1—3 und 25, 1—11, im Ganzen also 22 mal, am Ende des dritten Pāda vorkommenden Worte stehen ausser allem Zusammenhange mit dem Vorangehenden und Folgenden und sind als eine eingeschobene Parenthese zu betrachten. Dass der Dichter der Lieder Vimada hier seinen Namen hat anbringen wollen, ist schon Sāyaṇa nicht entgangen. Ich übergehe die bisher vorgebrachten Erklärungen und suche eine über zwei Jahrtausende alte, die man übersehen zu haben scheint, zu Ehren zu bringen.

Ṛ V. Prāt. 1, 23 bei Regnier und 1, 33 bei M. Müller wird gelehrt, dass die Aoriste वर्, अवर् und आवर् (आ Augment) im Ṛ V. vor einigen Wörtern mit tönendem Anlaute als वो, अवो und आवो erscheinen. Unter diesen Wörtern befindet sich auch unser मदे. Die oben angeführten Worte bedeuten demnach: „Er (der Dichter Vimada) hat (dieses) in einer Begeisterung enthüllt“.

Das überschüssige विवक्षसे am Ende des vierten Pādas gehört zum überschüssigen वि वो मदे und bedeutet vielleicht „in der Absicht Etwas zu verkündigen“. Schon Grassmann vermutete in den beiden Refrains einen späteren Zusatz. Jedenfalls haben wir es hier mit einer Spielerei zu thun.

Anzeigen.

Dîwân de Tarafa ibn al-ʿAbd al-Bakrî, accompagné du Commentaire de Yoûsouf al-Aʿlam de Santa-Maria d'après les manuscrits de Paris et de Londres, suivi d'un Appendice renfermant de nombreuses poésies inédites tirées de manuscrits d'Alger, de Berlin, de Londres et de Vienne, publié, traduit et annoté par Max Seligsohn. Paris 1901. (١٩., 173, XVI S. gr. 8).

Die Ausgabe des Aʿlam'schen Commentars zu Ṭarafa's Dīwān ist sehr dankenswerth. Zwar hatte schon Vandenhoff manche Mittheilungen daraus gemacht, aber diese konnten nicht genügen[1]. Es steht für uns um das Verständniss der von alten Gelehrten als echt angesehenen Gedichte Ṭarafa's jetzt wesentlich besser, als da wir, abgesehen von der Moʿallaqa, nur auf Ahlwardt's nackten Text angewiesen waren. Dieser Text ist allerdings eben der von Aʿlam commentierte; dazu gab aber Ahlwardt schon viele Varianten.

Über Ṭarafa's Leben wissen wir äusserst wenig, noch viel weniger, als der Herausgeber meint; er ist eben zu sehr geneigt, der Tradition zu folgen. Die über den Dichter erzählten Geschichten sind fast alle ganz unzuverlässig. Nicht einmal auf die bekannte Erzählung von dem Uriasbrief, der seinen Tod herbeiführte, während sich sein Genosse Mutalammis rettete, möchte ich viel geben. Die Verse, die zur Illustrierung der Anecdoten dienen, sind zum Theil erst deutlich zu dem Zweck gemacht. So legt er dem Dichter Verse bei, die er am Fuss des Kreuzes oder am Kreuze selbst ausgesprochen haben soll S. ١٣١ v. 43 in einem langen Gedicht, über das ich unten weiter reden werde, und S. ١٥٧ v. 25. Diese Stücke, die allerdings, wie die meisten der zu den Anecdoten gehörigen, nicht im Dīwān selbst stehen, können gar nicht echt sein. Das wirft denn auch auf andre, die nicht so deutlich ihren Ursprung zeigen, Verdacht. Einige dieser werden ziemlich alt sein, ohne dass sie doch von Ṭarafa selbst herzurühren brauchen. Die اخبار العرب wurden ja von den alten Erzählern gern durch Verse belebt, die

1) Siehe die tiefgreifende Besprechung der Schrift Vandenhoff's von J. Barth in Bd. 51, 535 ff. dieser Zeitschrift.

sie den handelnden Personen in den Mund legten. Manchmal stimmen allerdings die uns erhaltenen Geschichten nicht recht zu den Versen oder sind erst aus diesen herausgebildet: da sind die Verse also noch älter als jene, aber echt brauchen sie darum auch noch nicht zu sein.

Aus den wenigen Gedichten, die wir mit ziemlicher Sicherheit dem Ṭarafa beilegen dürfen, lässt sich erkennen, dass er ein frischer, lebenslustiger, auf ungebundenes Treiben bedachter junger Mann war, dem es auf einen Conflict mehr oder weniger nicht ankam. Die Abenteuer, die sich aus dem bestbezeugten Gedichte, der Moʿallaqa, ergeben, sind von keiner grösseren Bedeutung. Dass er irgendwie den König ʿAmr b. Hind von Ḥīra beleidigt hatte, wird richtig sein; gewiss auch, dass er jung gestorben oder umgebracht worden ist.

Durch König ʿAmr wird des Dichters Zeit bestimmt. Dieser regierte von 554—568 oder 569 [1]). Ṭarafa gehört also einer ziemlich frühen Periode an, und es ist daher von vorn herein nicht zu erwarten, dass von seinen Gedichten viele erhalten und gar gut erhalten sein sollten.

Wäre nun aber auch nichts von den unter seinen Namen gehenden Erzeugnissen echt als die Moʿallaqa [2]), so wäre doch sein Ruhm als eines tüchtigen Dichters damit gesichert. Freilich kann uns die lange, oft anatomisch genaue Beschreibung des Kameels nicht sehr ästhetisch berühren, aber die alten Beduinen hatten bekanntlich in solchen Dingen einen anderen Geschmack, und immerhin hat man auch in diesem Theil des Gedichtes mehrfach die knappe Fassung und die Anschaulichkeiten anzuerkennen. Ich muss hier noch einmal mein Bedauern darüber aussprechen, dass ich mich, als ich meine grössern Arbeiten über die Moʿallaqāt ins Auge fasste, durch die Kameelschilderung habe abschrecken lassen, Ṭarafa's Moʿallaqa mit in diese einzubeziehen. Das Gedicht hat sonst manchen

1) Siehe meine Ṭabarī-Übersetzung 170, u. 172. Der Herausgeber befolgt noch Caussin's Chronologie (S. 2)! Auch sonst begeht er einige Verstösse gegen die Zeitrechnung. So lässt er Ṭarafa (S. 8) am Basūs-Kriege theilnehmen, der lange vor seinem Auftreten beendigt worden war, s. meine Fünf Moʿallaqāt I, S. 53 f. (Wiener Sitzungsberichte 1899). Auch scheint er keinen ernstlichen Anstoss an dem von Vullers gebotenen Schreibfehler قيس بن عاصم für قيس بن خالد zu nehmen (S. 105), während jener Mann doch viel später ist und noch den Propheten überlebt hat.

2) Nr. 4 bei Ahlwardt. Es ist zu bedauern, das Ahlwardt die Lieder der 6 Dichter nicht in der Ordnung gelassen hat, in der er sie in Aʿlam's Recension fand. Die Erleichterung, welche die alphabetische Anordnung fürs Auffinden gewährt, konnte auch durch einen Reimindex herbeigeführt werden; die nach der Überlieferung zusammengehörenden Gedichte, worunter einige an den betreffenden Dichter gerichtete, wären dann nicht getrennt worden. Auch auf die allmähliche Entstehung des Dīwān's, wirft die ursprüngliche Anordnung einiges Licht. Möchte doch jede *Editio princeps* eine solche Ordnung und Bezifferung wählen, die voraussichtlich von den folgenden beibehalten werden könnte!

Reiz und giebt wieder ein echtes Bild von dem Leben und den Anschauungen eines heidnischen Beduinen guter Familie.

Für den Text und das Verständniss der Moʿallaqa liegen uns drei vollständige alte Commentare gedruckt vor: der Tebrīzī's (ed. Lyall), den Herr Seligsohn leider gar nicht benutzt hat, der Zauzanī's und der Aʿlam's, den uns eben diese Ausgabe bringt. Dazu kommt noch der abgekürzte Commentar des Ibn Naḥḥās in der Editio princeps von Reiske[1]). Arnold's Commentar kann keinen selbständigen Werth beanspruchen. Auch sonst werden gerade aus diesem Gedicht viele Verse citiert; so z. B. in Ibn Qotaiba's Dichterbuch, von dem uns in nicht langer Zeit de Goeje eine äusserst sorgfältige Ausgabe schenken wird.[2]) Meist wird man beim Schwanken der Lesarten auch hier den Gesammttexten mehr trauen als den gelegentlichen Citaten einzelner Stellen. Aber immer soll man, so weit möglich, auf die alten Schulen zurückgehn, und z. B. nicht, wie der Herausgeber, Reiske, Vullers und Arnold citieren, sondern Ibn Naḥḥās und Zauzanī. Aeusserstes Misstrauen ist gegenüber allen bloss durch die Ǧamhara gebotenen Abweichungen nöthig; deren verschiedene Handschriften weichen übrigens auch hier wieder mannigfach von einander ab. — In den besseren Ueberlieferungen schwankt die Gestalt von Ṭarafa's Moʿallaqa nicht sehr stark. Das ist allerdings noch kein Beweis dafür, dass wir das Gedicht so besitzen, wie es etwa ums Jahr 560 der erste Rāwī vom Dichter gehört hat, sondern nur dafür, dass es uns im Wesentlichen durch eine alte Schulüberlieferung erhalten worden ist. Die Anzahl und Anordnung der Verse ist nicht sehr verschieden. Bei T[3]) hat das Gedicht 103 Verse[4]); ebenso bei A; bei Z 102. Z hat nach 12 und 50 je einen Vers mehr (Arnold's 13 und 52); dagegen fehlen ihm v. 27. 46.[5]) 61. 101. Vers 101 fehlt auch bei N und T; wie Z haben sie dafür einen anderen (Arnold's 102), der allerdings hier nicht an seiner Stelle ist. Nach der Glosse bei Arnold, Annot. pg. 18 hatte ihn Abū ʿAmr, nicht aber Aṣmaʿī und Ibn Aʿrābī[6]). Dass einer der in einem dieser Texte fehlenden Verse unecht sein

1) Auch bei dieser Moʿallaqa hatte Tebrīzī den Text und den Commentar des Ibn Naḥḥās als hauptsächliche Grundlage. Die meisten Abweichungen des Reiskeschen vom Lyallschen Texte beruhen auf offenbaren Fehlern. Hier und da hat jedoch Reiske (Ibn Naḥḥās) sonst bezeugte Lesarten im Text, die Tebrīzī gar nicht oder nur als Varianten erwähnt. — Die Unvollkommenheit der Angabe Reiske hat zum Theil darin ihren Grund, dass er im Druck keine Vokalzeichen anwenden konnte.

2) De Goeje hat mir eine genaue Abschrift von allem geschickt, was seine Handschriften dieses Werks über Ṭarafa sagen, nebst reichlichen Varianten und Verweisungen.

3) A = Aʿlam, N = Ibn Naḥḥās, T = Tebrīzī, Z = Zauzanī. Die Verszahlen nach Ahlwardt's und Seligsohn's (also Aʿlam's) Text.

4) Ueber v. 104 und 105 in Lyall's Ausgabe s. unten.

5) Arnold setzt diese beiden ein (als v. 28 und 47).

6) Dies ist einer der leider seltenen Fälle, wo für Lesarten unserer Moʿallaqa alte Autoritäten angeführt werden.

müsse, ist kaum zu behaupten[1]), eher ist zu bezweifeln, dass z. B. 101 an der rechten Stelle stehe. Am Schluss hat T noch 2 Verse, an deren Echtheit er selbst nicht glaubt und von denen er angiebt, sie sollten von ʿAdī b. Zaid herrühren. Ibn Naḥḥās sagt, wie ich von de Goeje erfahre[2]), dass weder Aṣmaʿī noch die andern alten Kenner von ihnen etwas wüssten لم يعرفها الاصمعى ولا نظراؤه من اهل اللغة; sie seien aber von ʿAdī b. Zaid. Dahinter werde noch der Vers überliefert:

اذا كنت فى قوم فصاحب خيارهم
ولا تصحب الاردى فتردى مع الردى

Vrgl. Arnold, Annot. pg. 19. Wirklich wird eben dieser Vers und Lyall's v. 105 in einer Gothaer Handschrift (Pertsch nr. 2168, 140ʳ)[3]) dem ʿAdī beigelegt; der letztere desgleichen ʿIqd 1, 257 und Muwaššâ 14.[4]) Und so findet er sich in einer dem ʿAdī zugeschriebenen Qaṣida Ǧamhara 102 ff., die möglicherweise wenigstens einen alten Kern hat: s. das. 103, 19. So ist auch der von allen unsern Texten der Moʿallaqa gebrachte und schwerlich zu beanstandende v. 78 (79 Arnold's) nach Einigen von ʿAdī; s. Reiske's Ausgabe pg. 30 und 125; Arnold, Annot. pg. 17. Auf alle Fälle haben Vermischungen der beiden in gleichem Versmaass und Reim abgefassten Gedichte stattgefunden. Nach Aṣmaʿī (bei Aʿlam)[5]) haben v. 101 (der bei N, T, Z fehlt) und v. 103 weiter keine Autorität, als dass Ǧarīr sie (nach dem Zusammenhang als von Ṭarafa herrührend) citiert hätte[6]). Ibn Qotaiba erklärt v. 103, der bei N zu fehlen scheint, für eine Nachahmung des Vorhergehenden, und das ist sehr wahrscheinlich. — Alles, was nur die Ǧamhara als Bestandttheil dieses Gedichtes hat, ist zu verwerfen; beachte z. B. bei Seligsohn ١٥٣ v. 9 الدنيا im islāmischen Sinne

---

1) Für Arnold's 102 = Lyall's 101 darf man allerdings nicht Ǧauharī als Gewährsmann angeben, dessen Ausgabe (جمد) ihn mit قال الشاعر طرفة anführt; hier ist طرفة eben deutlich ein späterer Zusatz.

2) Aus Reiske's Ausgabe ist das nicht zu ersehen. Es hat als letzte Verse 102 und (ohne Scholien) einen dieser unechten, lässt aber 103 weg. Das entspricht sicher nicht genau dem wahren Texte N's. Auch sonst bietet, wie ich aus einer freundlichen Mittheilung van Vloten's ersehe, Reiske's Ausgabe nicht genau die Verszahl N's. Welche Verse dieser wirklich hatte, wäre erst aus mehreren Handschriften festzustellen.

3) Ich entnehme dies Citat einer Notiz, die ich mir vor Jahren aus Thorbecke's Sammlung über ʿAdī gemacht habe.

4) ʿIqd 1, 234 stehen beide Verse ohne Angabe des Dichters; nicht etwa, wie Seligsohn S. 158 sagt, als Verse Ṭarafa's.

5) Vrgl. Arnold, Annot. 19.

6) Missverstanden von Seligsohn S. 108.

und v. 11 سواديا für سوادِىَ im Innern des Verses. — Auch der von Sukkarī bei Jāqūt 2, 850 gegebene Vers passt kaum in die Moʿallaqa. Bei den zahlreichen Gedichten mit deren Metrum und Reim konnten ja Verwechslungen leicht vorkommen. V. 2 ist fast ganz = v. 3 der Moʿallaqa des Amraalqais und wohl mit Ahlwardt[1]) zu streichen, da er hier nicht gut passt: dahinter wird man nach Ahlwardt's Correctur eine Lücke annehmen. Die von diesem bezeichnete Aehnlichkeit von v. 12 mit Amraalqais 10, 13 und von 31 mit Zuhair 3, 15 scheint mir dagegen nicht zu genügen, die Verse unsrer Moʿallaqa abzusprechen. Hier kann der eine Dichter dem andern nachgeahmt haben. Ibn Qotaiba führt in seinem Artikel noch mehrere Nachahmungen von Versen Ṭarafa's durch etwas spätere Dichter an: darunter sind auch solche von Versen aus der Moʿallaqa, z. B. Labīd (Chālidi 115 ult.):

تَشُقُّ خَمائِلَ الدَّهْنا يَداهُ   كَما لَعِبَ الْمُقامِرُ بِالْفِيالِ

nach v. 5 unseres Gedichts:

يَشُقُّ حَبابَ الماءِ حَيْزُومُها بِها   كَما قَسَمَ التُّرْبَ الْمُفايِلُ بِالْيَدِ

Mitunter mag übrigens im Laufe der Ueberlieferung der Wortlaut ähnlicher Stellen noch etwas ähnlicher geworden sein, als er ursprünglich war. — Mit Recht steht bei N, T, Z v. 32 vor 30 und bei Z 38 nach 35; ob die von N, T, A gegebene Ordnung 36, 37 oder die von Z 37, 36 die richtige, steht dahin. 41 hat eine falsche Stelle: unsicher ist aber, ob ihn Ahlwardt mit Recht gerade nach 79 setzt. Mehr Zutrauen habe ich zu seiner Versetzung von 47 vor 45; 49 schliesst sich gut an 46. Auch darin, dass er 75 vor 69 einschiebt, möchte ich ihm beistimmen. Ob die Ordnung 84, 85 A oder 85, 84 N, T, Z besser, ist wieder kaum zu entscheiden. Die sonstigen Umsetzungen, die Ahlwardt vorschlägt, halte ich für sehr unsicher. Namentlich scheinen mir 87 bis 92 nicht so gut ans Ende zu passen wie 102. Man muss übrigens bedenken, dass der Dichter sich nicht an eine strenge Gedankenfolge gehalten zu haben braucht, dass er vielleicht öfter nachträglich wieder auf etwas schon vorher Berührtes zurückgekommen ist oder doch ähnliche Sachen nicht gleich an ähnliche gereiht hat. Damit will ich aber durchaus nicht sagen, dass die überlieferte Anordnung bis auf die oben genannten Ausnahmen wirklich die ursprüngliche sei; wir thun nur gut, uns an sie zu halten, so lange wir keine entscheidenden Gründe gegen sie haben.

Natürlich musste der Herausgeber den Text des Gedichtes so abdrucken, wie ihn Aʿlam voraussetzte. Mit Recht hat er aber in seinen Anmerkungen manche Varianten gegeben. Aus T hätte er

1) Bemerkungen über die Echtheit der alten Arabischen Gedichte (Greifswald 1872) S. 60.

immer noch einige weitere nehmen können. V. 50 hat der Herausgeber im Sinne A'lam's wohl richtig مُطْرِقَةٌ (als فاعِل) gegenüber Ahlwardt's مُطْرِقَةً (على الحال), aber an sich ist wohl مَطْرُوقَةٌ (N, T, Z) „gedämpft" besser. V. 61 wäre nach den gewöhnlichen Regeln أَرُزَّ vorzuziehen; doch lässt sich auch أَرُزِّى vertheidigen, und wenn die auf A'lam zurückgehenden Handschriften es haben, musste Seligsohn wie Ahlwardt es beibehalten. Aber in demselben Verse hatte er لِلْحَيَاة in den Text zu setzen, da A'lam dieses interpretiert. V. 75 lässt sich kaum annehmen, dass A'lam بِالشُّكَاة statt بِالشَّكَاة gelesen habe.

Trotz aller Commentare bleibt auch bei diesem Gedicht das Verständniss im Einzelnen vielfach unsicher, weit öfter, als unser Herausgeber anzunehmen scheint.

Dies grosse Gedicht nimmt im Dīwān die erste Stelle ein; darauf folgt ein andres, ziemlich langes, das auch leidlich vollständig sein mag 2 = Ahlwardt 5. Auch diese Qaṣīda macht auf mich im Ganzen den Eindruck der Echtheit; jedenfalls ist sie sehr alt. Der Ton scheint sich mir mehrfach mit dem der Mo'allaqa zu berühren. Im Einzelnen beachte das merkwürdige Bild dort v. 9, hier v. 19. Echt arabisch ist, dass der Dichter v. 41 für seinen Stamm oder sein Geschlecht damit renommiert, dass sie nicht zu renommieren pflegten! Die Versordnung bei A'lam ist wohl ziemlich ursprünglich. Das Gedicht steht mit sehr vielen Abweichungen in der Anordnung und im Text auch in den Muchtārāt 38 ff.[1] Der wahre Anfang ist v. 4, was natürlich schon Ahlwardt gesehen hat. V. 1—3 werden aus einer andern Qaṣīda stammen. Auch in 'Antara's Mo'allaqa sind einige fremde Verse vor den wirklichen Anfang gerathen und noch mehr in der 'Amr's. Der Nasīb scheint von den Rāwī's manchmal nicht sehr sorgfältig behandelt und wohl auch ganz willkürlich ergänzt worden zu sein; das hat mir gelegentlich auch Jacob als seine Meinung angegeben. V. 9, der das Frauenhaar beschreibt, gehört, wie Barth gesehen hat, nicht an seinen Ort; dahinter passt aber gut Appendix S. ١٥٣ v. 3. Auch v. 13 steht nicht an der richtigen Stelle. Ahlwardt setzt ihn nach v. 44 oder 69; doch ist mir das zweifelhaft. Barth hat noch einige andre mehr oder weniger wahrscheinliche Um-

1) 4 Verse aus dem Gedicht bei Ibn Qotaiba haben genau den Text der Muchtārāt mit allen deren Varianten. Chizāna 4, 102 hat dagegen 14 Verse ganz nach A'lam's Text. Einige Verse noch 'Ainī 3, 208 ff. 548 f. Seligsohn hätte hier (S. 109) und sonst nicht „Chizāna" für den an ihren Rand abgedruckten „'Ainī" sagen wollen.

setzungen und sonstige Verbesserungen vorgeschlagen. Die Anordnung in den Muchtārāt, in der Verse von A'lam's Text fehlen, scheint mir noch mehr Anstösse zu bieten als dessen Anordnung. Von den im Appendix a. a. O. gegebenen Versen können nach meiner Meinung v. 1—3 sehr wohl zu diesem Gedicht gehört haben, wie denn v. 1 in Muchtārāt S. 43 mitten in dem Gedichte steht. Zweifelhafter ist mir das mit 4 und 5.

Alle folgenden Gedichte des Dīwān's sind Fragmente oder, so weit sie unecht, als Fragmente (مقطّعات) gemacht. Bis nr. 11 steht, mit einer kleinen Ausnahme (5 hat 13, 6 hat 14 Verse), je das kürzere Fragment hinter dem längern. Was danach kommt, ist gewiss erst später in den Dīwān aufgenommen worden.

Für die Echtheit von nr. 3 (Ahlwardt 19) scheint mir zu sprechen, dass die Ueberlieferung eben die sehr speciellen Verhältnisse, welche darin behandelt werden, nicht kennt. Der Friedensschluss, von dem hier die Rede, ist schwerlich der alte, welcher dem Basūskriege ein Ende machte, sondern betrifft wohl ein späteres Gezänk, vermuthlich unter den Bekr selbst. Dass der Tamīmit Ghallāq als Friedensstifter bei jenem Ereigniss genannt wird, stammt aus v. 13 unsres Gedichts; ich habe die Stelle leider bei der Behandlung dieses Themas (Fünf Mo'allaqāt I, 76) übersehen. Für die Echtheit zeugen m. E. auch die sprachlichen Eigenheiten. Im Reim steht hier nicht bloss أَرْمَدُهْ für أَرْمَدُهُ (v. 6)[1], sondern sogar مُلْتَزِمُهْ für مُلْتَزِمُهُ (v. 21); nur mit grossem تكلّف lässt sich an dieser Stelle der Nominativ vertheidigen. Und noch auffallender ist, dass wir v. 7 حَزْمُهْ für حَزْمُها und v. 11 خَدَمُهْ für خَدَمُها finden. Das werden Eigenheiten des Dialects der Bekr sein. — Zwischen dem Nasīb 1—7 und dem Folgenden ist Vieles ausgefallen. V. 15 setzt Ahlwardt recht passend nach v. 4 und v. 16 vor v. 13.

Nr. 4, wozu App. pg. ١٥٧ nr. 26, 2—4 ganz wohl gehören können, macht einen recht individuellen Eindruck und scheint jedenfalls alt, mag es nun von Ṭarafa selbst herrühren oder früh auf seinen Namen gedichtet worden sein. Ebenso beurtheile ich nr. 5 (Ahlwardt 10). App. pg. ١٥٨ nr. 24 kann dazu gehören; aber das

1) **Interessant ist die Bemerkung des Commentators S. v., 5 v. u., dass** dergleichen in der Umgangssprache wohl vorkomme: مثله يجيء في الكلام. Man sprach zu seiner Zeit eben das Suffix der 3. sg. m. schon *uh* oder *oh*.

dreimalige Reimwort كَذَٰلِكِ ist nicht ursprünglich; es ist schon in v. 3, wo es gar nicht passt, aus v. 4 gedrungen.[1]).

Nr. 6 (Ahlwardt 11) ist viel weniger individuell. Dazu kommt, dass die hier genannten Locale nicht gut für den Bekriten Ṭarafa passen. إِضَم (v. 1) liegt ganz im Westen, nicht weit von Medīna; ebenso قَوٍّ (eb.), wie aus Jāqūt 4, 305, 7 hervorgeht. Und das v. 11 genannte جُرْثُم im (alten) Gebiet der Asad[2]) ist auch ziemlich entfernt von dem der Bekr; s. meine „Fünf Mo'allaqāt" III, 23.

Von nr. 7 (Ahlwardt 17), wozu App. S. ١٥٨ nr. 32 gehören wird, und 8 (Ahlwardt 16), wozu App. S. ١٥٩ nr. 34, gilt dasselbe wie von 5. In 8 verspottet der Dichter den Gegner als einen Mann von weiberähnlicher Zartheit und Eleganz.

Nr. 9 (Ahlwardt 7) ist alt und kann, wie es dem Ṭarafa in den Mund gelegt wird, auch wirklich von ihm herrühren. Das gilt aber nicht für die Verse App. pg. ١٥٤ nr. 27, da in diesen Nu'mān angeredet wird, der frühestens 590 König von Ḥīra geworden ist[3]). Der Nachdichter setzte eben den bekanntesten Namen eines Königs von Ḥīra ein. Solche Verwechslungen sind bei den alten arabischen Königsnamen nicht selten.

Ueber die Fragmente 11 (Ahlwardt 18) und 12 (Ahlwardt 1) (von dem auch Ibn Qotaiba einige Verse giebt) lässt sich noch weniger ein sicheres Urtheil abgeben. Aehnlich steht es mit einigen im letzten Theil des Dīwān's. Und erst recht zweifelhaft ist nr. 10 (Ahlwardt 15), das eine Todtenklage auf Ṭarafa von seiner Schwester sein soll.

Dagegen ist 13 (Ahlwardt 14) entschieden unecht. Aṣma'ī sagt ausdrücklich, dass der Fälscher noch sein Zeitgenosse gewesen sei[4]). Die Geschicklichkeit, womit hier ein Späterer im Stil des frühen Poeten dichtet, kann allerdings auch gegen manches andre, an sich unverdächtige, Stück Bedenken erwecken! Ein noch Späterer hat dann zu diesem Stück noch einen Anfang gedichtet, den wir App. ١٤٧ nr. 8 lesen. Natürlich muss dabei Ṭarafa's aus der Mo'allaqa

1) لنا in v. 4 in لكى abzuändern, verbietet das Versmaass. Man müsste schon لكم lesen. Ibn Qotaiba hat auch لنا.

2) In muslimischer Zeit siedelten die Asad in die Nähe des untern Euphrat über, also eben in die Gegend, wo früher die Bekr sassen.

3) Tabarī-Uebers. 347.

4) Seligsohn missversteht das gründlich, obwohl er schon bei Ahlwardt S. 59 die eigentlich gar nicht zu verfehlende Deutung der Worte hätte finden können.

bekannte Geliebte Chaulā auftreten (v. 2). Der Vers ١٥٨ nr. 31 könnte zu dem früheren Stück gehören.

Entschieden den Eindruck der Unechtheit macht 16 (Ahlw. 13) nebst App. S. ١٥٨ nr. 29 mit der sentimentalen Geschichte des Muraqqiš. Aṣmaʿī hat das Gedicht nicht anerkannt.

Nr. 19 (Ahlw. 2) ist nach Ibn Kelbī von عُشّ بن لَبِيد العُذْرِيّ. Das scheint ein „Genosse" des Propheten gewesen zu sein, aber Person und selbst Name des Mannes sind unklar; Andre überliefern عُسّ und selbst عُتَيْر, عتير, عَنَز, عتيز, s. Ibn Ḥağar 2, 1143 und 1091 [1]).

Ausser dem Dīwān hat Seligsohn noch eine Menge dem Ṭarafa zugeschriebene grössere und kleinere Gedichtstücke gesammelt, weit mehr, als Ahlwardt geben konnte. Abgesehen von zwei in die Einleitung gestellten kleinen Gedichten (S. 5 und 13), hat er sie, man sieht nicht recht warum, in zwei Anhänge vertheilt, leider je mit besonderer Zählung. Aus dem ersten Anhang könnten allenfalls einige Stücke von unserm Dichter herrühren; doch ist das immerhin recht bedenklich, wenn sie auch mit Geschichten zusammenhängen, die von ihm erzählt werden. Das ist ja auch mit den eben erwähnten in der Einleitung der Fall, an deren Echtheit nicht zu denken ist. Ein Theil des Raǵazliedchens auf S. 5 wird sonst dem Kulaib beigelegt in einem sehr schönen, aber völlig unhistorischen Zusammenhange Ḥamāsa 421, 13; allerdings gewinnt es durch den Zusatz der 3 letzten Verse einen ganz anderen Sinn.

Sehr spät ist das Gedicht nr. 1 (١٣٣ ff.), worin auch nicht ein specifisch alter Ausdruck vorkommt; es ist auch schwerlich auf den Namen Ṭarafa's gemacht worden, eben so wenig wie das nr. 6 (١٤٤ ff.), welches deutlich muslimisch ist; s. الدنيا „die Welt" 12. 21. 22; اهل الدين nr. 17 und die jenseitige Vergeltung v. 26 [2]).

Seltsam ist es mit nr. 4 (١٣٧ ff.) bestellt. Nach Agh. 2, 151 f. 158 sind die Verse 5. 6. 31. 32 von dem zur Omaijadenzeit lebenden Dichter الحَكَم بن عَبْدَل الاسديّ, und wirklich nennt der Verfasser v. 22 seinen Vater ʿAbdal. Dieser Ibn ʿAbdal ist denn auch der ungenannte Asadit, dem Ḥamāsa 517 f. eine Anzahl Verse unsers Liedes zugeschrieben werden. Mit Theilen des Gedichtes von Ibn ʿAbdal ist aber eine Menge Verse zusammengerathen, die dem Ṭarafa untergeschoben worden sind. Als Situation ist der Augenblick vor

1) Natürlich hat es grosse Bedenken, aus diesen verschiedenen Aussprachen verschiedene Personen zu machen. Zu beachten, dass immer العُذْرِيّ dabeisteht.

2) Gegen die Echtheit von nr. 6 hat selbst der Herausgeber Zweifel.

seiner Hinrichtung angenommen, s. z. B. v. 43. Vorne wird natürlich wieder Chaula gefeiert. Von den Taghlib wird erwartet, dass sie den Tod des Dichters rächen v. 54; sie gelten also als den Bekr eng verbündet, und so wird v. 44 der gemeinsame Name Rabī'a hervorgehoben. Das passt kaum eher als in die Zeit 'Abdalmelik's, aber auch noch weit später; damals hielten die Rabī'a gegen die Muḍar einerseits, die Jemen andrerseits fest zusammen [1]. Ob sich die beiden verschiedenen Bestandtheile des Gedichtes rein scheiden lassen, möchte ich nicht bestimmen.

Der zweite Anhang zählt 37 Nummern; in Wirklichkeit sind's aber 40, denn der Reim entscheidet, dass in 19 v. 1 nicht zu 2, in 26 v. 1 nicht zu 2—4 und in 33 v. 1—9 nicht zu 10 und 11 gehören. Hier finden wir allerlei Ergänzungen zu den Gedichten des Dīwān's; ich habe sie schon oben berücksichtigt. Sonst meist ganz kurze Stücke. Dass davon irgend etwas auf Ṭarafa selbst zurückgehe, ist wenig wahrscheinlich. Nr. 1 (١٤٨) ist ihm wohl nur durch ein Versehen zugeschrieben worden; der Vers ist = Hudh. 2, 18. — Dass nr. 2 unecht, ergiebt sich schon aus ذو القرنين v. 4. — Nr. 8 (١٥١) soll sich der Bekrit der Abkunft von dem Ḥimjar und Tanūch rühmen! — Von Nr. 33, 1—8 (١٥٨ f.) erzählt Jāqūt 1, 318 f., dass sie von Muchabbal asSa'dī herrührten, dass aber Abū 'Amr und Aṣma'ī sie wegen der darin genannten Localitäten dem Ṭarafa beilegten. Das war jedenfalls eine etwas bedenkliche Vermuthung.

Gewiss bloss durch ein Versehen, nicht zur Täuschung, ist auch das S. 165 ff. (des französischen Textes) nachgetragene Gedicht mit Ṭarafa's Namen versehen worden. Es wird ziemlich spät sein. Geradezu barbarisch ist لَنْ يُرْضِكَ für لن يُرضِيَكَ v. 8.

Der wirkliche Gewinn für Ṭarafa selbst ist durch das, was die neue Ausgabe an Versen zu den von Ahlwardt gegebenen hinzugefügt, nicht eben gross. Aber wir müssen Herrn Seligsohn für seine Sammlung doch dankbar sein, denn es hat ein grosses Interesse, das einem alten, namhaften Dichter mehr oder weniger naiv Untergeschobene und das ihm bloss irrtümlich Beigelegte kennen zu lernen.

Einige Textverbesserungen zur Mo'allaqa habe ich schon oben gegeben. Die folgenden Emendationen betreffen die übrigen Versstücke.

Dīwān. 2, 39 und 70 lies وهُمْ wie 14, 4 (S. 112) خصاكُمْ. — 3, 6 l. أُطِيعُ; v. 9 l. جَزّ und so im Commentar جَزّ التمر يجز. — 4, 5 hat schon Barth إذْ für إذا corrigirt; ich hatte mir auch längst

1) Diese Zustände hat man dann vielfach in die Heidenzeit projiciert.

2) Woher er v. 9 hat, sagt Seligsohn nicht.

diese Verbesserung in Ahlwardt's Text geschrieben. — 12, 5 l. دعرة mit د, nicht ذ: s. u. A. Ḥarīrī, Durra 33 f. V. 7 ist nur كذب richtig. — 13, 9 l. من أبنى. — 14, 4 l. وأن[1]). — 16, 7 wäre vielleicht غمايله als Pl. von أميل „seine Abhänge" besser. Der Commentator leitet es allerdings von أميل ab; dann ist ـِ nöthig. V. 9 l. بيننا[2]). V. 10 besser تجار[1]). — 19, 9 wiederholt der Herausgeber den Druckfehler Ahlwardt's سمكاء . .

Bedeutend mehr Correcturen verlangen begreiflicherweise die beiden, nicht durch einen Commentar gesicherten Anhänge. Natürlich behaupte ich durchaus nicht, dass mit den hier gegebenen Vorschlägen alles irgend erschöpft sei. Mancher dieser Verse bleibt mir ganz dunkel.

Erster Anhang (S. ١٣٣ ff.). 1, 1 l. mit Benutzung der Var. (S. 170) أتذ تذوه. Die Varianten sind auch besser v. 3, 4, 8, 20, 26. V. 5 l. وجزم. V. 7 l. فحفظه. V. 10 l. يبلك الانسان. V. 15 فقذاهم. V. 24 l. أنلوم. V. 27 l. تعوج für يعوج. V. 31 l. يتقل. — 2, 1 verbessere nach Ibn Anbārī, Aḍdād 134. 2 جدى حربا und lies لدينك. V. 2 doch wohl فجارات. V. 5 l. أعمرو بن oder أعمر بن. Ebenso 3, 1. — 3, 4 wohl حضرت. Der Name قران ist kaum richtig. V. 7 l. عيلان mit ع, nicht غ. V. 10 l. انقعت und بيننا und dann wohl قنية م قنية[3]). — In dem aus Jāqūt S. 145 (franz.) nachgetragenen Verse ist die Vocalisation sehr entstellt, während Wüstenfeld sie richtig hat. Die beigegebene Uebersetzung erlaubt leider nicht, hier (ausser etwa bei dem Reimworte) an Druckfehler zu denken. — 4, 3 l. مدريا. V. 9 l. mit Ḥamāsa كلم. V. 12 l. لأكرم; sonst würde es لا كرمن heissen. V. 13 أجزى. V. 14 mit Ham.

1) So steht auch in meiner Abschrift der Gothaer Handschrift. Doch kann ich nicht garantieren, dass diese Vocalisation nicht von mir selbst herrührt.

2) S. meine Abhandlung „Zur Grammatik des class. Arabisch" S. 57 f. Erst durch die Genitivverbindung wird die nothwendige Determination bewirkt.

3) Vrgl. Ham. 422 ult.; „Zur Grammatik" S. 61.

تَدِرْنَ. V. 23 l. غَبْنٍ. V. 29 l. رَاكَضْتُ (III). V. 31 etwas anders Agh. 2. 152; für نَرَى wird mit Agh. زُرْ zu lesen sein. V. 32 l. mit Agh. أَلَّا أَرَى. V. 47 l. لِلْكَمَاةِ نُزَالَهَا (als بَدَلٌ استدراكٍ). V. 49 l. أَرْبُ الْأَمُورِ und مَرَّةً[1]). V. 53 l. النُّصْبِ „dem Opferstein". — 5, 4 l. جُمْحٌ und الْبُعْدِ „trotz der Entfernung". V. 6 l. فَتَّقِى[2]). V. 7 l. تَسْفِقُ. V. 8 wäre تَبْرُقُ nach der herrschenden Lehre[3]) besser. — 6, 4 muss in شَاكٍ خَا das ein Mädchen bezeichnende weitere Object von أَبْكِى stecken, aber welches Wort ist hier verborgen? فِى ist die Präposition. V. 5 vielleicht وَرِدَاؤُهُ. V. 11 تَنْبُدِى = تَبْدَأُ „beruhigen sich, hören auf". V. 16 l. سَاطِرٍ. V. 18 l. غَلَسٍ. V. 21 l. تَنْمُّ. V. 22 l. جَارِبٍ.

Zweiter Anhang (S. ۱۴۸ ff.). 2, 4 l. أَنْ. — 8 wird zu verbessern sein حَارِبَانَا (mit ح, nicht خ), أَتَّنَا ohne ب und وَتَنُوخٍ ohne ـَ und Artikel; das Metrum also Sarî'. — 11, 1 l. ظَلَلْتُ. V. 16 l. يَرْقُبُ. — 12 l. طَلْبَةً. — 13, 2 l. الشَّجَرِ. V. 3 تَبْلُكَ الْمَدَارَةُ. — 14, 2 l. مُدْبِرَةً „wenn sie den Rücken wendet", „von hinten". V. 4 يُعْصَرُ und تُعْصَرُ „ausgepresst werden" (d. h. zum Geben genöthigt werden)? — 16, 2 wird durch eine Var. bei Hamdânî فَرْخٍ غَرِقٍ das Metrum vielleicht hergestellt, wenn man nämlich فَرْخَ (oder mit andern diakritischen Punkten) liest. — 20, 2 l. جُرْدَا. V. 3 l. مُقَاتِلَةٍ سُمِّ „das Gift einer kämpfenden (Schlange)". Für مُقَاتِلَة hätte ich allerdings gern ein anderes Eigenschaftswort. — 25, 2 besser مُشْكِرَة. — 26, 4 vielleicht إذْ شَمَلَ „während ein

1) تَكْدِيرُ الشَّرَائِبِ verstehe ich nicht.

2) Das Reimwort فَتَّقِى ist wohl Impt. = تَقِّ, s. Abû Zaid 4 und 27; Agh. 21, 38, 13; Guidi's Bânat Su'âd 19, 2: „aber nimm dich vor dem Tode in Acht".

3) Z. B. Kâmil 625.

Edler das Getrennte (wieder) zusammenfasst“? — 28, 1 l. حِجَّة „Jahr“ [1]). — 29 l. أَخَلَّة mit Jāqūt. — 30, 1 l. مُنْتَقَلَة „seine Abreise macht Ernst“. — 34, 1 l. الأَذَلّ. 36 l. جانبَيْها statt جانبُها.

In dem Gedichte S. 165 ff. l. v. 12 تَمَّ und v. 17 يُرَجِّعه und يُرَبّيه. S. 13 v. 1 natürlich mit Vullers بِبَنِى الضَّبِّىّ; so auch Ibn Qotaiba.

Der Commentar A'lam's ist ein höchst dankenswerthes Mittel zum besseren Verständniss des Dīwān's, aber freilich können wir seiner Auslegung nicht immer folgen. Es scheint fast, als habe dem spanischen Philologen bei Ṭarafa — immer abgesehen von der Mo'allaqa — nicht viel altes exegetisches Material vorgelegen.[2]) Jedenfalls macht er sich die Sache mitunter ziemlich leicht. Wenn er 2, 3 كيف أرجو حُبَّها „wie soll ich auf ihre Liebe noch Hoffnung setzen?“ erklärt durch كيف أرجو إقلاع حبّها عنّى „wie soll ich noch hoffen, dass die Liebe zu ihr mich verlasse?“, so ist das ein Verfahren wie das Zauzanī's zu Ḥārith's Mo'allaqa v. 1, wo er die Negation „sie aber nicht“ suppliert. Sehr schön ist auch die zweimal gegebene Etymologie von بَطَل „Held“ لأنّ شجاعة غيره تَبْطُل عنده S. 111, 4 und fast genau so ١٢٩ unten. Immerhin wären wir hier ohne den Commentar weit öfter rathlos, als wir es leider doch noch sind.

Dass uns der Herausgeber aus den Varianten seiner Handschriften A'lam's nur eine kleine Auswahl bietet, ist durchaus zu billigen. Nur möchte man gerne wissen, nach welchen Principien er dessen Text constituiert und die Auslese der Varianten getroffen hat. S. ١٣, ٣. (diese Lesart commentiert A'lam), ٨٨ und ١١٧ hat die Variante das Richtige.

Gern hätten wir im Commentar etwas reichlichere Anwendung von Vocalzeichen gesehen. Freilich wäre dabei einige Vorsicht nöthig gewesen. Sind doch auch in der spärlichen und ziemlich principlosen Vocalisation des Commentars dem Herausgeber mancherlei

1) „Sie machen die beim Milchgeben störrischen (Kameelstuten) gefügig, wenn sie selbst am Hals nicht schmucklos sein sollten“, d. h. auch die schmucktragenden Frauen aus wohlhabenden Häusern wissen die schwierigen häuslichen Pflichten zu erfüllen. Man erwartete eher وإنْ für ولو.

2) Zu beachten, dass Fihrist 157 f Ṭarafa nicht genannt wird.

Versehen begegnet. يَحْتَمِل „es geht an" vocalisiert er, so oft es vorkommt, als Passivform (يُحْتَمَل): s. S. ٢٩, 1. ٥٤ ult. ٩٣, 4. ٩١, 4. ١١٧, 1. ١٢٣, 5 v. u. ١٢٩, 8. Ich habe den Commentar lange nicht so sorgfältig gelesen wie den Text, so dass das nachfolgende Verzeichniss von Verbesserungen wohl noch manche Ergänzung erfahren könnte.[1]).

S. ٣١. 9 lies أَلَّا يَشْفِي für أَلّا. — 51, 10 l. تُجِيبُ (Subject „der Dichter"). — S. ٥٨ ist im Commentar المُخْتَصَر für المُخْتَصِر und umgekehrt مُخْتَصِر für مُخْتَصَر zu lesen: Aʿlam hat im Text die Passivform. — ٧١, 6 v. u. l. أَخَذَّ für آخَذَّ. 4 v. u. l. جَزَّ التَّمْرُ يُجَزُّ. — ٨٤, 9 تَكْذِيب für تُكَذِّب ist wohl Druckfehler. — ٨٨, 11 l. يُغْنِ (Subject wieder der Dichter). — ٨٨, 6 v. u. l. جَوْزَة = بُقْعَة, das Ǧauharī und Arnold's Schol. zu Amraalq. Mo. v. 3 in der sonst wörtlich gleichen Erklärung haben. — ٩٨ in der Ueberschrift l. الثَّقَفِي. — ٩١, 5 l. بِإِحْنَةٍ. — ٩٩, 9 l. مُتَعَرِّضِين. Lin. 10 mit cod. F (S. 170) und Agh. 21, 193, 6 الخَيْف. Lin. 10 كِلَابًا ohne ـّـ. Lin. paen. عَبَادِيّ ohne ـّـ. — ١٠٤ in der Ueberschrift l. ابن عَبَاد ohne ـّـ[2]). — ١١٥, 4 v. u. l. أَنْ كُنْت. — ١٣٢, 3 ist وأَطْعَنَهُ wohl nur aus وأَطْيَرُه verlesen.

Seligsohn hat mit grossem Fleiss wie die einzelnen Fragmente, so auch Citate von ihm sonst bekannten, Ṭarafa zugeschriebenen Stellen gesammelt. Namentlich scheint er die ganze Lisān al'Arab durchsucht zu haben. Es versteht sich aber fast von selbst, dass sich zu diesen Citaten noch einige Nachträge finden lassen. Einzelne habe ich schon oben gelegentlich gegeben: ferner steht S. ٤٨ f. v. 2 6 Jāqūt 4, 1019; ebenda v. 24 (S. ٥٢): v. 4 des Gedichts auch Bekrī 859. S. ٥٩: v. 43 auch Agh. 10, 130; S. ٧٩ v. 13 Abū Zaid 83; S. ١٤٢ v. 15 Agh. 14, 66; ١٥٥ nr. 19, 2 Ibn Anbārī, Aḍdād 46, 1. Dass eb. 20, 1, 3, 4 (ohne Nennung eines Verfassers) auch Baihaqī, Maḥāsin 206 (ed. Schwally) vorkommt, konnte der Herausgeber noch nicht wissen. Ich vermuthe, dass Verse aus dem sicher späten.

1) Unschädliche Druckfehler ignoriere ich hier wie oben.
2) Ibn Doreid, Ištiqāq 214; Ḥamāsa 251, 12.

lehrhaften Gedichten, die Ṭarafa's Namen tragen, noch mehrfach in Adab-Werken citiert sein werden.

Die Anmerkungen Seligsohn's geben manchen nützlichen Wink zur Erklärung, aber tief gehn sie im Allgemeinen nicht. Mangel an Kritik, grammatischer Sicherheit und umfassender Sachkenntniss zeigt sich gelegentlich auch in ihnen. Ueberflüssig erscheint es, dass in den Anmerkungen häufig die Worte A'lam's französisch wiedergegeben werden. Wer Ṭarafa lesen will, muss doch die leichte Sprache des Commentators verstehen.

Die französische Uebersetzung der Gedichte habe ich nur verhältnissmässig wenig verglichen, aber ich habe dabei doch leider den Eindruck gewonnen, dass die Wiedergabe nicht selten ungenau und oberflächlich, ja geradezu falsch ist. Den Anfänger kann diese Uebersetzung leicht irre führen. Hundert Jahre nach de Sacy erwartet man von Paris doch etwas Anderes!

Trotz aller Schwächen des Werkes, das erkläre ich noch einmal ausdrücklich, haben wir aber dem Herausgeber für den Commentar A'lam's und für das viele Brauchbare, das er sonst bietet, aufrichtig zu danken.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben.

Von

J. W. Rothstein.

Vorliegende Arbeit verdankt einem zwiefachen Interesse Anlass und Ausführung. Seit Jahren habe ich gleich vielen anderen dem Studium des Wesens und der Formen des hebräischen Rhythmus meine Aufmerksamkeit zugewandt und glaube auch die darauf verwendete Zeit und Mühe nicht umsonst verbraucht zu haben. Je länger ich mich indes um die Erkenntnis derselben bemühte, um so mehr wurde ich in der eigentlich selbstverständlichen Überzeugung bestärkt, dass dieselbe in wirklich haltbarer, auch andere überzeugender Form nur dann zu gewinnen sei, wenn man die rhythmischen Gesetze aus wirklich in ihrer ursprünglichen Gestalt erhaltenen oder doch nach Möglichkeit unter Benutzung aller sich darbietenden Hilfsmittel kritisch gereinigten Texten zu erschliessen suche. Von dieser Überzeugung geleitet, habe ich seit mehreren Jahren in besonderer Arbeit oder auch im Zusammenhang mit der berufsmässigen exegetischen Behandlung der poetischen Litteratur des alten Testaments eine grosse Reihe poetischer Stücke, im steten Hinblick auf die Absicht, die Erkenntnis ihres rhythmischen Baues zu fördern, einer methodisch-strengen textkritischen Untersuchung unterworfen. Aber ich bekenne zugleich, dass mein persönliches Interesse an dieser Arbeit sich doch nicht ganz in dem Wunsche erschöpfte noch auch jetzt erschöpft, dem Studium des hebräischen Rhythmus geeignete Quellen zu erschliessen. Mir lag und liegt vielmehr daran, durch die Förderung der Einsicht in Wesen und Formen dieses Rhythmus diese Einsicht selbst zu einem wirklich brauchbaren Hilfsmittel bei textkritischen Untersuchungen poetischer Stücke zu machen, in der sicher wohlbegründeten Meinung, dass nichts geeigneter sei, der ursprünglichen Gestalt derselben nahe zu bringen, als gerade der kritische Maassstab, den die richtig erkannte rhythmische Form darbietet. Ihre konsequente Berücksichtigung lehrt uns, sobald wir wissen, dass auch der hebräische Rhythmus bestimmten Gesetzen folgt und ebensowenig wie der Rhythmus bei anderen Völkern in formeller Hinsicht der Zügel-

losigkeit frönt, leicht erkennen, wo der überlieferte Text nicht in reiner Ursprünglichkeit erhalten ist, dass er selbst da, wo er sich im allgemeinen vom grammatischen und inhaltlichen Standpunkte aus betrachtet ohne Schwierigkeit lesen und verstehen lässt, Wandlungen erfahren hat. Mit anderen Worten: meine Bemühungen um die Erkenntnis des hebräischen Rhythmus sind schliesslich darauf gerichtet, die poetischen Quellen des alten Testaments nach Möglichkeit auf textkritischem Wege in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen und sie so für die historische Forschung zuverlässiger zu machen.

Es war nun ganz natürlich, dass sich, von dem dargelegten doppelten Interesse geleitet, meine Aufmerksamkeit auch und ganz besonders dem Deboraliede zuwandte. Denn es ist ja nicht nur eins der allerältesten uns erhaltenen Erzeugnisse der Poesie Israels und um seines Inhaltes willen eins der allerwertvollsten litterarischen Dokumente, sondern es ist auch zum grössten Teile in einem so korrumpierten Zustande überliefert, dass es den zu textkritischer Arbeit Geneigten aufs allerstärkste zu erneuten Wiederherstellungsversuchen reizen muss. Aber auch abgesehen von dieser höheren Aufgabe der kritischen Arbeit lag der Gedanke sehr nahe, wenn es gelänge, die rhythmische Form des Liedes unzweifelhaft sicher ans Licht zu stellen, so würde uns damit die Möglichkeit gewährt, das Wesen des Rhythmus an einer Dichtung zu studieren, die einer Zeit der Entwicklungsgeschichte Israels entstammt ist, wo aller Wahrscheinlichkeit nach auch die poetische Kraft des israelitischen Volksgeistes noch in urwüchsiger Fülle lebendig war, wo wir also erwarten dürfen, auch die rhythmischen Gesetze, falls es überhaupt solche gab, noch in ungeschwächter, reiner Form wirksam zu finden. Bei dem Zustande aber, in dem zumal die grössere erste Hälfte des Liedes überliefert ist, war es natürlich, dass sich zunächst meine Arbeit dem im ganzen besser überlieferten letzten Teile desselben zuwandte. Hier war wenigstens mit einiger Zuversicht auf ein Gelingen der kritischen Bemühungen zu hoffen. Hier war es für ein sonst durch lange Übung für rhythmische Beobachtungen geschultes und geschärftes Auge möglich, an einer ziemlich grossen Reihe von wirklich oder doch anscheinend tadellos überlieferten Verszeilen oder Halbversen die ihnen sichtlich vom Dichter selbst anerschaffene rhythmische Form zu erkennen und dadurch eine Grundlage zu gewinnen auch für die rhythmisch-kritische Beurteilung der nicht so rein überlieferten Verse. Und nach dem oben Dargelegten war es selbstverständlich, dass mir auch am Herzen lag, an dem zunächst in Angriff genommenen Teile des Liedes die Arbeit ganz zu thun, d. h. nicht bloss den rhythmischen Bau des Liedes in Versen und Strophen zu sicherer Erkenntnis zu bringen, sondern diese Erkenntnis sofort auch neben dem in den alten Versionen dargebotenen kritischen Apparate als Hilfsmittel zu verwerten zur möglichst sicheren Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt des

Textes der Verse. So ist die vorliegende Arbeit entstanden. Selbstverständlich behalte ich mir vor, in gleicher Weise auch die verderbtere erste Hälfte des Liedes zu untersuchen. Vorläufig fehlt mir aber die Zeit zur Fortführung der äusserst mühsamen Arbeit. Inzwischen jedoch halte ich die Veröffentlichung auch der Teilarbeit für gerechtfertigt, weil ihr praktisches Ergebnis schon ausreicht, dem Studium des hebräischen Rhythmus den erhofften Dienst zu leisten, sodann auch, weil dasselbe anderen Arbeitern an dem Liede eine förderliche Hilfe zu gewähren imstande sein dürfte.

Ehe ich jedoch in die Arbeit selbst eintrete, schicke ich noch zweierlei voraus.

Das Ergebnis meiner rhythmischen Beobachtungen am Deboraliede ist folgendes. Das Lied ist in gleichschwebenden oder gleichhebigen Verszeilen gedichtet, d. h. die beiden die Verszeile bildenden Halbverse bewegen sich in einer gleichen Anzahl, den Charakter des rhythmischen Schemas bestimmenden Hebungen oder Hochtonsilben. Jeder Halbvers hat drei Hebungen oder Hochtonsilben. Der Umfang des zwischen den Hochtonsilben liegenden Senkungsbereichs ist, wie überall im hebräischen Verse, so auch hier innerhalb gewisser allgemein gültiger Grenzen ein freier. Charakteristisch für das Lied und darum auch kritisch bedeutsam ist die Thatsache, dass der Aufstieg zur ersten Hochtonsilbe im ersten Halbverse überall nur eine Silbe umfasst; wo derselbe einen grösseren Umfang besitzt, ist daher der Verdacht gerechtfertigt, es liege irgend eine Textverderbnis vor. Für die textkritische Behandlung aller Verse des Liedes ist endlich von grösster Wichtigkeit die Erkenntnis, dass auch hier wie sonst in formell guten Liedern alle Verszeilen demselben rhythmischen Schema folgen. Dass es sich hierbei um eine wirkliche Thatsache handelt, die man bisher noch nicht genügend erkannt, noch viel weniger aber genügend kritisch gewürdigt hat, dafür mögen die Ergebnisse unserer Arbeit am Deboraliede einen vorläufigen Beweis liefern; denselben in überzeugenderer Weise auf Grund eines umfassenderen Materials zu liefern, behalte ich mir vor.

Man pflegt übrigens heutzutage meist den Halbvers als rhythmische Grundeinheit anzusehen. Ich halte dies für falsch. Die rhythmische Grundeinheit ist nicht der Halbvers, sondern die aus den beiden, inhaltlich in irgend einem logischen Verhältnis zusammengehörigen Halbversen zusammengesetzte Verszeile. Es ist daher m. E. auch richtiger, nach alter Gewohnheit den griechischen Terminus *στίχος* auf die Verszeile zu beziehen und die beiden Hälften derselben als Hemistiche zu bezeichnen. Indes, mit Rücksicht auf gewisse kompliciertere rhythmische Satzgebilde halte ich es allerdings praktisch für zulässig, ja, vielleicht für ratsam, den Halbvers als Stichos und die ganze Verszeile als Distichon zu bezeichnen, wofern man sich nur bewusst bleibt, dass damit der Halbvers nicht zur rhythmischen Grundeinheit gemacht werden soll. — Von der hier ausgesprochenen Grundanschauung aus halte ich nun aber auch weiter dafür, dass es nicht richtig ist, die die Verszeile bildenden Halbverse untereinander zu schreiben; sie sind vielmehr nach Analogie von Deut. 32 (vgl. den hebr. Text des Sirachbuches) nebeneinander zu schreiben, durch

einen kleinen Zwischenraum voneinander getrennt. M. E. ist das auch die Versschreibung gewesen, wie sie bei den alten Hebräern gebräuchlich war, und zwar glaube ich das deshalb, weil sie in Wahrheit die einzig natürliche, dem Wesen der Verszeile entsprechende ist. Sie ist auch am meisten geeignet, dem leiblichen wie dem geistigen Auge zu ermöglichen, den Wortkomplex, der rhythmisch und inhaltlich zusammengehört und ein im allgemeinen in sich geschlossenes Ganzes bildet, schnell und sicher zu umspannen.

Ferner hat sich ergeben, dass das Lied in zweizeiligen Strophen aufgebaut ist, d. h. in Strophen, die aus zwei Verszeilen bestehend inhaltlich durch einen sie beherrschenden Hauptgedanken zusammengehalten und durch diesen sie beherrschenden Hauptgedanken von der je vorhergehenden wie der je nächstfolgenden Strophe deutlich abgehoben und als selbständige rhythmische Grössen erkennbar gemacht werden. Der bekannte, logisch betrachtet vielgestaltige Parallelismus der Halbverse in den beiden Verszeilen empfängt seine rhythmische Vollendung in dem oft nicht weniger mannigfaltige Variationen darbietenden Parallelismus der in der Strophe vereinigten beiden Verszeilen. Die zweizeilige Strophe gehört, wie vielfach schon erkannt, jedenfalls unschwer nachzuweisen ist (ich gedenke auch dazu in anderem Zusammenhang weiteres Material beizubringen), auch zu den Urelementen hebräischer Dichtung. Von wie weitgreifender Bedeutung die Erkenntnis, dass ein Lied von seinem Schöpfer in solchen Strophen gedichtet wurde, für die textkritische Beurteilung einer Dichtung ist, wird unsere Untersuchung zum Deboraliede jedem, der sehen will, deutlich genug darthun. Es giebt freilich auch kompliciertere Strophengebilde; solche nachzuweisen, behalte ich mir vor, gehört ja auch nicht hierher, da für das Deboralied keins der Art in Betracht kommt[1]).

Wenn ich nun in der folgenden Untersuchung des überlieferten Textes von Jud. 5, 19 ff. von der mitgeteilten Erkenntnis des ursprünglichen rhythmischen Aufbaus des Deboraliedes wie von einer unzweifelhaften Thatsache zu kritischen Zwecken Gebrauch mache, während doch in Wahrheit die Untersuchung zugleich jene Erkenntnis als wirklich in den gegebenen Thatsachen begründet nachweisen soll, so mag man in diesem Vorgehen einen methodischen circulus vitiosus erblicken. Indes, es handelt sich m. E. jedenfalls nicht um einen Fehler in der Methode, der imstande wäre, nach der einen oder der anderen Seite die Zuverlässigkeit des Ergebnisses der Arbeit in Frage zu stellen. Ja, es liegt in Wirklichkeit überhaupt kein methodischer Fehler vor. Wie ich schon oben (S. 176) hervorhob, giebt es in dem hier behandelten Teile des Deboraliedes Verse in genügender Anzahl, die es mir nach langer und vielseitiger Übung in der Beobachtung der Eigentümlichkeiten des hebräischen Rhythmus ermöglichten, den rhythmischen Bau der Verszeilen und Strophen

1) Vgl. dazu Grimme, in dieser Zeitschrift, 1896. Man wird leicht erkennen, wie stark meine Ansicht von dem rhythmischen Aufbau des Liedes von der Grimmes abweicht, aber wie ich hoffe, auch, wer von uns recht hat.

zu erkennen, also aus ihnen einen Maassstab zu gewinnen für die rhythmische Beurteilung auch aller übrigen Verse. Natürlich blieb auch für mich jene an einer beschränkten Anzahl anscheinend gut überlieferter Verse gewonnene Erkenntnis zunächst nur eine hypothetische, also eine solche, die sich bei der kritischen Untersuchung des überlieferten Textmaterials erst voll und ganz als richtig bewähren musste; aber es galt doch auch nur eine Probe auf das Exempel zu liefern, und es ist selbstverständlich, dass, je mehr dies von Schritt zu Schritt gelang, umso mehr jene vorläufig dem Untersuchungsstoff entnommene Erkenntnis ihren hypothetischen Charakter verlor und der von ihr dargebotene kritische Maassstab an Zuverlässigkeit gewann. Ich glaube daher, in dieser Hinsicht einiges Vertrauen für meine Arbeit in Anspruch nehmen zu dürfen.

Doch nun noch ein anderes. Es war mir, wie ich schon sagte, vornehmlich auch darum zu thun, durch eine sorgfältige und eindringende kritische Untersuchung des überlieferten Textes der ursprünglichen Gestalt der Verse, wie sie vom Dichter selbst ausgegangen, möglichst nahe zu kommen, ja, wenn angängig, dieselbe, wo sie Wandlungen erfahren, wiederherzustellen. Dazu genügte freilich die blosse Beachtung des vom Rhythmus dargebotenen kritischen Maassstabes nicht. Dazu gehörte zu allernächst die sorgfältigste und gründlichste Berücksichtigung und Erwägung des textkritischen Zeugnisses, das uns in den alten Versionen dargeboten ist. Nur dann, wenn auch ihr Zeugnis mit und gegenüber dem des masoretischen Textes (MT) in seiner ganzen Tragweite zur Geltung gebracht worden ist, darf man erwarten, in strittigen Fällen einer Textgestalt auf die Spur zu kommen, die, wenn sie auch nicht ohne weiteres als die vom Dichter selbst ausgegangene betrachtet, doch als die älteste erreichbare Lesart aufgefasst werden darf, als die Lesart, von der aus alle im MT resp. in den Versionen bezeugten untereinander verschiedenen Lesarten textgeschichtlich begriffen werden können. Die Absicht, wenigstens nach Möglichkeit soweit vorzudringen, wird dem Leser die oft äusserst komplicierten Gedankengänge erklärlich machen, denen ich bei meiner Untersuchung des Textes der einzelnen Versionen und ihrer handschriftlichen Vertreter Raum gegeben habe. Ich leugne nicht, dass ich bei der ausführlichen Mitteilung meiner Untersuchung in dieser Hinsicht auch noch eine Nebenabsicht verfolgt habe. Man wird mir vielleicht in sachkundigen Kreisen zugeben, dass die praktische Ausnützung des Zeugnisses der Versionen bei der textkritischen Arbeit am MT im grossen und ganzen auf einen Eklekticismus hinausläuft, den ich nicht anders als unmethodisch bezeichnen kann. Natürlich verkenne ich nicht, dass auch so viele gute Ergebnisse erzielt worden sind, aber es wird so, wie ich meine, schwerlich die objektive Sicherheit des Urteils über die mittels der zu Gebote stehenden Textzeugen wirklich erreichbare Lesart, also auch gegebenenfalls über die Notwendigkeit, zur Gewinnung der ursprünglichen

Lesart zur Konjektur zu greifen, gewonnen, die man bei wirklich methodischer Ausnützung der alten Zeugen gewinnen muss. Die vorliegende Arbeit (wie eine andere längst abgeschlossene, wegen Ungunst der Zeiten leider immer noch auf Drucklegung harrende oder in der Ausführung begriffene ähnliche Arbeiten) verfolgt nun aber zugleich den Zweck, jenem unmethodischen Eklekticismus ein wenig entgegenzuarbeiten und für eine methodischere Verwertung des textkritischen Zeugnisses der Versionen einzutreten. Freilich liegt mir die Selbstüberhebung völlig fern, als sei der Weg, den ich allerdings nach langjähriger Erprobung einschlagen zu sollen gemeint habe, der allein richtige. Immerhin rechtfertigen die Ergebnisse, wie ich meine, die Erwartung, dass man den für mich wichtigen methodischen Hauptgedanken, wie ihrer praktischen Anwendung, prüfende und eventuell auch zustimmende Aufmerksamkeit zuwende. Worauf es mir dabei besonders ankommt, das mögen folgende vorläufige, sehr summarische Sätze darthun.

Sicher ist es berechtigt, wenn man dem masoretischen Texte hohen Wert beilegt und sich so lange, als es vernünftigerweise geht, an ihn hält. Aber er darf doch auch nicht überschätzt werden. Auch die nachfolgende Arbeit wird wiederholt Gelegenheit zu der Erkenntnis bieten, dass selbst da, wo man zunächst weder formell noch inhaltlich Grund hat, an der Richtigkeit des Textes zu zweifeln, die Beachtung des Zeugnisses der Versionen den Glauben an diese Richtigkeit stark zu erschüttern vermag. Man darf eben nicht übersehen — und das ist das erste, worauf ich Gewicht lege —, dass MT nicht das Ergebnis einer in modernem Sinne durchgeführten kritischen Recension aller seiner Zeit zugänglichen handschriftlichen Überlieferungsformen des alten Testaments darstellt. Es ist m. E. nicht erlaubt, im MT mehr zu erblicken als den allerdings vor allen anderen alten Textzeugen wertvollen Vertreter einer Linie oder einer Familie der handschriftlichen Überlieferung der heil. Schriften, und dabei ist es für die kritische Wertschätzung ganz gleichgültig, ob der schliesslich kanonisierte Text auf einem oder mehreren besonders ausgewählten Exemplaren beruht. Jedenfalls schliesst die verhältnismässig spät erfolgte endgültige Festlegung des Textes und insbesondere seiner exegetischen Auffassung auch durch die Vokalisation nicht aus, dass es wenigstens in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten hin und her noch handschriftliche Überlieferungsformen der Texte gab, die neben der im MT schliesslich fixierten hergelaufen waren und ihre eigene Geschichte gehabt hatten, die also auch Abweichungen in der Lesart enthalten konnten, die gegenüber der im MT enthaltenen hinsichtlich ihres Verhältnisses zum ursprünglichen Texte den Vorzug verdienten. Die Berechtigung für diese Anschauung scheint mir genügend begründet zu sein in den oft doch nicht unwesentlichen Abweichungen, welche gegenüber MT die Übersetzungen Aquilas (*'A*), des Symmachus (Σ) und Theodotions (Θ) darbieten; denn es handelt sich unzweifelhaft da, wo

solche vorliegen, nicht überall um eine blosse Abweichung in der Textauffassung, sondern in vielen Fällen wird besonnene Überlegung zu dem Urteile gelangen, die Gestalt der Übersetzung müsse auf einer Differenz der zu Grunde liegenden hebräischen Lesart beruhen. Auch Hieronymus' Arbeit legt oft genug die Vermutung nahe, dass seine hebräische (handschriftliche) Vorlage nicht ohne weiteres als ein Exemplar der im MT fixierten Textrecension betrachtet werden dürfe. Zu dem gleichen Urteil führt m. E. mindestens recht oft eine sorgfältige Erwägung auch der vom Targum vorausgesetzten Lesart. Es lässt sich nach meiner Erfahrung die Ansicht nicht unbedingt halten, dass die Paraphrase der Targumim im wesentlichen unseren überlieferten hebräischen Text voraussetze, wie nahe ihre Vorlagen diesem auch gestanden haben mögen. Dabei vergesse ich die grossen Schwierigkeiten nicht, welche einerseits die eigene textliche Beschaffenheit, anderseits auch die entstehungsgeschichtlichen Verhältnisse der Targumim bis zu ihrer Fixierung in der Schrift ihrer textkritischen Ausbeutung bereiten. Am meisten verdient unter dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkte die alte syrische Version (Syr.-Peš.) Beachtung, so vorsichtig man auch aus mancherlei Gründen in ihrer textkritischen Wertung sein muss. In ihr glaube ich eine wenn auch nicht mehr überall reine Vertreterin nicht bloss einer vielfach eigentümlichen exegetischen Auffassung des überlieferten Textes, sondern vielmehr auch die höchst beachtenswerte Vertreterin einer besonderen Linie (oder Familie) der handschriftlichen Überlieferung der heil. Texte erblicken zu dürfen, die neben der schliesslich im MT kanonisierten ihre eigene Geschichte gehabt hat, die in ihren Anfängen vielleicht, wenn auch nicht bei allen Teilen des Kanons, weit über die christliche Ära hinaufführt. Ich mache hier nur aufmerksam auf die sehr beachtenswerte Thatsache, dass die Chronik offenbar noch nicht zu dem Bereiche kanonischer Schriften gerechnet wurde, die in der handschriftlichen Überlieferung fortgepflanzt wurden, auf der diese syrische Übersetzung beruht, während zur Zeit, als diese entstand, da, wo die im MT kanonisierte Texttradition herrschte, jenes Buch aller Wahrscheinlichkeit nach schon geraume Zeit zum Kanon gerechnet wurde. Kurz und gut: ich meine auf Grund der von mir gemachten Erfahrungen bei der textkritischen Berücksichtigung der genannten Zeugen zu der Annahme einiges Recht zu haben, dass es in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten noch in den verschiedenen Gebieten der jüdischen (und christlichen) Welt auf asiatischem Boden innerhalb und ausserhalb der palästinensischen Grenzen voneinander abweichende handschriftliche Überlieferungsgestalten der heiligen Bücher gab, deren einheitliche Grundlage oder Archetypus nicht die Textgestalt des MT war, sondern in viel älterer Zeit zu suchen sein dürfte. Wenn z. B. noch zuletzt Nowack in seinem Kommentar zum Richterbuch § 7 der Einleitung mit dem generellen Urteil schliesst, „der Text der Versionen 'A, Σ und Θ übertreffe

an textkritischem Werte nicht den des Hieronymus, des Syrers und des Targum, denn sie gingen alle auf den palästinensischen Text des 2. Jahrh. n. Chr. zurück", so halte ich dies Urteil nicht für richtig, auch trotz der Berufung auf Field. Ich hoffe, die nachfolgende Untersuchung wird schon in Bezug auf ein kleines Stück des Richterbuches zeigen, dass man von der Beobachtung im einzelnen aus zu einem anderen Urteil wenigstens in Bezug auf einen Teil der genannten Zeugen gelangen kann.

Besonderes Gewicht glaube ich auf die Scheidung zwischen den Zeugnissen für die Textüberlieferung auf asiatischem und ägyptisch-alexandrinischen Boden legen zu sollen. Man besinne sich nur auf das Buch Jeremia, um den Gedanken für berechtigt zu halten, dass die hebräischen Texte, nachdem sie auf ägyptischen Boden verpflanzt waren, ihre eigene Geschichte gehabt haben. Freilich lässt sich leider nicht für jedes einzelne alttestamentliche Buch genau feststellen, von welchem Zeitpunkt an dieses besondere textgeschichtliche Leben zu datieren ist, ebensowenig wie wir die Zeit ihrer griechischen Übertragung mit Sicherheit zu bestimmen vermögen. Aber das dürfen wir zweifellos voraussetzen, dass die nach Ägypten übertragenen Schriften bei ihrer handschriftlichen Fortpflanzung wie bei ihrem Gebrauche ähnliche Geschicke haben konnten und sicher auch gehabt haben, wie auf asiatischem Boden. Man wird also im einzelnen Falle immer berechtigt sein zu der Frage, ob ein auf ägyptischem Boden angetroffenes Textgebrechen ein erst hier in der Sonderentwicklung eingetretenes ist, oder ob dasselbe schon vor der Abzweigung der ägyptischen Texttradition von der palästinensischen vorhanden war oder ob eine Differenz der Lesarten auf einer erst nach jener Verzweigung der Textüberlieferung eingetretenen absichtlichen oder unabsichtlichen Textveränderung sei es auf asiatischem, sei es auf ägyptischem Boden beruht, welche Lesart also mit grösserem Rechte beanspruchen kann, die ursprüngliche zu sein oder ihr doch am nächsten zu stehen. Wie diese Fragen beantwortet werden, ist textkritisch jedenfalls von grosser Wichtigkeit; ob man sie aber wirklich beantworten kann, daran wird man gewiss zweifeln können, immerhin aber, glaube ich, ist der Versuch, gegebenenfalls diese Fragen zu stellen und zu beantworten, der Mühe wert. Und darauf ist auch die nachfolgende kritische Wertung der LXX angelegt. Es scheint mir auf diesem Wege eine sicherere Basis gewonnen zu werden für die Gewinnung der ursprünglichen oder einer der ursprünglichen möglichst nahe kommenden Lesart. — Nun weiss ich ja, mit wie grossen Schwierigkeiten es verknüpft ist, die hebräische Textvorlage zu bestimmen, die dem griechischen Übersetzer wirklich vorgelegen hat, ja, wie viel erst noch zu thun ist, ehe wir sagen können, wir hätten den ursprünglichen Text der LXX selbst auch nur in annähernder Reinheit wieder vor Augen. Die Behandlung und Wertung der zahlreichen handschriftlichen Zeugen für den LXX-Text ist ja mit nicht geringeren Schwierig-

keiten und Unsicherheiten verknüpft, als die der Versionen zur Feststellung des hebräischen Textes überhaupt. Wie schwierig die Sache zuweilen liegt, das kann ja ganz besonders auch die kritische Arbeit am Richterbuche, also auch die vorliegende Arbeit, deutlich genug zeigen. So ist es nicht zufällig, wenn ich die einander gegenüberstehenden Gestalten, in denen uns die verschiedenen führenden Handschriften den griechischen Text zeigen, anders werte, als heute gewöhnlich geschieht, wenn ich dem Cod. Vaticanus (B) mit Bezug auf seinen Wert als Zeugen für die ursprüngliche LXX gegenüber dem Cod. Alexandrinus (A), der Lucianischen Recension (Luc.), dem hexaplarischen Syrer (Syr.-Hex.) u. s. w. höheren Wert beilege, als von Männern wie de Lagarde, Moore u. a. geschieht. Ich will nicht sagen, dass mein Urteil schon endgültig festgelegt sei, aber vorläufig habe ich noch Gründe genug, bei meiner Auffassung stehen zu bleiben. — Angesichts der grossen Schwierigkeiten, dem wirklich ursprünglichen LXX-Text nahezukommen, wird also die textkritische Arbeit, soweit sie von hier ausgeht, immer nur unter Vorbehalt geschehen können. Und diesen Vorbehalt möchte ich auch generell für die folgende Arbeit aussprechen, zumal auch deshalb, weil ich doch nur einen Teil des weitschichtigen handschriftlichen und besonders des in den Tochterversionen gegebenen Materials wirklich in Betracht gezogen habe; freilich ist davon immerhin so viel verwertet, dass ich nicht glaube, es habe die Sicherheit des Ergebnisses meiner kritischen Bemühung durch die Einschränkung auf das mir leicht zugängliche Material eine erhebliche Einbusse erlitten. — Vielleicht aber haben die oft komplicierten Erwägungen, zu denen mich die Versionen überhaupt veranlassten, auch einen Wert für sich, insofern, als sie einen nützlichen Beitrag zu der weiteren kritischen Arbeit an ihnen enthalten mögen. Im übrigen aber überlasse ich die Beurteilung ihres Wertes getrost dem Leser, der es nicht verabscheut, mir auf den vielfach verschlungenen Pfaden der Untersuchung zu folgen.

Wenn ich sehr häufig als textkritisches Hilfsmittel die Formen der alten Schrift heranziehe und dazu ein nicht geringes Maass von Kraft der Phantasie bei dem Leser voraussetze, so ist es wohl kaum nötig, diesen Schritt zu rechtfertigen. Das ist ja auch schon von anderen geschehen. Freilich bin ich mir bei den einschlägigen kritischen Operationen stets bewusst gewesen, dass dies Hilfsmittel mit ganz besonderer Vorsicht angewendet werden muss. Aber ich habe mich je länger je mehr davon überzeugt, dass dasselbe, mit Überlegung verwertet, zu guten Ergebnissen führen kann und führt. Jedenfalls ist es das einzige Mittel, sich gewisse Arten von unabsichtlichen Textveränderungen vorstellbar und begreiflich zu machen und damit zugleich einen gangbaren Weg zu finden zu ihrer Korrektur. Ob ich nun überall das Richtige bei meiner Anwendung dieses Hilfsmittels gefunden habe, ist eine andere Frage, deren Entscheidung mir nicht zusteht.

Zum Schluss bemerke ich noch, dass die nachfolgende Untersuchung in der vorliegenden Gestalt im Wintersemester 1900/1901 abgeschlossen wurde. Sie lag also längst fertig vor, als die lehrreichen „Studien zur hebräischen Metrik“ von E. Sievers erschienen. In der Verwertung der exegetischen und kritischen Litteratur habe ich mir auch Beschränkung auferlegt, aber die in neuerer Zeit erschienene, soweit sie mir zugänglich war, habe ich benutzt.

* * *

Ich stelle nun an die Spitze der eigentlichen Arbeit die Textgestalt von Jud. 5, 19 ff., die sich mir aus der kritischen Untersuchung ergeben hat, deren Rechtfertigung man also im folgenden finden soll.

19 a	באו מלכים [ו]ערכו	אז נלחמו מלכי כנען ?
19 b	ערכו על מי מגדו נלחמו ?	בתענך ערכו מלחמה
20	ערכו כוכבים ממסלותם	נלחמו בין שמים עם סיסרא
21 a	נחל קישון גרפם	קדמו מים מרכבתם
21 b	. . . .	? תדרכהנפשי[ב]עז ?
22	דלגו [ו]רקדו סוסיו	רהבו [ו]דהרו אביריו
23 a	ארו מרוז אמר יהוה	ארו ארור ישביה
23 b	כי לא באו לעזרתי	לעזרת יהוה בגבורים
24	תברך בְנשים יעל	מנשים בְאהלים תברך
25	חלב נתנה בְספל	בְמזרק הקריבה חמאה
26 a	ידה ליתד שלחה	וימינה לְמלמד גמלים
26 b	הלמה מחקה ראשו	מחצה חלפה רקתו
28 a	בעד חלון נשקפה	אם סיסרא בעד אשנב
28 b	מדוע בשש רכבו	מדוע אחרו פרשיו
30 a	הלא יחלק שלל	שְלל בגדים לכל איש
30 b	שְלל צבעים לסיסרא	שְלל רקמות לגבוריו

* * *

Der masoretische **v. 19** enthält zwei vollständige Verszeilen, eine zweizeilige Strophe. Es bedarf kaum der besonderen Bemerkung, dass das Hauptmerkmal der Strophe, der einheitliche, die zusammen-

gehörigen Verszeilen beherrschende und sie zu einer inhaltlichen Einheit zusammenschliessende Gedanke, hier für jeden, der sehen will, deutlich vorhanden ist. Der Dichter hat in dieser Strophe nicht bloss die Thatsache, dass die kanaanäischen Könige kamen und kämpften, zum Ausdruck bringen, sondern auch die Örtlichkeit bezeichnen wollen, wo der Kampf stattfand.

Die beiden Verszeilen in ihrer überlieferten Gestalt machen zunächst ganz gewiss den Eindruck, einen unversehrten Text darzubieten. Die Gedanken sind einfach und bieten dem Verständnis keine Schwierigkeit. Auch die rhythmische Form lässt nichts zu wünschen übrig. Ja, in Wahrheit lassen diese Verszeilen so deutlich, wie wir es nur wünschen können, das rhythmische Schema erkennen, in dem der Dichter sein Lied geschaffen hat.

19a באו מלכים נלחמו   אז נלחמו מלכי כנען

19b בתענך על מי מגדו   בצע כסף [1]) לא לקחו

Es sind, wie hier jeder deutlich sieht, gleichhebige Halbverse. Es ist das Schema 3 : 3, wie oben als unzweifelhaftes Ergebnis unserer Untersuchung zum Voraus festgestellt wurde. Doch, so sicher all' das über diesen Zweizeiler Gesagte nun auch zu sein scheint und so wenig auch die rhythmische Gestalt zu gegründeten Bedenken Anlass zu geben vermag, die Textüberlieferung selbst ist nicht so zuverlässig, wie sie zu sein scheint, wenn wir die in den Versionen vorliegenden alten Textzeugen zu Rate ziehen, und auch an sachlichen Gründen fehlt es nicht, die die volle Ursprünglichkeit unseres Textes teilweise wenigstens ernstlich in Frage zu stellen geeignet sind.

Schon v. 19 aα ist nicht zweifelfrei. Das natürliche rhythmische Empfinden sträubt sich dagegen, in beiden Halbversen das gleiche Verbum zu lesen. Sonst pflegt der rhythmische Parallelismus auch in der Wahl des Ausdrucks eine dem Wohllaut, unter Umständen auch dem sachlichen Verständnis oder der sachlichen Orientierung förderliche Verschiedenheit eintreten zu lassen, es sei denn, dass sich die Identität eines Ausdrucks in beiden Halbversen um eines besonderen sachlichen oder praktischen Zweckes willen dem Dichter empfohlen hat (S. zu v. 20). In unserer Verszeile

1) So lese ich rhythmisch. Während sich die einsilbigen adverbialen Ausdrücke, Konjunktionen und Negationen überall da, wo ein durch die Logik des Satzes gebotener besonderer Nachdruck nicht auf ihnen ruht, leicht praktisch mit dem folgenden Wort zu einem rhythmischen Ganzen zusammenfügen d. h. unter einen Hochton stellen (wie z. B. אז in v. 19 aβ), erhalten dieselben den Charakter einer selbständigen rhythmischen Grösse und verlangen den Hochton, wenn sie auch im logischen Gefüge des Satzes eine besondere Betonung erfordern. Das ist in v. 19 bβ bei לא wirklich der Fall. Läge die Sache nicht so, so könnte man den Halbvers auch in folgender Weise lesen: בצע כסף לא לקחו. Dass Segolata im Rhythmus sehr häufig entgegen unserer Gewöhnung auf der letzten Silbe den Ton haben, daran kann m. E. gar nicht gezweifelt werden.

haben wir eine, wenn auch nur leise, aber doch sachlich zweckdienliche und für das rhythmische Gefühl angenehme Abwechselung des Ausdrucks in den parallelen Halbversen z. B. in מלכים und מלכי כנען. Aber, dass einmal נלחמו, und zwar das in v. 19a*α*, nicht ursprünglich ist, legt das an der Spitze des zweiten Halbverses stehende אז schon einigermaassen nahe, wenngleich ich nicht leugne, dass an sich dieses (hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit — vgl. S. 187 Anm. 1 — auch zweifelhafte) אז die Nichtursprünglichkeit des ersten נלחמו nicht beweisen kann. Anders steht die Sache jedoch, wenn auch alte Textzeugen für die Nichtursprünglichkeit des Worts eintreten, und das ist wirklich der Fall, wie wir sehen werden.

Allerdings die Versionen, die für die Texttradition auf palästinensischem Boden Zeugnis ablegen, bieten, soweit wir sie besitzen, in der Hauptsache die gleiche Lesart wie MT. Leider besitzen wir hier weder *'A* noch *Σ* oder *Θ*. Das Targum (Polygl.) liest: ואגיחו קרבא; aber in jemenischer Überlieferung (ed. Praetorius) ohne ו (= MT); Syr.-Peš.: ܘܐܬܟܬܫܘ (Polygl. irrig: ܘܐܬܟܬܫܘ) d. i. = hebr.: ונלחמו. Vgl. dazu auch Vulg.: et pugnaverunt. Demnach ergiebt sich, dass die Lesart auf palästinensischem Boden, soweit wir rückwärts blicken können, nur zwischen נלחמו und ונלח״ schwankte. — Anders liegt aber die Sache bei der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung. Hier bietet sich uns eine stärkere Abweichung von MT. Alle Zeugen für die LXX stimmen im zweiten Halbvers mit MT überein; der alexandrinische Übersetzer hat hier auch אז נלחמו gelesen und übersetzt (*τότε ἐπολέμησαν*). Im ersten Halbverse dagegen bieten sie ebenso einmütig nicht *ἐπολέμησαν*, sondern *παρετάξαντο*; nur ist beachtenswert, dass Cod. A und Luc. davor ein *καὶ* haben, während Cod. B dies *καὶ* nicht bietet, dagegen findet es sich anscheinend (mir steht augenblicklich nur Field zu Gebote) auch in Syr.-Hex. (sein ܐܣܛܕܪܘ ܒܩܪܒܐ ist = *παρετάξαντο*). Der Grieche kann demnach nicht die auf palästinensischem Boden bezeugte Textgestalt vor sich gehabt haben, denn warum übersetzte er anderenfalls das Verbum nicht so wie im 2. Halbverse? Sein *παρετάξαντο* entspricht einem hebr.: ערכו (wozu מלחמה zu ergänzen ist; zu dem einfachen ערך im Sinne von „sich [oder: ein Heer] in Schlachtordnung aufstellen“ vgl. Jud. 20, 30. 33; 1 Sam. 4, 2). Nun ist bemerkenswert, dass auch auf dieser Seite gute Zeugen ו conj. vor dem Verbum voraussetzen. Es läge darum nahe, auf Grund der von beiden Seiten her übereinstimmenden Zeugen dies ו als der beiden Traditionsreihen ursprünglich eigentümlichen Lesart entsprechend aufzunehmen; indes, das Asyndeton ist nicht nur lebendiger und kräftiger, sondern die Untersuchung späterer Stellen wird uns zeigen, dass es wahrscheinlich auch an unserer Stelle ursprünglich ist, weil sich die asyndetische Aneinanderreihung der Verba uns als charakteristische Eigentümlichkeit der

Diktion des Dichters erweisen wird. Ich nehme deshalb ו in den Text nur in Klammern eingeschlossen auf. — Gewichtiger ist die Verschiedenheit in Bezug auf das Verbum. Es ist kaum anzunehmen, dass erst, nachdem die Abzweigung der ägyptischen Tradition des Textes stattgefunden und diese ihr eigenes Geschick zu haben begann, hier ein ערכו statt eines ursprünglichen נלחמו eingedrungen sein sollte. Mir scheint es in höherem Maasse wahrscheinlich zu sein, dass die ältere und ursprünglichere, ja, die ursprüngliche Lesart in der Textvorlage des Alexandriners bewahrt worden ist, dass dagegen erst nach der Zeit der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung die fehlerhafte Lesart נלחמו in die auf palästinensischem Boden heimische Textgestalt eingedrungen ist. Ihr Eindringen lässt sich schon ausreichend durch die Annahme eines Abschreiberversehens verständlich machen. In den Gedanken des Abschreibers, dem ja sicher der Text des Liedes nicht zum ersten Male vor Augen kam, war, als er an unsere Verszeile oder Strophe herankam, selbstverständlich ihr Inhalt lebendig und seine Vorstellung vornehmlich von der darin berichteten Thatsache des „Kämpfens" der kanaanäischen Könige beherrscht. Und wenn wir dazunehmen, dass nicht bloss das im 2. Halbverse stehende נלחמו, sondern auch das lautlich an dies Wort einigermaassen anklingende, unmittelbar vorhergehende מלכים, ja, gerade dies, eine irreleitende Einwirkung auf seinen Kopf und auf seine Hand haben konnte (mancher, der Handschriften abgeschrieben hat, wird sich auf Analogieen in seiner eigenen Erfahrung besinnen können), so erscheint das Eindringen der falschen Lesart genügend begreiflich und die Korrektur des überlieferten hebräischen Textes nach der Lesart der LXX wirklich motiviert zu sein. Die ursprüngliche Gestalt der Verszeile, da gegen den zweiten Halbvers nichts einzuwenden ist[1], würde also diese sein:

19a באו מלכים [ו]ערכו   אז נלחמו מלכי כנען

1) LXX B liest im ersten Halbverse ἦλθον αὐτῶν βασιλεῖς; in ein paar anderen Mscr., auch ed. Ald. steht dafür sogar αὐτῷ. Letzteres ist ganz unverständlich. Dagegen beruht die von B gebotene Übersetzung vielleicht auf einer irrtümlichen Worttrennung und setzt diese Lesung des Textes voraus: מלכימו ערכו. (Zur Form מלכימו vgl. Ges.-Kautzsch, Gramm. § 91 f.) Sollte sich die Sache so verhalten, so würde auch B ein Zeuge für die Ursprünglichkeit des ו vor ערכו sein können. Indes, die Stellung des αὐτῶν (oder gar αὐτῷ) vor βασιλεῖς macht das Urteil unsicher. Vielleicht handelt es sich nur um einen innergriechischen Fehler. — Ich kann nicht unterlassen, zu dem oben ausgesprochenen allgemeinen Urteil über den 2. Halbvers wenigstens anmerkungsweise eine Einschränkung zu machen. Ich halte אז hier ebensowenig für ursprünglich, wie an der Spitze von v. 22a (vgl. dazu unten); auch in v. 8. 11. 13 halte ich es nicht für ursprünglich. Es ist sachlich an unserer Stelle überflüssig und versteht sich im Zusammenhang ganz von selbst. Eine besondere poetische Feinheit kann ich in seinem Vorhandensein auch nicht erkennen, um so weniger als es rhythmisch in die Senkung kommt (den Rhythmus an sich stört es nicht, und darum habe ich es auch oben stehen lassen). Es scheint mir hier wie an

Nun wird gewiss zunächst niemand auf die Vermutung verfallen, v. 19 b sei nicht in ursprünglicher Verfassung überliefert, und niemand hat bisher, soweit ich sehe, an dem Wortlaute Anstoss genommen. Der Wortlaut entspricht dem rhythmischen Schema durchaus und giebt auch, wenigstens auf den ersten Anblick, einen befriedigenden Sinn. Auch stimmen die Versionen auf beiden Texttraditionsgebieten mit MT überein (Syr.-Peš. hat einen Verlust erlitten, dessen kritische Beachtung allerdings, wie wir sehen werden, von Bedeutung ist). Was will man also gegen die Richtigkeit des überlieferten Textes einwenden? Und doch bin ich nach reiflicher Erwägung aller Umstände, die in Betracht kommen können, zu der Überzeugung gelangt, dass wir den ursprünglichen Text nicht mehr vor uns haben.

Schon der zweite Halbvers erregt so, wie er dasteht, Bedenken. Man kann es doch nicht gerade für einen besonders poetischen Gedanken halten, wenn hier gesagt wird, die kanaanäischen Könige hätten bei dem Kampfe keinen „Gewinn an Geld“ davongetragen. Um so auffälliger ist dieser sonderbare Satz, als zunächst ringsherum nur von dem Kampfe, den miteinander ringenden Kräften und der Niederlage der Kanaanäer die Rede ist. Davon, dass diese keine Gelegenheit gehabt, Beute zu machen, ist hernach in den Schlussstrophen des Liedes in ganz anderer, poetischerer Weise die Rede. Wenn Budde bemerkt, „Beute sei das greifbare Ziel aller Kriege des Altertums“, so gebe ich das selbstverständlich zu, bin aber nicht in der Lage, damit zugleich auch meine Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Satzes fallen zu lassen. Indes, nicht bloss der zweite Halbvers scheint mir bedenklich, sondern nicht minder auch der erste, so gut er auch bezeugt ist.

Auch hier sind es sachliche Gründe, die mich an der Ursprünglichkeit des überlieferten Textes zweifeln lassen. Man ist versucht על מי מגדו als geographische Näherbestimmung zu בתענך zu verstehen. Doch dagegen erheben sich ernstliche topographische Bedenken. Es ist schwer zu glauben, dass so ohne weiteres der Ort Ta'anâkh mit den „Wassern Megiddos“ zusammengestellt werden

den vier anderen Stellen von einer jüngeren Hand herzurühren. Der Dichter unseres Liedes selbst neigte, wie wir noch an weiteren Beispielen sehen werden, nicht zu solchen überflüssigen Beisätzen; er liebte mehr das kräftige asyndetische Nebeneinander der Perfekta. — Stephan (Das Deboralied. Diss. Erlang. 1900, S. 30 f.) will statt אז: אָן (= אין) lesen und übersetzen: „wo kämpften die Könige Kanaans?“, auf welche Frage alsdann die Worte בתענך על מי מגדו die Antwort geben sollen. Sachlich würde gegen eine solche Lesung nichts gesagt werden können. Aber sie ist aus zwiefachem Grunde abzulehnen: zunächst findet sie bei den alten Textzeugen nirgends eine Stütze, sodann erhebt auch der Rhythmus Einspruch, denn אן könnte nicht unbetont bleiben. Eine Betonung desselben würde aber den rhythmischen Charakter zerstören, den die zweiten Halbverse, wie ein Blick auf alle folgenden Verszeilen zeigt, gemeinsam haben, und danach liegt der erste Hochton auch in ihnen nicht auf der ersten Silbe, sondern tritt erst nach einem Aufstieg ein.

konnte. Was unter den letzteren zu verstehen ist, darüber können wir kaum zweifelhaft sein. Natürlich kann man dabei an die dort, wo Megiddo liegt, entspringenden und zum Qišonbach abfliessenden Wasser denken (vgl. Riehm, H. W. S. 974), aber ebensogut auch und hier wohl mit mehr Recht, wie sich aus v. 21 ergiebt, an den Qišon selbst, dessen Wasser ebensogut „Wasser Megiddos" genannt werden konnten, wie die vorliegende Ebene „Ebene von Megiddo" genannt wurde (vgl. Riehm a. a. O.; Buhl, Geogr. des a. Palästina, S. 106. 209). Indes, es ist sehr fraglich, ob wir annehmen dürfen, der Dichter habe, wenn er den Kampfplatz an die „Wasser M.'s" verlegte, nicht zugleich auch an den der festen Stadt Megiddo nächstgelegenen Teil jener Ebene gedacht wissen wollen. Das wäre unbedingt sicher, wenn die Nachricht Jud. 4, 6. 12 ff. richtig sein sollte, die Operationsbasis Baraq's sei beim Tabor gewesen. Freilich ist das nicht sicher; auch sind die Schwierigkeiten der lokalen Orientierung in Bezug auf das eigentliche Schlachtfeld recht gross (vgl. dazu Budde, D. B. der Richter, zu c. 4. 5). Aber das scheint mir doch einigermaassen einleuchtend zu sein, dass der Dichter nicht ohne weiteres Ta'anâkh durch das einfache "עַל מי מג״ lokal bestimmen konnte. Das liesse sich allenfalls begreifen, wenn man sagen könnte, Ta'anâkh liege, wenn auch nicht unmittelbar an jenen Wassern, so doch ganz in ihrer Nähe. Wie es sich damit verhält, lehrt ein Blick auf die Karte. Es liegt etwa $1^1/_4$ bis $1^1/_2$ Stunden südsüdöstlich von Megiddo und mindestens ebensoweit vom Qišon entfernt wie letzteres und hatte vom militärischen Gesichtspunkte aus betrachtet im allgemeinen die gleiche Wichtigkeit, mochte es sich dabei um eine Abwehr gegen von Süden her vordringende Heere handeln oder um Schaffung einer festen Operationsbasis für kriegerische Unternehmungen nach dem weiteren Norden hin[1]).

Natürlich geben uns solche Erwägungen noch nicht das Recht, die beiden Ortsangaben im überlieferten Texte hinsichtlich ihrer thatsächlichen Ursprünglichkeit in Verdacht zu ziehen. Und ich halte sie wirklich für richtig; nur glaube ich allerdings, dass das überlieferte Nebeneinander beider in demselben Halbverse nicht ursprünglich ist. Schon der Rhythmus legt die Vermutung nahe, dass im ursprünglichen Text die beiden Ortsangaben auf die parallelen Halbverse verteilt waren, und in dieser Vermutung erfahre ich Bestärkung auch aus weiterer sachlicher Erwägung. M. E. handelt es sich wirklich um eine Art von Doppelkampf. Man beachte

1) Man vergleiche dazu Maspero, Gesch. der morgenl. Völker im Altertum (deutsch von R. Pietschmann), S. 197 f., auch A. Segond, Le Cantique de Débora, étude exégétique et critique. Thèse, Genève, 1900, S. 46 f., der unter den „Wassern Megiddos" allerdings nicht an den Qišon, sondern an den an M. vorbeitliessenden Zufluss desselben (das heutige Wâdi Leǵûn) denkt. Im übrigen sagt Segond von der Angabe des Ortes der Schlacht: L'indication du champ de bataille est très précise. Les Cananéens déployèrent leur armée entre Taanak et Megiddo, appuyant leur aile droite sur l'oued Ledjoun et tournant le dos au Kison pour faire face au sud-sud-est.

folgendes. Nach v. 14 nahmen an dem Kampfe auch die Stämme Efraim, Manasse (Mâkhîr) und Benjamin teil, und es bedarf natürlich kaum der besonderen Hervorhebung, dass ihr Angriff im allgemeinen von Süden oder Südosten her zu erwarten war. Allerdings wäre es ja denkbar, dass ihre Truppen zunächst mit östlicher Umgehung der Thalebene des Kišonbaches nordwärts gezogen wären und sich mit den Kriegsleuten der Stämme Isaschar, Sebulon und Naftali am Tabor oder auch etwas südlicher beim sog. kleinen Hermon, etwa bei Sunem, zum gemeinsamen Kampf vereinigt hätten. Indes, für ebenso wahrscheinlich halte ich es, dass die kanaanäischen Könige einerseits den Vormarsch des Heeres der Rahelstämme bei Taʿanâkh aufzuhalten suchten, dort aber alsdann geworfen und in die Kišonebene zurückgedrängt wurden und andererseits die bei Megiddo stehenden Streitkräfte den von Nordosten vorrückenden Truppen der anderen, von Baraq geführten Stämme entgegentraten und an den „Wassern Megiddos“ geschlagen wurden. Dabei darf ich auch daran erinnern, dass die kanaʿanäischen Kriegswagen schwerlich schon bei Taʿanâkh in Aktion treten konnten. Das war eine Waffe, die nur in ebnerem Terrain verwendbar war. So würde die doppelte Ortsangabe sachlich wohl verständlich werden[1]).

Sind diese Erwägungen begründet, wie ich allerdings glaube, so scheint mir die Rücksicht auf eine einfache Regel des hebräischen Rhythmus uns noch einen wichtigen Schritt weiterzuführen. Einen wesentlichen Bestandteil der rhythmischen Schönheit einer Verszeile dürfen wir darin sehen, dass der Parallelismus von Gedanken und Ausdruck in den beiden Halbversen trotz der das Ganze zusammenhaltenden inneren Einheitlichkeit doch eine gewisse Abwechselung zeigt, z. B. wie in v. 19a מלכים und מלכי כנען oder ערכו und נלחמו. Demgemäss halte ich es für wahrscheinlich, dass in der ursprünglichen Gestalt von v. 19b die beiden Ortsangaben nicht in dem einen Halbverse nebeneinander zusammengedrängt standen, sondern auf beide Halbverse verteilt waren[2]). Sie ergänzen alsdann

1) **Segond** (a. a. O., S. 67) vertritt eine etwas abweichende, sicher erwägenswerte Ansicht in Bezug auf die Operationsbasis der israelitischen Truppen. Er sagt: Le centre de rassemblement (näml. der beteiligten Stämme) fut probablement aux environs d'En-Gannim, dans le voisinage des coteaux de Gilboa, ... Cette position permettait aux contingents de Nephtali et de Zabulon de rejoindre assez facilement le gros de l'armée formé par les tribus du sud: de là l'on pouvait se jeter indifféremment sur la rive gauche ou sur la rive droite du Kison et, en cas d'insuccès, les monts de Gilboa offraient une retraite assurée en garantissant contre la poursuite des chariots. Die von mir oben vertretene Vorstellung sucht nach Möglichkeit der in c. 4 mitgeteilten Orientierung gerecht zu werden. Im übrigen möchte ich auch glauben, ʿEn Gannim liege als Sammelpunkt für die Streitkräfte der nördlich und nordöstlich von der Qišonebene bis hoch hinauf in die galiläischen Berge siedelnden Stämme Sebulon und Naftali reichlich weit entfernt. Mir scheint daher ein getrenntes Vorrücken der beteiligten Stammgruppen durchaus nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit zu liegen.

2) **Grimme** (ZDMG. 1896, S. 576) zieht בתענך zu v. 19aβ. Davon kann nach unserer Auffassung des rhythmischen Schemas nicht die Rede sein.

in rhythmischem Wechsel insofern, als sie den Kampfplatz umschreiben, auf dem an jenem Tage die Heere einander gegenüberstanden. Vielleicht machte sich auch in den anderen Worten, die ausser den Ortsangaben die beiden Halbverse füllten, nicht bloss ein ähnlicher Parallelismus, sondern auch eine ähnliche rhythmische Abwechselung geltend. Nun glaube ich thatsächlich von diesen Voraussetzungen aus und unter Beachtung einiger weiterer Hilfen, die einerseits MT, andererseits Syr.-Peš. mir dargeboten hat, die Möglichkeit erhalten zu haben, der ursprünglichen Textgestalt mindestens sehr nahe zu kommen. Man wolle folgendes vorurteilslos prüfen.

Die Erkenntnis der Unwahrscheinlichkeit, dass ein Satz wie v. 19 bβ ein wirklich ursprünglicher Bestandteil des Textes an dieser Stelle des Zusammenhangs sein könne, schärfte alsbald mein Auge für die auffällige Ähnlichkeit der Konsonanten am Anfang des Halbverses mit der Konsonantengruppe בתענכ, eine Ähnlichkeit, die mir noch stärker ins Auge fiel, als ich mir die Buchstaben in eine bestimmte Schrift älterer Zeit umzusetzen versuchte. Es musste eine Schriftform ziemlich alten Datums deshalb sein, weil die vorausgesetzte Textverderbnis schon eingetreten war, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Texttradition von der palästinensischen abgezweigt hatte und ihr eigenes Geschick zu haben anfing. Als eine zur Vergleichung geeignete Schriftform zog ich, natürlich unter der gewiss nicht allzukühnen Voraussetzung, dass man in der gleichen Periode auf palästinensischem Boden nicht wesentlich abweichende Schriftzüge gebraucht hat, die in Eutings, der „Vergl. Gramm. der sem. Spr.“ von Zimmern beigegebener, Schrifttafel in Kol. 9 stehende Schrift ägyptischer Papyri (vgl. auch Kol. 7) herbei. Hier tritt deutlich zu Tage, wie leicht eine Verwechselung von ת und צ war, zumal wenn weitere Verderbnisse in dem nachfolgenden Konsonantenbestande die Gedanken der Rekonstruktoren des Textes in der Richtung zu beeinflussen vermochten, die schliesslich zur Schaffung des uns vorliegenden Textes führte. So halte ich es im Hinblick auf die älteren Schriftformen auch durchaus für möglich, dass ein zwischen ע und כ stehendes נ durch Verwischung oder gar schon durch Schreibversehen verschwinden konnte; eine Verwechselung von כ und נ in jener Schriftform lag ja, wie der Augenschein lehren kann, zumal wenn man alle Möglichkeiten ungenauer Ausprägung oder teilweiser Verstümmelung der Buchstaben in Betracht zieht, nicht aus dem Bereiche der Möglichkeit. Nehmen wir nun aber einmal an, das erste Wort des zweiten Halbverses habe wirklich בתענך gelautet, dann sind wir genötigt, weiter anzunehmen, dass die gleiche Konsonantengruppe am Anfang des ersten Halbverses mit Unrecht steht. Es müsste auch dort eine Textverderbnis eingetreten sein, die so geartet war, dass, seitdem der Name תענך im zweiten Halbverse unkenntlich geworden, es nahe lag, denselben hier im ersten Halbverse zu finden. Und dazu konnte

leicht der Umstand mithelfen, dass ja die beiden Orte Megiddo und Ta'anâkh sonst im alten Testamente gerne nebeneinander genannt werden (vgl. Jos. 17, 11; 1 Reg. 4, 12; 1 Chron. 7, 29). Es fragt sich nun, ob sich uns irgend woher ein Weg zur Überwindung der Schwierigkeiten, zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Textes öffnet. Wir werden uns allerdings erst dann zufrieden geben können, wenn es uns zugleich gelingt, die Entstehung unseres Textes wenigstens in der Hauptsache befriedigend zu erklären.

Ich glaube nun, von Syr.-Peš. aus einen solchen Weg gefunden zu haben. In der syrischen Bibel hat v. 19 (a + b) folgenden Wortlaut:

ܐܬܘ ܡܠܟ̈ܐ ܘܐܬܟܬܫܘ ܥܠ ܡܝ̈ܐ ܘܣܕܪܘ ܩܪܒܐ ܘܟܣܦܐ ܠܐ ܢܣܒܘ

Hier fehlt also von v. 19a der ganze zweite Halbvers und von v. 19b nach dem überlieferten Texte das erste Wort בתענך. Das kann natürlich ein Verlust sein, der in der Überlieferung des syrischen Textes erst eingetreten ist; es kann aber ebensogut auch ein v o r - syrischer Verlust d. h. ein Verlust sein, der in derjenigen hebräischen Handschriftenfamilie schon vorhanden war, auf der der syrische Text fusst. Und letzteres scheint mir in der That der Wahrheit zu entsprechen. Es scheint in der auf den Syrer führenden handschriftlichen Überlieferung infolge Abgleitens des Auges eines Kopisten von einer Zeile in die andere das insgesamt eine Zeile füllende Wortmaterial ausgefallen zu sein. Ein solches Abgleiten des Auges setzt aber voraus, dass unter dem Worte, von dem aus es stattfand, ein Wort stand, das jenem entweder gleich oder ihm doch äusserlich so ähnlich war, dass es das Auge des Schreibers auf sich ziehen und in der falschen Zeile weiter lesen lassen konnte. Nun hat der Syrer in v. 19 aα anscheinend die vom MT festgelegte Lesart נלחמו vorgefunden; sein ܐܬܟܬܫܘ entspricht sicher eher einem נלחמו als einem ערכו (das, wie wir sahen, an dieser Stelle die ursprüngliche Lesart gewesen sein dürfte); syrisches ܣܕܪ entspricht vielmehr dem hebräischen ערך. Nach dem vorhin Gesagten ist es daher wahrscheinlich, wenn wir einmal annehmen dürfen, der Wortverlust, von dem der Syrer Zeugnis abgiebt, sei schon vor seiner Zeit, vielleicht schon recht früh, in derjenigen Handschriftengruppe, zu welcher seine Vorlage gehörte, eingetreten, dass in dem handschriftlichen Exemplar, bei dessen Abschrift dem Kopisten das Versehen zustiess, unmittelbar unter jenem נלחמו in der einen Kolumnenzeile in der nächstfolgenden Zeile entweder das gleiche Wort oder doch ein Wort stand, das mit demselben grosse äussere Ähnlichkeit hatte. Vielleicht vermag ein (allerdings gewagtes, aber, wie ich hoffe zeigen zu können, doch zulässiges) Experiment den Vorgang begreiflich zu machen.

Ich gehe v o r l ä u f i g (d. h. mit dem Vorbehalt, wenn nötig, späterer Abänderung) von der V e r m u t u n g aus, der ursprüngliche Text von v. 19b lautete etwa so:

נלחמו על מי מגדו   בתענך ערכו מלחמה

Abgesehen von dem, was ich schon in Bezug auf das Anfangswort im 2. Halbverse mitteilte, hat mich auch der Versuch, mir den Textverlust in Syr.-Peš. klar zu machen, auf diese Textrekonstruktion geführt. Dass sie sich, so gestaltet, inhaltlich vortrefflich mit v. 19a zu einer Strophe zusammenschliesst, bedarf keiner Hervorhebung. Dass sie aber auch in rhythmischer Hinsicht allen Anforderungen an Wohlklang und melodische Verteilung der Worte auf die beiden Halbverse entspricht, bedarf ebenfalls kaum noch eines besonderen Nachweises. Ich mache jedoch aufmerksam einerseits auf die Kraft des chiastischen Verhältnisses, in dem die Verba der beiden Verszeilen zu einander stehen, anderseits auch auf den Nachdruck, den die Stellung der Ortsangabe am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Halbverses dieser Angabe verleiht, während in v. 19a die Verba an den gleichen Stellen stehen, die Benennung der feindlichen Könige aber da, wo sich in v. 19b die Verba finden. Schon der angedeutete doppelte Chiasmus, in den der Wortlaut der beiden Verszeilen eingeordnet sein würde, könnte für die Richtigkeit der Rekonstruktion von v. 19b sprechen. Und dass auch aus dem in starke Verderbnis geratenen, natürlich in der alten Schrift geschriebenen Wortlaut des zweiten Halbverses, auch über בתענך hinaus, der von MT wie von LXX überlieferte Text werden konnte, scheint mir wenigstens gewiss zu sein. Die Möglichkeit eines Entstehens z. B. von לקחו aus den vier letzten Konsonanten des Wortes מלחמה lässt sich ohne allzu grosse Schwierigkeit wiederum aus den Schriftformen der ägyptischen Papyri (Kol. 9 von Eutings Schrifttafel bei Zimmern) plausibel machen. Die Herstellung des נלחמו im ersten Halbverse ist mir aber von dem Versuch nahe gelegt worden, die Ursache des Textverlustes in der syrischen Bibel aufzudecken, womit aber keineswegs gesagt sein soll, dass dies Wort die wirklich ursprüngliche Lesart darbietet. Man gestatte mir nun, das Experiment vorzuführen.

Ich gehe von folgenden Voraussetzungen aus: einerseits, wie schon oben ausgesprochen wurde, von der Voraussetzung, dass der Verlust schon der handschriftlichen Überlieferung des hebräischen Textes angehörte, auf der die Übersetzung des Syrers ruht; anderseits von der Voraussetzung, dass in der Handschrift, bei deren Abschrift der Verlust durch Abschreiberversehen eintrat, die stichische Schreibung schon aufgegeben war und der Text ohne Rücksicht auf Anfang oder Ende des Halbverses oder gar der Verszeile ohne Unterbrechung in den Kolumnenzeilen fortgeschrieben war, — eine Voraussetzung, die sich gar wohl mit der Annahme verträgt, dass in anderen Exemplaren oder Handschriftenfamilien eine Schreibweise beobachtet wurde, wie sie in unserm masoretischen Texte überliefert ist, wenngleich es auch nicht ausgeschlossen ist, dass man erst hernach wieder hier oder da aus irgend einem Grunde

eine Art stichischer Schreibung in die handschriftliche Überlieferung einführte. Ich gehe sodann von der schon oben ausgesprochenen weiteren Voraussetzung aus, dass dem Worte in v. 19a, bei dem das Versehen des Abschreibers eintrat, das in der Handschrift unmittelbar darunter in der nächsten Kolumnenzeile stehende Wort äusserlich entweder ganz gleich oder doch sehr ähnlich war. Und schliesslich glaube ich auch (nach analogen Beobachtungen in jüngeren Handschriften) voraussetzen zu dürfen, dass wenigstens da, wo ein neuer Abschnitt im Inhalt des Liedes beginnt, eine neue Zeile begonnen wurde. Bei v. 19a stehen wir aber unzweifelhaft am Anfang eines inhaltlich sich deutlich von dem Vorausgehenden abhebenden Abschnittes. Es bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Versicherung, dass ich mir wohl bewusst bin, mit diesen Voraussetzungen mich auf einem schwankenden Boden zu bewegen. Ich bitte aber ausdrücklich bei der Beurteilung des Experimentes auf diese Versicherung Rücksicht nehmen zu wollen.

Von den angegebenen Voraussetzungen aus lassen sich mit einiger Zuversichtlichkeit die beiden Kolumnenzeilen der Handschrift wiederherstellen, bei deren Abschrift das Versehen und der Textverlust eintrat. Die Zeile scheint in jener Handschrift im Durchschnitt etwa 19 oder 20 Buchstaben umfasst, im allgemeinen allerdings die Zahl der Buchstaben in den Zeilen etwa zwischen 18 und 22 geschwankt zu haben. Die beiden Zeilen, auf die es uns jetzt ankommt, mögen folgende Gestalt gehabt haben:

(20 Buchstaben =) באומלכימנלחמואזנלחמו
(21 „ =) מלכיכנעננלחמועלמימגדו

Wie man sofort sieht, kommen die beiden נלחמו direkt übereinander zu stehen; vorher geht in beiden Zeilen die gleiche Anzahl von Buchstaben, nämlich 8. Nehmen wir also an, die Handschriftzeilen hätten wirklich diese Gestalt gehabt, so ergiebt sich sofort, dass ein Abschreiber unschwer von dem נלחמו der ersten Zeile mit dem Auge auf das der zweiten Zeile abgleiten und mit עלמימגדו fortfahren konnte[1]).

Nun erhebt sich aber eine viel schwierigere Frage und heischt dringend Beantwortung. Wie sollen wir uns nämlich die Entstehung

1) Zur Rechtfertigung des Experimentes gestatte ich mir noch ein paar andere ähnliche Beispiele beizubringen, aus denen sich die Möglichkeit einer Feststellung der Zeilenlänge in einer Handschrift und zugleich die Möglichkeit, auf diesem Wege einen Textverlust erklärlich zu machen, erweisen wird. Es ist bekannt, dass der LXX-Text in Gen. 1 hinter v. 9 noch einen Satz hat, der nach Analogie von v. 12 etc. von der Ausführung des göttlichen Schöpfungsbefehls berichtet. Dieser Satz fehlt zwar im MT, dürfte aber zum ursprünglichen Bestande des Textes gehört haben. Nun lässt sich hier auch mittels eines Versuchs, die Gestalt der Zeilen der Handschrift, bei deren Kopie der Verlust eintrat, wiederherzustellen, die Möglichkeit eines Abschreibeversehens leicht darthun. Der Text mochte so aussehen in der Handschrift:

von בתענך oder sein Eindringen vor על מי מגדו begreiflich machen? Erst dann, wenn wir im Hinblick auf die vermutete ursprüngliche Textgestalt unserer Verszeile auch auf diese Frage eine einiger-

---

(18 Buchstaben =) ויאמראלהיםיקווהמים 1
(18 „ =) מתחתהשמיםאלמקוםאחד 2
(16 „ =) ותראההיבשהויהיכן 3
(18 „ =) [ויקווהמיםמתחתהשמים] 4
(17 „ =) [אלמקויהםותראהיבשה] 5
(18 „ =) ויקראאלהיםליבשהארץ 6
(17 „ =) ולמקוההמיםקראימים 7

Es dürfte demnach die sofort auffallende Ähnlichkeit des Anfangswortes in Zeile 4 und Zeile 6 das Auge des Abschreibers beirrt und ihn beim Abschreiben zum Abgleiten von Z. 3 auf Z. 6 verleitet haben. Unterstützend bei dieser Abirrung konnte sodann auch noch der Umstand wirken, dass Z. 5 mit ותראהיבשה schliesst, also mit Worten, die der Kopist soeben in Z. 3 erst geschrieben hatte.

Ein anderes Beispiel. In Jer. 13, 12 fehlt in LXX vor כל נבל וג״ der das eigentliche Gotteswort einführende, sonst (vgl. z. B. v. 9. 13) gern gebrauchte Satz כה אמר וג״. Der Ausfall des Satzes lässt sich unschwer begreifen, wenn wir annehmen, derselbe habe eine Kolumnenzeile in einer Handschrift gefüllt und das Auge eines Kopisten sei bei der Abschrift über das die Zeile beginnende כה hinweg auf das die nächstfolgende Zeile beginnende, formell ähnliche כל hinübergeglitten. Die Kolumnenzeile: כהאמריהוהאלהיישראל würde alsdann, vorausgesetzt, dass dieser Wortlaut ursprünglich ist, 18 Buchstaben umfassen. — Zu dem ungefähr gleichen Ergebnis gelangen wir Jer. 14, 3. Hier fehlen in LXX die Worte: בשו והכלמו וחפו ראשם. Es ist m. E. unwahrscheinlich, dass dieser Satz im MT ein jüngerer Einschub sein sollte, so ähnlich er auch dem Schluss von v. 4 ist. Nehmen wir an, jene Worte hätten eine Handschriftzeile gefüllt und die nächste Zeile habe (wie MT) mit den Konsonanten בעבור begonnen, so müsste der Ausfall die Folge davon sein, dass eine gewisse äussere Ähnlichkeit des Anfangs beider Zeilen in der alten Schrift das Auge des Abschreibers verleitet hätte. Der griechische Text: *καὶ τὰ ἔργα τῆς γῆς ἐξέλιπεν* setzt allerdings nicht בעבור voraus, sondern etwa ועבוד oder (vgl. Giesebrecht) וַעֲבֹדַת; zu der Verkennung eines בעבור und seiner Verwandlung in בעבוד״ vgl. Gen. 3, 17, wo auch pluralisch *ἐν τοῖς ἔργοις σου* übersetzt wird, das uns also vor jener Lesung ועבדת warnen kann. Indes, es steht der Annahme nichts im Wege, dass ועבוד eine erst in jüngerer Zeit auf ägyptischem Boden aufgekommene Lesart ist, und dass der Ausfall jener Zeile in einem früheren Zeitpunkt eingetreten. Vorausgesetzt, all' das sei richtig, so ergäbe sich, dass auch diese Zeile, die im MT 17 Buchstaben darbietet, für den durchschnittlich gleichen Umfang der Handschriftzeile zeugte wie 13, 12. So liessen sich auch vielleicht noch andere Mankos im Text des Jeremiabuchs der LXX im Vergleich zu dem im MT verständlich machen, z. B. der Textverlust Jer. 2, 1. 2 a α. Die beim Griechen fehlenden Worte würden zwei Zeilen zu 18 und 19 Buchstaben füllen: ויהידבריהוהאלילאמר und הלךוקראתבאזניירושלם. Der Schluss von 1, 19 lautete in der hebräischen Vorlage der LXX allem Anschein nach: כי אתך אני להצילך נאם יהוה (vgl. 1, 8; 15, 20). Ein Abschreiber könnte also von dem schliessenden נאם יהוה, beeinflusst auch durch

maassen befriedigende Antwort zu geben imstande sind, dürfen wir unsere kritische Aufgabe als erledigt, wenigstens als vorläufig erledigt betrachten.

---

das unmittelbar in der folgenden Zeile darunter stehende לאמר, auf das die nach jenen beiden Zeilen folgende Zeile beginnende לאמר hinübergeglitten sein. Es würde sich also auch hier eine Länge der Kolumnenzeile in der Handschrift von 18 oder 19 Buchstaben ergeben und mit jenen beiden anderen Stellen zusammengenommen eine solche von durchschnittlich 18 Buchstaben.

Einen durchschnittlich etwas grösseren Umfang scheint die Handschrift des 2. Samuelisbuches gehabt zu haben, bei deren Kopie einige in der LXX noch erhaltene Satzteile ausgefallen sind. In 2 Sam. 13, 34 b ist, wie LXX zeigt und das unverständliche אחריו des MT schon nahelegt, in unserm überlieferten Texte eine starke Verderbnis eingetreten. Es fehlt ein grosser Teil des ursprünglichen Satzes. Der LXX-Text aber gewährt nicht nur die Möglichkeit, den Verlust auszugleichen, sondern zeigt auch deutlich, dass der Verlust in dem handschriftlichen Vorfahren unseres MT die Folge eines versehentlichen Abgleitens des Auges des Abschreibers gewesen ist. Ich benutze die auf Grund der LXX vorgenommene treffliche Rekonstruktion des Textes von Wellhausen. Schreiben wir den so gewonnenen Text von v. 34 folgendermaassen, so wird ohne weiteres deutlich einerseits, wie der Textverlust entstand, anderseits auch, wie lang im Durchschnitt die Kolumnenzeile der fraglichen Handschrift gewesen sein dürfte:

(23 Buchstaben =) ויברחאבשלוםוישאהנערהצפה
(23 „ =) אתעינוויראוהנהעםרבהלכים
(22 „ =) [בדרכחרניםבמורדויבאהצפה]
(23 „ =) [ויגדלמלכויאמראנשיםראיתי]
מדרכחרניםמצדההר · · · · · ·

Das Auge des Abschreibers ist also durch die äussere Ähnlichkeit von בדרך (in Z. 3) und מדרך (in Z. 5) verleitet worden, zwei volle Zeilen zu überspringen. Und da sich das übersehene Wortmaterial auf zwei fast genau gleichlange Zeilen verteilen lässt und, wenn dies geschieht, der Verlust ohne Schwierigkeit verständlich wird, so ist m. E. der Schluss nicht unberechtigt, die Handschrift, bei deren Kopie der Verlust eintrat, habe Kolumnenzeilen von durchschnittlich 22 oder 23 Buchstaben gehabt. Man darf das für um so gewisser ansehen, als wir bei der Rekonstruktion eines gleichartigen Verlustes am Ende des 27. Verses desselben Kapitels zu demselben Ergebnis gelangen. Hier ist im Unterschied von der eben besprochenen Stelle der Ausfall einer Zeile durch die Gleichheit des sie schliessenden Worts oder durch Homoioteleuton (Driver) herbeigeführt worden.

· · · · · · · · · · · · · · כלבניהמלך
(23 Buchstaben =) [ויעשאבשלוםמשתהכמשתהמלך]

Zu keinem wesentlich anderen Ergebnis führt ein drittes Textmanko in unserm MT gegenüber dem LXX-Texte. Auch hinter v. 21 hat LXX noch einen Satz, der eine feine Motivierung in den Zusammenhang hineinbringt (vgl. Thenius-Löhr, D. Bb. Sam.[3] z. St.) und daher wenigstens das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich hat. Und dafür, dass das Mehr des Griechen zum ursprünglichen Texte gehörte (allerdings mit einem kleinen Abzug), spricht sodann auch der Umstand, dass wir durch Rekonstruktion der Handschriftzeile die Möglichkeit des Ausfalls sofort vor Augen haben.

Zunächst ist wohl zu beachten, dass alle alten Textzeugen, sowohl Syr.-Peš. und MT, als auch LXX, in v. 19 bβ den gleichen verderbten Text voraussetzen. Die Verderbnis desselben muss demnach schon in einer Zeit eingetreten sein, die vor der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition zu suchen ist. Ferner ging in diese (wie alle Codd. bezeugen) auch schon das von MT gebotene בתענך im ersten Halbverse mit hinüber. Sein Eindringen in diesen Halbvers muss also, wenn unsere Vermutung über die ursprüngliche Gestalt des Textes begründet ist, auch in jener älteren Zeit erfolgt sein und könnte zum Teil in der Korruption des zweiten Halbverses wurzeln. Aber erklärt wäre mit der Geltendmachung dieser Möglichkeit die Existenz von בתענך an seiner gegenwärtigen Stelle noch nicht. Dazu bedarf es doch noch weiterer Erwägungen. Und es giebt, wie ich glaube, solche, die zum Ziele zu führen versprechen.

Zunächst mache ich auf die starke formelle Ähnlichkeit wenigstens des grössten Teils des Buchstabenbestandes von בתענך und des unmittelbar in v. 19 aβ vorhergehenden כנען aufmerksam, die noch grösser erscheint, wenn man sich die Worte in die wiederholt schon herangezogene althebräische Schriftform (Kol. 9 bei Zimmern) umgeschrieben denkt; wenigstens erscheint von dieser aus die Herkunft von בתענ aus einem כנענ durchaus nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit zu liegen. Nun ist schwerlich ohne weiteres anzunehmen, dass בתענך jenem am Ende von v. 19 aβ stehenden כנען allein seine Entstehung verdankt. Es bedarf jedenfalls der Annahme einer realeren textlichen Vermittlung zwischen den beiden Worten, wenn anders die Existenz von בתענך befriedigende Erklärung

---

(23 Buchstaben =) אתכלהדבריםהאלהויחרלומאד

(25 ,, =) [ולאעצבאתרוחאמנונבנוכיאהבו]

(23 ,, =) ולאדבראבשלוםעםאמנוןלמרע

Nun hat zwar LXX hinter dem Begründungssatz in Z. 2 noch einen zweiten: *ὅτι πρωτότοκος αὐτοῦ ἦν* = כי בכרו הוא, aber das kann und scheint auch lediglich eine Randglosse zu sein, die jemand machen zu müssen glaubte, um zu motivieren, warum David den Amnon liebte, — ein Bedürfnis, das der ursprüngliche Verfasser schwerlich hatte. Dass der Textverlust auf einer Abirrung des Auges des Abschreibers von dem ולא in Z. 2 auf das ולא in Z. 3 beruht, wird deutlich sein. Die 25 Buchstaben der Zeile sprechen nicht gegen unsere Annahme, dass die Zeile jener Handschrift im Durchschnitt 23 Buchstaben gehabt hat. (Dass Ezechiel im MT, wahrscheinlich auch Jesaja, auf eine Handschrift mit Kolumnenbreite von etwa 23 B. beruht, werde ich anderwärts zeigen.)

Die vorgeführten Beispiele genügen sicher, um darzuthun, dass das im Text unternommene kritische Experiment kein blosses Wagnis ist. Der Versuch, auf dem angegebenen Wege kritisch vorzugehen, scheint mir gerechtfertigt zu sein. Allerdings — und das möchte ich nicht ungesagt sein lassen — werden die Fälle, wo dieser Weg textkritischer Operation gangbar ist, nicht allzu häufig vorkommen, und sicher ist, auch wo sich die Möglichkeit dazu zu bieten scheint, die wirkliche Handhabung des kritischen Hilfsmittels keine leichte. Vorsicht des Urteils ist jedenfalls sehr geboten.

finden soll, auch schon um das כ am Ende des Namens willen, dessen Erklärung aus jenem כנען doch Schwierigkeiten bereitet. Einen Weg zur Erklärung dieses כ zeigt uns indes vielleicht die Thatsache, dass die ägyptisch-alexandrinische Texttradition in v. 19 a α, wie wir glaubten für wahrscheinlich halten zu dürfen, im Gegensatz zu dem MT (und Syr.-Peš.) noch die ursprüngliche Lesart [ו]ערכו bietet. Denken wir uns nun zunächst einmal ein ערכ (oder auch ערכו oder gar ויערכו) in jener alten Schrift hinter ein כנענ gestellt, so werden wir gewiss gerne zugeben, dass die beiden letzten Konsonanten (ענ) dieses Worts mit den beiden ersten von jenem (ער), zumal wenn der Kopf des ר nicht sorgfältig geschrieben oder etwas verwischt ist, sehr ähnlich sind (das gleiche würde von יער und נענ gesagt werden können). Gehen wir nun von der weiteren Annahme aus, es habe an der Spitze von v. 19 b α einst das Verbum ערכו oder was ich allerdings, weil es sich um den Anfang einer Verszeile handelt, für weniger wahrscheinlich halte, allenfalls auch ויערכו (das alsdann im 2. Halbverse durch ערכו מלחמה wieder aufgenommen sein könnte, ähnlich wie in v. 19 a מלכים durch מלכי כנען) gestanden, so liesse sich sogar schon bei noch bestehender stichischer Schreibung der Verszeilen (in höherem Maasse allerdings bei einer Schreibung des Textes ohne Rücksicht auf die stichische Form, also in der Weise, wie wir es oben bei der Handschrift voraussetzten, bei deren Abschrift der Textverlust der Syr.-Peš. erfolgte) der Fall als möglich denken, dass ein Abschreiber unter dem Einfluss des eben geschriebenen כנען und unter dem Eindruck des diesem Worte seiner äusseren Gestalt nach recht ähnlichen, die neue Zeile beginnenden ערכו irrtümlich כנען noch einmal schrieb und dann mit ערכו fortfuhr. Freilich ebenso denkbar wäre auch, dass er unter den gleichen suggestiven Einflüssen auch eine Art vox hybrida producierte, indem er beide Worte miteinander verwirrte und etwa eine Konsonantengruppe wie כנערכו schuf. Und setzen wir weiter voraus, inzwischen sei auch die starke Verderbnis von v. 19 b β eingetreten und die Rekonstruktion der Texttrümmer habe die Gestalt angenommen, die wir heute noch lesen, habe also unwillkürlich aus diesem Halbverse die Ortsangabe בתענך beseitigt, so ist alsdann vielleicht auch die Annahme erlaubt, dass h e r n a c h (warum dies, wird im nächsten Absatz klar werden) aus jener infolge Schreibfehlers entstandenen und möglicherweise auch noch durch mechanische Beschädigung teilweise etwas korrumpierten Buchstabengruppe ein בתענך hergestellt wurde. Diesen Namen herauszulesen, dazu konnte ja der Umstand führen, dass im alten Testament תענך und מגדו gerne, und zwar nicht bloss wegen ihrer räumlichen Nähe, sondern vor allem wegen ihrer allbekannten historischen Bedeutung, in Verbindung mit einander genannt werden (vgl. die S. 192 angeführten Stellen).

Die Textgestalt, die sich so für die beiden Verszeilen herausgestaltet hatte:

באו מלכים [ו]ערכו   אז נלחמו מלכי כנען

בתענך על מי מגדו   בצע כסף לא לקחו

ging sodann nach Ägypten über, fand aber auch auf palästinensischem Boden handschriftliche Fortpflanzung und Verbreitung. Aber das schlösse nicht auch ohne weiteres in sich, dass daneben nicht auch noch Abschriften des Textes oder eine Handschriftenfamilie auf diesem Boden vorhanden war, worin zwar auch schon die eigentümliche Rekonstruktion von v. 19 bβ Aufnahme gefunden hatte, aber im ersten Halbverse noch die ursprüngliche oder doch eine der ursprünglichen näherstehende Lesart mit einem Verbalausdruck vor על מי מגדו erhalten geblieben war. Diese auf asiatischem (vielleicht später nur noch auf ausserpalästinensischem) Boden heimische besondere Texttradition würde dann die sein, auf die uns schliesslich Syr.-Peš. (gemäss unseren früheren Erwägungen) zurückweisen dürfte.

Indes, die auf palästinensischem Boden bleibende und hernach im MT kanonisch gewordene Texttradition zeigt darin eine Abweichung von der ägyptisch-alexandrinischen, dass sie in v. 19 aα statt [ו]ערכו vielmehr נלחמו liest und wir sahen, dass auch die syrische Version dort nicht sowohl ערכו als vielmehr נלחמו vorauszusetzen scheine. Wir müssten also, wenn unsere bisherigen Kombinationen nicht über den Haufen gestossen werden sollen, annehmen, dass jenes נלחמו an Stelle von [ו]ערכו in einen Teil der palästinensischen handschriftlichen Überlieferung von v. 19 aα eingedrungen sei, noch ehe die infolge der oben besprochenen Korruption herbeigeführte Lesart בתענך in v. 19 bα entstand, und dass zwar dieses auch in den nach Ägypten verpflanzten Text Aufnahme fand, nicht aber auch jenes. Es ergäbe sich nach alledem die allerdings recht komplicierte Vorstellung einer Trifurkation der handschriftlichen Texttradition. Einheitlich wäre die Gesamttradition in Bezug auf die Lesung von v. 19 aβ und v. 19 bβ. In Bezug auf die Lesart in v. 19 aα und v. 19 bα ergäbe sich aber folgendes Bild. In v. 19 aα stehen die einerseits in MT, anderseits in Syr.-Peš. auslaufenden Traditionslinien mit der Lesart נלחמו der in LXX vorausgesetzten Lesart [ו]ערכו gegenüber. Hingegen in v. 19 bα stimmen MT und LXX mit ihrer Lesart בתענך überein gegenüber der Lesart, welche wir als die voraussetzen zu müssen glaubten, auf welche Syr.-Peš. zurückgeht. Inwieweit die Kompliciertheit unserer Vorstellung geeignet ist, ihre Möglichkeit in Frage zu stellen, will ich dahin gestellt sein lassen. Es soll ja auch n u r ein V e r s u c h sein, den Thatsachen der Überlieferung gerecht zu werden und nach Möglichkeit die ursprüngliche Textgestalt wiederzugewinnen. Man wolle dies auch im Auge behalten, wenn ich zu den bisherigen Annahmen und Vermutungen noch eine weitere hinzufüge. Ich sehe mich aber dazu genötigt durch den Versuch, den Textverlust in Syr.-Peš. begreiflich zu machen.

Thatsächlich dürfte als ursprüngliche Lesart in v. 19bα nicht, wie ich oben S. 192f. vorläufig annehmen zu sollen glaubte, נלחמו, sondern ערכו festgestellt werden müssen. Nur so erklärt sich die Entstehung von בתענך an seiner Stelle. Ist das aber der Fall und fordert, wie ich allerdings meine, syrisches ܐܬܠܚܡܘ die Annahme, dass der Syrer in seinem Texte in v. 19aα נלחמו und nicht das dort wahrscheinlich ursprüngliche ערכו las, so sind wir zu dem Schluss gezwungen, dass in der handschriftlichen Überlieferungsgestalt von v. 19bα, auf der Syr.-Peš. basiert, zwar ursprünglich auch ערכו gelesen wurde, dieses ערכו aber inzwischen unter dem Einfluss des in v. 19aβ stehenden und des wohl von dort aus (und unter anderem, früher genügend charakterisiertem Einfluss) auch in v. 19aα eingedrungenen Verbalausdrucks einem נלחמו gewichen war[1]). Eine solche weitergehende Textveränderung in einer besonderen Handschriftenfamilie ist durchaus möglich und begreiflich. Als Analogie möchte ich dazu die Thatsache anführen, dass LXX Cod. B in v. 20a.b παρετάξαντο bietet, während Cod. A, Luc., Syr.-Hex. (ܐܣܕܪܘ, vgl. Field, auch andere Codd.), auch Vulg. die Lesart des MT voraussetzen (aber über den wirklichen Charakter der Differenz zwischen Cod. B einerseits und Cod. A etc. anderseits werden wir nach und nach genauere Kenntnis gewinnen).

Man mag sich nun zu meinem Versuch, einerseits den möglichst ursprünglichen Text unserer Strophe wiederzugewinnen, anderseits auch die Differenzen und sonstigen Eigentümlichkeiten bei unseren alten Textzeugen nach Möglichkeit zu begreifen und begreiflich zu machen, stellen, wie man will, ich hoffe das Zugeständnis zu erfahren, dass der eingeschlagene Weg, so viel Kreuz- und Quergänge er auch nötig machte, sich als gangbar erwiesen hat und auch zu einem wenigstens erträglichen Ergebnis geführt hat. M. E. lautete also unsere Strophe ursprünglich folgendermaassen:

		?
19a	באו מלכים [ו]ערכו	אז נלחמו מלכי כנען
19b	ערכו על מי מגדו	בתענך ערכו מלחמה

1) Es ist übrigens nicht uninteressant, an dieser Stelle die in der Polygl. Lond. abgedruckte arabische Version, die auf Grund der syrischen hergestellt ist (vgl. Nestle, Urtext und Übersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung, Leipzig 1897, S. 154), zu vergleichen. Hier lautet v. 19a.b:

أتت الملوك فجاهدت وقتلت حينئذ ملوك كنعان،

فجاهدوا في تعنخ على ماء مجدّوا ولم يأخذوا مواشي ولا فضة

Diese Übersetzung würde also den Textverlust im Syr.-Peš. nicht und an der Spitze von v. 19b ein syrisches ܘܐܬܠܚܡܘ = ונלחמו voraussetzen. Ob der Araber alles das wirklich in seiner Vorlage noch vorgefunden hat? Ob nicht vielmehr hier eine Auffüllung der Lücke auf Grund der sonstigen Überlieferung des Textes angenommen werden muss? Wenn wir nur darüber Gewissheit haben könnten!

Die nächste Strophe ist m. E. nicht mehr vollständig in ursprünglicher Gestalt erhalten. Die e r s t e in **v. 20** des MT überlieferte Verszeile kann im allgemeinen als ursprünglich betrachtet werden. Was daran etwa zu bessern ist, mag folgendes zeigen.

Zunächst ist (wie jetzt allseitig anerkannt wird, vgl. G r i m m e, B u d d e, N o w a c k u. a., auch S t e p h a n, S e g o n d) unzweifelhaft הכוכבים entgegen der überlieferten stichischen Abteilung der Worte (mit LXX Cod. B [vgl. nachher]) zu den beiden vorausgehenden Worten zu ziehen; die Cäsur liegt, wie schon das natürliche Gefühl für den rhythmischen Parallelismus der Halbverse verrät, unmittelbar dahinter. Sodann ist כוכבים ohne Artikel zu schreiben. LXX A schreibt auch nur *ἀστέρες*, allerdings B. Luc. *οἱ ἀστέρες*. Die Übersetzung des Targ.: כוכביא (vgl. vorher auch שמיא) und des Syrers: ܟܘܟܒܐ lässt nicht mit Sicherheit erkennen, was sie in ihrer Vorlage gelesen haben. Indes, der poetischen Diktion ist jedenfalls כוכבים angemessener (so auch M a r q u a r t, Fundamente isr. und jüd. Gesch., S. 8)[1]). Ich erwähnte ferner schon oben (S. 200), dass LXX B in beiden Halbversen *παρετάξαντο* lese, während die übrigen Zeugen dem MT entsprechen (im 1. Halbverse bieten sie allerdings *ἐπολεμήθησαν*, im 2. dagegen *ἐπολέμησαν* und ziehen *οἱ ἀστέρες* wie MT zu letzterem als Subjekt; fast ebenso Vulg.: de caelo dimicatum est contra eos: stellae manentes in ordine et cursu suo adversus Sisaram pugnaverunt). Man könnte gewiss versucht sein, anzunehmen, Cod. B habe wenigstens insoweit recht, als ursprünglich vielleicht auch in dieser Verszeile so, wie in v. 19 a, die beiden verbalen Ausdrücke (ערכו und נלחמו) abwechselten, die Identität der Verba in beiden Halbversen aber hier wie in v. 19 a auf einem leicht erklärlichen Kopistenfehler beruhe. Indes, es ist schwer, hier zu einer Entscheidung in der Frage zu gelangen, ob B gegenüber den anderen Zeugen im Rechte ist oder nicht. Immerhin ist für eine eventuelle Entscheidung zu seinen Gunsten anzuführen, dass in ihm *οἱ ἀστέρες* richtig zum ersten *παρετάξαντο* gezogen wird. Man könnte also meinen, in der von Cod. A, Luc., auch Vulg. vertretenen, der ursprünglichen Gestalt der Halbverse widerstrebenden Verbindung der Worte mache sich die im MT festgelegte traditionelle palästinensische Auffassung geltend, B repräsentiere also nicht bloss die ältere, richtigere Exegese überhaupt, sondern auch wohl die genuin alexandrinische[2]). Wir würden hier voraussichtlich einen sichereren Schritt vorwärts thun können, wenn wir wüssten, welchen Text

---

1) Vgl. Mayer L a m b e r t, L'article dans la poésie hébraique, in Revue des études juives, XXXVII (1898), S. 203 ff.

2) Für eine Bevorzugung der Lesart des Cod. B vor der der anderen Codd. in diesem Falle könnte auch der Umstand geltend gemacht werden, dass sein asyndetisches *παρετάξαντο* in v. 19 a α aller Wahrscheinlichkeit nach auch gegenüber dem *καὶ παρετ.* der anderen Zeugen das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich hat. Vgl. aber oben S. 187 Anm. 1.

A, *Σ* und *Θ* lasen und wie sie ihn auffassten; denn dann liesse sich vielleicht entsprechend weiterhin sich ergebender Erkenntnis die Übereinstimmung der Lesart in Cod. A etc. mit MT auf einen Einfluss *Θ*'s zurückführen. Bedauerlicherweise wissen wir davon aber nichts. Vorausgesetzt nun einmal, im ursprünglichen, wenigstens in dem auf ägyptischem Boden heimischen hebräischen Texte habe in v. 20a ein dem griechischen *παρετάξαντο* entsprechendes ערכו gestanden, dagegen im 2. Halbverse in rhythmischem Wechsel damit נלחמו (wie in v. 19a), so würde sich *παρετάξαντο* in beiden Halbversen ebensogut wie zweimaliges נלחמו in v. 19a des MT und dasselbe in v. 20 als Frucht eines Schreibfehlers erklären lassen. Doch, wie es sich mit alledem auch verhalten mag, da wir zu einem sicheren Ergebnis nicht zu gelangen vermögen, so halten wir besser vorläufig einfach an der masoretischen Lesart fest. Syr.-Peš. stimmt mit MT überein, zeigt aber eine immerhin bemerkenswerte Wiedergabe der Ausdrücke für „kämpfen (Krieg führen)". Im 1. Halbverse lesen wir: ܢܩܦܘ ܩܪܒܐ und im 2. einfaches ܩܪܒܐ. Auf eine vom MT abweichende hebräische Textgrundlage lässt das zunächst nicht schliessen. Man könnte zu der Annahme versucht sein, der Syrer habe in seiner Vorlage im 2. Halbverse ein (allerdings irriges) מלחמה (statt נלחמו) vorgefunden und mit Rücksicht auf dies im 1. Halbverse den im Gebrauch unzweifelhaft häufig vorkommenden Ausdruck ܢܩܦ ܩܪܒܐ und nicht wie in v. 19a*α* ܐܬܟܬܫܘ gewählt, denn damit war es ihm möglich, מלחמה wörtlich wiederzugeben[1]).

---

1) Interessant ist auch hier wieder die Wiedergabe des Textes bei dem schon erwähnten Araber, der, wie wir noch sehen werden, in dieser Verszeile sich ganz bestimmt von Syr.-Peš. abhängig zeigt. Bei ihm lesen wir nun aber im 1. Halbverse nicht eine Wiedergabe jenes ܢܩܦܘ ܩܪܒܐ. Sein Text lautet vielmehr: تمايلت النجوم. Das setzt als syrische Lesart voraus: ܢܩܦܘ ܟܘܟ̈ܒܐ; ܢܩܦ kann auch: supervenire, irruere, zumal mit ܥܠ bedeuten, und تمايل könnte von den Sternen aussagen, sie seien aus ihren Bahnen abgebogen, um gegen Sisara vorzugehen. Mindestens scheint der Araber ܩܪܒܐ an der Stelle nicht gelesen zu haben. Im 2. Halbverse lesen wir sodann ونزل الحرب . . . على سيسرا = et devertit (descendit) bellum . . . contra Sisaram. Diese Übersetzung zeigt deutlich, dass der Araber im 2. Halbverse das Nomen ܩܪܒܐ vorfand; um es aber in seiner Version verständlich zu machen, fügte er ونزل hinzu, das man als eine freie Wiederaufnahme des allgemeinen begrifflichen Inhalts seines تمايلت auffassen kann. Gesetzt nun, die im 1. Halbverse vom Araber vorausgesetzte Textgestalt sei die ursprüngliche, vom syrischen Übersetzer selbst ausgegangene, so liesse sich das ja auch vom Araber bezeugte ܩܪܒܐ im 2. Halbverse allenfalls mit dem ܢܩܦܘ im 1. Halbverse in Verbindung setzen, wenn wir es so übersetzten, als stünde ܒܩܪܒܐ oder ܠܩܪܒܐ da. Wie aber — das ist die Frage — könnte der Syrer zu einem ܢܩܦܘ gekommen

Eine andere eigentümliche Lesart des Syrers soll uns nachher noch beschäftigen. Zuvor noch ein anderes.

Im MT ist der Pluralis ממסלותם festgelegt. Damit stimmt überein die Lesart in LXX Cod. B: *ἐκ τρίβων αὐτῶν*; Cod. A, Luc. (u. a. Edd. u. Mscr. vgl. Field) dagegen bieten: *ἐκ τῆς τάξεως αὐτῶν*; aber in anderen Codd. und Syr.-Hex. (vgl. Field) liest man auch den Pluralis: *ἐκ τῶν τάξεων αὐτῶν*. Vulgata scheint mit ihrer (oben schon mitgeteilten) Lesart: manentes in ordine et cursu auch eher auf eine singularische als auf eine pluralische Auffassung des Textwortes zurückzuweisen. Welche Lesart indes als die ursprüngliche in der griechischen Version anzusehen ist, ob die singularische ledig-

---

sein? Die Antwort, die ich darauf geben zu dürfen glaube, ist interessant genug, um wirklich ausgesprochen zu werden. In der handschriftlichen Überlieferung des hebräischen Textes, auf der seine Übersetzung ruht, stand ursprünglich am Anfang unserer Verszeile ערכו. Im Laufe der Zeit war dies in עברו verwandelt worden. Wie leicht ר und ב, כ und ר zu gewissen Zeiten verwechselt werden konnten, vermag ein Blick in die Papyrischriftzüge (Kol. 9 bei Zimmern) aufs deutlichste zu zeigen. In der handschriftlichen Überlieferung scheint dann auch im 2. Halbverse מלחמה (statt ursprünglichen נלחמו, vielleicht unter Einwirkung des von uns als ursprünglich angenommenen ערכו מלחמה in v. 19bβ) eingedrungen zu sein. Allenfalls liesse sich ja auch eine Verteilung der Wendung ערכו מלחמה auf die beiden Halbverse von v. 20 denken, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, dass eine solche von dem Dichter des Liedes selbst ausgegangen ist. Nun ist es zwar sicher, dass der Araber in seiner syrischen Vorlage ܥܒܪܘ gelesen hat oder doch zu lesen glaubte, ebenso sicher auch, dass er im 2. Halbverse blosses ܩܪܒܐ las, dessen Verbindung mit dem vorausgehenden ܥܒܪܘ ihm offenbar zu schwierig vorkam, so dass er durch freie Beifügung jenes ونزل zu helfen suchte; aber ich halte es für nicht minder sicher, dass die Lesung des Arabers ܥܒܪܘ auf einem Irrtum beruht; der Syrer hat m. E. ܥܒܕܘ geschrieben. ערכו konnte ebenso leicht wie in עברו auch in עבדו verlesen werden. Und, da wir annehmen dürfen, dass der Syrer im 2. Halbverse das Nomen מלחמה las, so lag es, wollte er einen verständlichen Sinn in den Satz bringen, nahe, dass er an der Spitze des Satzes ܥܒܕܘ las und schrieb. So bedarf es natürlich auch der Annahme nicht, das einfache ܩܪܒܐ sei im Sinne eines ܒܩܪܒܐ oder ܠܩܪܒܐ zu verstehen. Das Ergebnis dieser kritischen Heranziehung der arabischen Version ist nach alledem also eine starke Begünstigung der durch LXX Cod. B nahe gelegten Annahme, dass in v. 20a wirklich ursprünglich ערכו stand, dagegen kann im 2. Halbverse נלחמו wohl festgehalten werden. Und für die weitere kritische Verwertung der syrischen Version ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass wir auch hier wieder erkannt haben, dass der Syrer eine handschriftliche Überlieferung des hebräischen Textes voraussetzt, die ihr eigenes Geschick gehabt hat und neben der schliesslich im MT festgelegten selbständig hergegangen ist. Natürlich nicht minder beachtenswert ist auch die Thatsache, dass in der LXX-Tradition Cod. B eine Steigerung seiner Autorität erfahren hat.

lich als eine fehlerhafte Variante betrachtet werden darf (ihre Entstehung liesse sich allein schon von der Bedeutung des Wortes τάξις aus begreifen), ist schwer zu entscheiden. Nach unserer bisherigen Erfahrung wäre es nicht unberechtigt, wenn wir uns auf die Seite des Cod. B stellen wollten. Wir würden sicherer gehen, wenn wir wüssten, wie Θ oder auch Σ übersetzt hat. Dann könnten wir vielleicht erkennen, ob die singularische Lesart auf einen Einfluss von dort her zurückgehe. Aber leider wissen wir weder von den genannten beiden Versionen etwas, noch von ʼA. Und zunächst können wir nur feststellen, dass sowohl in der Tradition der alexandrinischen Version als auch, wie MT bezeugt, auf palästinensischem Boden die pluralische Auffassung des Textworts feste Vertretung besass. Beide Auffassungen waren selbstverständlich so lange möglich, als die mater lectionis, die den Plural andeutet, im Konsonantentexte fehlte. Es fragt sich nun, ob uns die beiden, noch nicht befragten Zeugen, das Targum und Syr.-Peš., in die gleiche Richtung führen.

Im Targum lautet der Satz: מִן שְׁמַיָּא אִתְּגַח עִמְּהוֹן קְרָבָא מֵאֲתַר דְּנָפְקִין כּוֹכְבַיָּא מִכְּבְשֵׁי דְּבָרֵיהוֹן תַּמָּן אִתְּגַח קְרָבָא עִם סִיסְרָא[1]). Hier haben wir sichtlich eine doppelte Wiedergabe des hebräischen ממסלתם, und zwar scheint in derselben sich eine verschiedene numerische Auffassung des Wortes auszuprägen. Die Paraphrase: מאתר דנפקין כוכביא, die ich für den ursprünglicheren Text des Targum halte, weist nun mit ihrem singularischen e quo loco procedunt stellae sicher, wie man zugeben wird, eher auf ein מִמְּסִלָּתָם als auf ein מִמְּסִלּוֹתָם. Anders steht die Sache bei dem Wechselausdruck: מכבשי דבריהון (übrigens in jemenischer Überlieferung דְּבָרֵיהוֹן gesprochen vgl. Targ. ed. Praetorius) d. i.: „von den Bahnen (Wegen) ihrer Leitungen (= wo sie geleitet werden)“. Dieser umschreibt deutlich die uns im MT vorliegende pluralische Lesart; er dürfte erst in den Text eingedrungen sein, als jene Lesart anfing, die Vorherrschaft zu gewinnen und schliesslich kanonisch zu werden. Jedenfalls dürfen wir, wie ich meine, jener ersten Lesart im Targum entnehmen, dass in der palästinensisch-jüdischen Exegese älterer Zeit die singularische Lesung des Wortes vorhanden war. Und wenn wir nun wüssten, wie ʼA unsere Stelle übersetzte, so würden wir die Tragweite dieser Thatsache in höherem Maasse zu würdigen vermögen. Immerhin aber könnten wir berechtigt sein, hier auch die Thatsache geltend zu machen, dass, wie wir sahen, in einem Teil der LXX-Tradition die singularische Lesart Verbreitung gefunden hat, da sie auf einer Beeinflussung seitens eben jener, möglicherweise auch von Θ oder Σ vertretenen Exegese beruhen könnte.

1) Der Text des Targum setzt sichtlich die von MT, auch von LXX A Luc. vertretene Loslösung des Wortes כוכבים vom ersten Halbverse und seine grammatische Verbindung mit den folgenden Worten voraus.

In Syr.-Peš. lesen wir ܡܢ ܕܘܟܝܬܗܘܢ (= e locis suis). Ich halte diese Lesart für fehlerhaft, obschon sie mit dem targumischen "מאתר דג zusammengestellt werden kann. Mindestens ist m. E. "ܡܢ ܕܘܪܟܬ (= e gradibus s. passibus suis) herzustellen. Vielleicht aber liegt die Sache noch etwas anders. Ich halte die Möglichkeit nicht für ausgeschlossen, dass der Syrer selbst das singularische ܡܢ ܕܘܪܟܬܗܘܢ = מִמְּסִלָּתָם schrieb, dass aus diesem alsdann infolge Schreibfehlers ein in dem vorliegenden Zusammenhange allerdings unverständliches ܕܘܟܬܗܘܢ wurde. Die Umwandlung dieses Wortes in das in den Zusammenhang besser passende, wenn auch keine direkte Übersetzung des hebräischen Wortes mehr bietende ܕܘܟܝܬܗܘܢ (das nur Plural sein konnte) lag natürlich nicht allzufern, und wer weiss, ob die Textgestalt des Targum dabei nicht mitgewirkt hat. Sollte diese Vermutung (als etwas anderes sehe ich das Gesagte nicht an) begründet sein, so würde auch der Syrer ein Zeuge für die singularische Auffassung des Textwortes in der jüdischen Exegese auf asiatischem Boden sein. Die Zwiespältigkeit der letzteren, wie der handschriftlichen Textüberlieferung auf palästinensisch-syrischem Boden würde dann, wie bei v. 19 bα, auch hier wieder erwiesen sein, und es würde auch hier wieder wie bei jenem Halbverse die auf MT führende Traditionslinie mit der alexandrinischen Auffassung des Textes, wenn in ihr, wie wahrscheinlich ist, die pluralische Lesung des Wortes die ursprüngliche sein sollte, zusammentreffen.

Welche Lesart wir nun aber wählen sollen, als die wahrscheinlich vom Dichter selbst gewollte, ist nicht leicht zu sagen. Der begriffliche Inhalt von מסלה kann uns weder für die eine, noch für die andere bestimmen; von da aus sind beide Lesarten gleich möglich. Auch für den Rhythmus des Halbverses ist es gleichgültig, wie wir lesen. Es mag also bei der masoretischen Lesung des Wortes sein Bewenden haben.

Nun bietet der Syrer gegenüber allen anderen Zeugen noch eine Eigentümlichkeit in seinem Texte, die wenigstens der Erwähnung wert ist, und zwar um so mehr, als ich zu der Annahme geneigt bin, dass dieselbe den ursprünglichen Text wiederspiegeln möchte. Der Satz lautet bei ihm (mit Berücksichtigung der Ausführungen in Anm. 1 S. 202 und der hier oben stehenden) folgendermaassen:

ܟܒܪܘ [1] ܟܘܟܒܐ ܡܢ ܕܘܪܟܬܗܘܢ ܩܪܒܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܥܡ ܣܝܣܪܐ

(irrtümlich wird dazu dann allerdings noch aus v. 21 a das erste נחל קישון als ܒܢܚܠܐ ܕܩܝܫܘܢ hinzugezogen)[2]. Das setzt (mit den

1) Der Parallelismus der Halbverse wird hier gut gewahrt.

2) Die auffällige Hinzuziehung von "נחל ק zu dem vorausgehenden Satz (im folgenden findet dann, wie wir noch sehen werden, eine Umstellung der Worte statt) mag zum Teil dadurch herbeigeführt worden sein, dass in der

nötigen Korrekturen) einen in der That formell rhythmisch und inhaltlich vortrefflichen hebräischen Wortlaut voraus, nämlich:

עָרְכוּ כוֹכָבִים מִמְּסִלּוֹתָם   נִלְחֲמוּ מִן שָׁמַיִם עִם סִיסְרָא

Auch stünde der Annahme nichts im Wege, dass in der handschriftlichen Tradition, auf der MT (und auch LXX) ruht, מִן שָׁמַיִם durch ein Abschreiberversehen (vielleicht durch Konfundierung der Worte in übereinanderstehenden Kolumnenzeilen) an die Spitze der Verszeile geraten sei. Dieser Fehler müsste allerdings schon geschehen sein, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Texttradition abzweigte (analog wie v. 19 bα), während die fehlerhafte Verwandlung des ערכו in נלחמו erst nach dieser Abzweigung in einen Teil der palästinensischen handschriftlichen Überlieferung eingedrungen sein könnte (wozu v. 19 aα eine Analogie bieten würde). Syr.-Peš. würde, wenn es sich hier um mehr als eine Vermutung handeln sollte, alsdann eine Handschriftenfamilie voraussetzen, in der in dieser Verszeile an zwei Stellen der ursprüngliche Text überliefert wäre. Mich bestimmt indes noch ein besonderer Grund, die vom Syrer gebotene Textgestalt für die ursprünglichere zu halten. Ich glaube bei meinen rhythmischen Beobachtungen die Thatsache festgestellt zu haben, dass die althebräischen (vielleicht thue ich nicht Unrecht, wenn ich hinzusetze: klassischen) Dichter im Anfang des ersten Halbverses durch alle Verszeilen eines Liedes hindurch in der Breite des Aufstiegs zum ersten Hochton im grossen und ganzen das gleiche Maass einzuhalten pflegen, während sie sich in dem Aufstieg zum ersten Hochton des zweiten Halbverses hinsichtlich seines Umfangs viel freier bewegen, wenngleich sie auch da allem Anschein nach bei ruhigem Flusse der poetischen Argumentation und Diktion einigermaassen Gleichförmigkeit gerne bewahren (vgl. die Bemerkung zu v. 19 aβ oben S. 187, Anm. 1). Es scheint damit dem Rhythmus gleich von vornherein ein bestimmtes charakteristisches Gepräge aufgedrückt zu werden. Nun hat aber der Verfasser unseres Liedes, wie am Ende unserer Untersuchung der Leser selbst zu erkennen imstande sein wird, vor dem ersten Hochton des ersten Halbverses thatsächlich nur e i n e Silbe vorhergehen lassen (in v. 19 aα: בָּאוּ; 19 bα: עָרְכוּ). Finge also v. 20 aα mit מִן שָׁמַיִם an, so würden zwei volltönende Silben dem Hochtone vorangehen. Der Vers würde damit den kraftvoll lebendigen Eingang, der den übrigen Verszeilen eigen ist, einbüssen und statt dessen einen etwas schwerfälligen, um nicht zu sagen schleppenden,

Handschrift, die dem Syrer vorlag, jene beiden Worte am Ende der Kolumnenzeile standen und so zu ihrer falschen syntaktischen Beziehung verführten. Der Araber stimmt darin genau mit dem Syrer überein. Seine Übersetzung lautet folgendermaassen:

تمايلت النجوم من مواضعها

ونزل الحرب من السماء على سيسرا في وادي قيسون.

Anfang erhalten. Dagegen ist es rhythmisch gleichgültig, ob wir ערכו oder נלחמו am Anfang lesen, denn auch letzteres Wort gilt rhythmisch nur als zweisilbig.

Nach alledem bin ich also geneigt, als ursprüngliche Gestalt der Verszeile anzusehen:

נלחמו?
20 ערכו כוכבים ממסלותם   נלחמו מן שמים עם סיסרא

Zusatz: Marquart (a. a. O., S. 8) schlägt vor, statt עִם vielmehr עַם zu lesen. Grammatisch ist dagegen mit Rücksicht auf Jos. 10, 25 nichts zu sagen. Auch empfinge damit das Suffix. III. p. plur. in v. 21 eine gute Beziehung. Aber dem Leser liegt sicher am allernächsten עִם zu lesen. Das beweisen ja auch einmütig die alten Versionen. Es ist darum das beste, bei der masoretischen Lesung zu beharren.

Die zweite Verszeile der uns jetzt beschäftigenden Strophe, die wir in **v. 21** zu suchen haben, ist jedenfalls in ihrem zweiten Halbverse in sehr hohem Maasse verstümmelt. Der erste Halbvers dürfte dagegen unversehrt erhalten sein. Auch in den alten Versionen wird derselbe in der vom MT gebotenen Gestalt vorausgesetzt[1]). Auch in rhythmischer Beziehung bietet der überlieferte Wortlaut: נחל קישון גרפם einen tadellosen Halbvers.

Was nun aber die Worte: נחל קדומים נחל קישון anlangt, so könnte man dieselben (event. mit Auslassung des zweiten נחל) ohne Schwierigkeit nach dem rhythmischen Schema des Liedes lesen, aber dass das ein höchst lahmer, eher den Eindruck einer gelehrten Bemerkung, als den eines ursprünglichen Bestandteils unseres sonst in allen Halbversen originellen, kräftigen Liedes machender Halbvers ist, kann für mich nicht zweifelhaft sein. Wie das schwierige Wort קדומים auch zu deuten sein mag, jedenfalls erwartet man nach Analogie aller übrigen, gut erhaltenen Verszeilen auch hier einen Satz, der den vorausgehenden inhaltlich besser und wirkungsvoller fortsetzt oder ergänzt. Man erwartet eine verbale Parallele zu dem in גרפם ausgedrückten Gedanken. M. E. ist der ursprüngliche Halbvers sehr früh schon zertrümmert worden und, was wir jetzt lesen, ist nichts als ein allerdings m. E. übel geratener Versuch, aus den trümmerhaften Überresten etwas im Zusammenhang

1) **Natürlich verraten Abweichungen in der Wiedergabe des Verbums** keinen anderen hebräischen Text. So liest man in LXX B: *ἐξέσυρεν αὐτούς*, was auch als Lesart Θ's überliefert ist (vgl. Field), während Cod. A. Luc. u. a.: *ἐξέβαλεν αὐτούς* bieten. Das Targum übersetzt: נחלא דקישון תברינון (= fregit eos); der Syrer gebraucht dasselbe Verbum ܓܪܦ, im übrigen hat nach der Abtrennung des ersten נחל קישון bei ihm der Satz folgende Gestalt:

ܓܪܦ ܐܢܘܢ ܢܚܠܐ ܕܩܝܫܘܢ ܘܢܚܠܐ ܕܩܕܡܝܢ

Beim Araber lautet dann der Text so:

فجرّهم وادى قيسون ومرّ بهم وادى قدمين

mit dem Vorausgehenden einigermaassen Verständliches wiederherzustellen. Obendrein bin ich überzeugt, dass das zweite נחל קישון gar nicht einmal zu den Überbleibseln des ursprünglichen Textes gehörte, sondern lediglich ein glossatorischer Zusatz zu נחל קד״ ist. Man erwartet auch hier ebensowenig, wie in den vorausgehenden Verszeilen, im 2. Halbverse eine einfache Wiederholung des Subjekts des 1. Halbverses; die poetische Diktion verlangt einen, wenn auch noch so geringen, rhythmischen Wechsel in der Form des Ausdrucks. Ich glaube daher nicht unrecht zu thun, wenn ich für unsere weitere Untersuchung dies נחל קישון ausser Betracht lasse und meine kritischen Erwägungen auf die Konsonantengruppe — etwas anderes sind die Worte jetzt für mich nicht mehr — נחלקדומים beschränke.

Eine misslungene Korrektur aus alter Zeit.

Von

O. Böhtlingk.

Die zweite Hälfte des zweiten Verses der Kaivalyopaniṣad lautet:

न कर्मणा न प्रजया धनेन
त्यागेनैके अमृतत्वमानशुः ॥

So hat auch Śaṃkarācārya gelesen, der **एके** durch **महात्मानः** erklärt; vgl. Bibl. ind. S. **४६७** oben. Deussen übersetzt in Übereinstimmung mit Śaṃkarācārya in „Sechzig Upanishads des Veda“ S. 739:

Nicht durch Werk, Kinder, Reichtum, — durch Entsagung
Unsterblichkeit von einzelnen erlangt ward.

In einer Note bemerkt Deussen, dass Mahānār. Up. 10, 21 gleich laute, und in der That finden wir auf S. 249 diese Bemerkung bestätigt. Der Text dieser Upaniṣad ist mir nicht zur Hand, aber an der Übereinstimmung der beiden Zeilen zu zweifeln, liegt nicht die geringste Veranlassung vor.

Sehen wir uns die Worte unbefangen an, so ergiebt sich, dass auch **धनेन** „durch Reichtum“ Unsterblichkeit von Einigen erlangt worden ist. Oder, was auch möglich ist, da **न** nicht nur zu **धनेन**, sondern auch zu **त्यागेन** ergänzt werden darf, dass auch Entsagung nicht zur Unsterblichkeit geführt hat. Dass weder dieses, noch jenes gemeint sein kann, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

Den beabsichtigten Sinn erhalten wir, wenn wir **त्यागेनैकेनामृतत्व-मानशुः** lesen. Erst durch **एकेन** tritt **त्यागेन** nicht nur zu **कर्मणा** und **प्रजया**, sondern auch zu **धनेन** in den verlangten Gegensatz: „durch Entsagung allein“. Bei der überlieferten Lesart fällt uns auch auf, dass nur Einige durch Entsagung die Unsterblichkeit erlangt haben sollen.

Die Entstehung der falschen Lesart lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen. Der Korrektor verlangte zum Verbum finitum ein ausgesprochenes Subjekt, und dieses ergab sich ihm, wenn er **एके ना°** trennte. Ein solches Subjekt ist aber nicht erforderlich, da zu einer dritten Person Sg. oder Pl. häufig genug das unbestimmte Subjekt „man“ hinzuzudenken ist; vgl. Delbrück, Altind. Synt. S. 221 fg. Die falsche Trennung verlangte notwendig die Tilgung der den Sinn verkehrenden Negation. An dem hierdurch entstehenden Hiatus nahm man keinen Anstoss.

Bhagavadgītā 2, 11.

Von

O. Böhtlingk.

In diesem oben S. 123—125 von Speyer besprochenen Śloka vermutet der verehrte Verfasser den wirklich vorhandenen Gegensatz nicht an der richtigen Stelle. **प्रज्ञावादांश्च भाषसे** steht im Gegensatz zum vorangehenden **अशोच्यानन्वशोचस्त्वम्**. Meine Übersetzung in Ind. Spr. 722 lautet: „Nicht Beklagenswerthe beklagtest du und doch sprichst du Worte der Vernunft“. Der Sinn ist: „Obgleich du sonst vernünftig redest, so hast du doch etwas Unvernünftiges dir zu Schulden kommen lassen“. Diesen Gegensatz hat schon Schlegel erkannt, da er **च** durch *at* übersetzt.

प्रजाः Varāh. Bṛh. S. 5, 98 bezeichnet wie im unmittelbar vorangehenden Verse die *Unterthanen*, das *Volk* im Gegensatz zum *Fürsten*, und **प्रज्ञावादाः** ist nicht auffälliger als **शास्त्रवादाः**, **श्रुतिस्मृतिवादाः**, **इतिहासवादाः** und **सांख्यवेदान्तवाद°**, die das PW. unter **वाद** verzeichnet.

Le texte turc-oriental de la stèle de la mosquée de Péking.

Par

M. Cl. Huart.

Gabriel Devéria, dans son étude sur les Musulmans et les Manichéens chinois[1]), a publié la traduction de l'inscription chinoise qui figure sur l'une des deux stèles de marbre placées dans la cour intérieure de la mosquée de Péking, en même temps qu'une reproduction phototypique d'un estampage de ces deux monuments, donnant non seulement le texte chinois accompagné de sa traduction mandchoue, mais encore la traduction en turc-oriental et en mongol. La petite échelle à laquelle ont été faites ces reproductions ne permettant pas de lire aisément le texte turc-oriental, G. Devéria, qui m'honorait de son amitié, me remit, pour l'étudier, l'estampage contenant le mongol et le turc-oriental; c'est sur ce document que repose le déchiffrement ci-dessous.

À première vue, le caractère même dans lequel est tracée l'inscription turque est saisissant, car il appartient à ce beau *nasta'lîq* mis à la mode par les Timourides et dont on possède, dans des manuscrits, de merveilleux exemplaires. Une étude attentive montre, par l'incertitude de quelques ligatures, ou même par l'incorrection du tracé, que les caractères ont d'abord été écrits au moyen d'un *qalem*, soit sur du papier, soit sur la pierre elle-même, par d'habiles calligraphes probablement persans, et sculptés par des ouvriers chinois. C'est le seul moyen de rendre compte de ces imperfections: le lapicide n'avait pas la routine du roseau à écrire, et il a tracé incorrectement ou négligemment certaines liaisons.

Quant à la langue il n'y a pas à hésiter sur sa classification: c'est le turc tel qu'il est encore parlé aujourd'hui à Kachghar, dans le Turkestan redevenu chinois, et qui nous est connu par les

1) *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1897, pag. 445 et suiv. C'est à cet article qu'il faut se reporter pour l'historique de la construction de la mosquée de Péking.

travaux de Shaw[1]) et de M. Grenard[2]); on sait qu'il ne diffère d'ailleurs que très peu du turc de Bokhara et de Samarqand. Le texte est une traduction du chinois (peut-être par l'intermédiaire du mandchou ou du mongol), avec de légères différences qui n'ont rien d'essentiel et qui proviennent de la difficulté de rendre, dans un dialecte littérairement peu développé, les expressions générales qui figurent dans le document chinois. Il est certain que l'expression de *civilisation*, quand on ne peut pas employer, sous peine de n'être pas compris, le mot arabe مَدَنِيَّت passé en persan et en osmanli, est assez élégamment rendue par la jonction de deux verbes qui signifient: „se rencontrer en se caressant"; mais ce n'est qu'une périphrase.

Un point qui avait attiré particulièrement l'attention du savant sinologue, c'est la mention des *Mo-ni* qui est faite dans ce document, c'est à dire des Manichéens venus avec les Ouïgours en 807 de J.-C. apporter leur tribut à la dynastie des T'ang. Les Chinois ayant perdu toute trace de la signification du mot *Mo-ni* l'ont rapproché abusivement du persan-turc *molla* et ont cru qu'il s'agissait de musulmans. Cela a été clairement établi par Devéria. Notre texte traduit naturellement *Mo-ni* par *molla*, et il n'y a pas à tenir compte de cette interprétation, qui était forcée, étant donné la confusion faite par les auteurs du texte chinois primitif.

Quant à la question du développement du manichéisme dans l'Asie centrale et en Chine, je rappellerai un passage du *Livre de la Création et de l'Histoire*, dont l'auteur écrivait au Xe siècle de notre ère et dit ceci: „Le peuple chinois est dualiste, ainsi que la plupart des peuples voisins, tels que les Turcs[3])". Cet auteur avait été en relations avec des voyageurs qui lui avaient certainement fourni des renseignements sur les religions des différents peuples (sans parler de celles qu'il avait pu étudier lui-même), de sorte que, si brève qu'elle soit, l'indication qu'il nous fournit est de la plus grande valeur. Elle prouve tout au moins que dans la première moitié du Xe siècle (le *Livre de la Création* a été écrit en 355 hég. = 966 de J.-C.) il existait encore des manichéens, soit dans l'Asie centrale, soit même en Chine.

---

1) *A vocabulary of the Language of Eastern Turkistán*, dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1878, extra-number to part I.

2) Dutreuil de Rhins, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, Paris, 1898; 3ème partie, par F. Grenard, p. 62, et suivantes. *Spécimens de la littérature moderne du Turkestan Chinois*, dans le *Journal Asiatique*, mars-avril 1899.

3) Le Livre de la Création et de l'Histoire, publié et traduit par M. Cl. Huart, T. Ier, p. 133.

Texte turc-oriental de la stèle de la mosquée de Péking.

1ère colonne à droite.

يارليق بيله قونارغان مسلمانلارنينك نماز اوتايدرغان باش قويا
درغان مسجيد

جيلاليق تاش نينك بلگوسى تعريف قيليب توشدى

2ème colonne.

1 آسمان زمين بارى نينك ايگاسى بولوب اوزولكان يافايراق داقى
يرنينك الى نى

بارينى بيزنينك علاجى يوق باشلاب رسمى نى اركش توروب يوروشكه
يتكوزكان

دين كين آشيب بولون كان يافا يرنينك اوز رسمى نى جلى قورقماى
ميليجه بولادرغانى

يوق بولادر بو راست مو باليغى ايلكاريكى زماندا تورت ترفداكى
ال نينك اوز رسمى

5 ايكين سوز قتارليق ايشقه كيريشيب يوركن آل تحقيق آراسيدا
كونكلى نى تانى شيب

ميلى كه قاملاشتوروب شولار نينك تورا(1 آلماسه شولار نينك رسمى نى
بوزادرغان

نيمه يوق شولا نينك كونكلى قايداق مونديين بولك بولادر آسلى
آسمان زمين بر ديك

ايماس ايكاننى هرنه باروسينى آسلى بر ديك قيليش قه يتكورسه
اركشيب

يولوقادرغانلارنى تولا يافاسى يوق بر كه يتكوزسه بولادر ايلكار
يكى كتاب لارنى

1) Texte: تنوزا.

10 آختارسه خوی خه دیکان ال نینک سوی دیکان یورت نینک
کای خوانك دیکان نینك

جاغیدا ینککی اوترا داق ایخلیم غه کیریب کلدی تانك ال نینك
یوان خه دیکان آرتی[1]

واقتیده یتیب کلکاندین کین ملا تارتیق آلبان توتوب کلکانده
ایفی جه تیلب معموم

قیلیب تای یوان دیکان یردا مسجید قوفاریب رنكلیك بولوت
دیك جیلالیق[2] روشن

آشکاره خط آسیب‌تور بو شو یاسونلایدورغان نماز اوتیدرغان
مسجیدنی

15 قوفاریب باشلاغان ایکن شونداق دیکان بیلان انینك کلکانی بر
بولسه اولارغه جریك

تیلامك ایچون ایدی بر بولسه آرادا سودا قیلیش ماق ایچون
ایدی کلیب بولغای یر یورتی

بیلان تعابه بولوب ارکشیب کلیب بیز که رعیه بولوب باشلا تیشی
رسمیدین

بولك اوز کاجه من
آسمان زمین‌نی

20 بابا لاریم نینك سومه سی اروا لاری میدهد قیلیب عجایب سواب
نی اکرام برلان کویوب

ائیب زونکغار آیماق نی توقتاتیب ینه مسلمان آیماق نینك بار
شهربینی[3] توقتاتیم شو بیك

خواجه سی خوشکه بیك لار ده راست وانك کونك دیکان منکسوب
بریب خام بلیق دا

---

1) Le texte a quelque chose comme آوب قی.

2) Texte: جیباٰلیق. 3) Texte; شاجرینی.

اوی شانکلاب اولتورغوزدوم ینه اوز نیننك یورتیغه یاندور مه
یدرغان بارچه مسلمان لارنی

باریننی اوزاق تینچ لیق دروازه نیننك قبله ترفیدا راست لاب
اولتورغوزوب بیك

25 قوبوب آلبان توقتتیب چن ننك بیروروب[1] بر یردا اولتورغوزغان
سبب دین

خام بلیق نیننك خلقی اندین کین باری بو یرنی مسلمان لار
نیننك مهله سی دیب اتادی

اصلی جان تولا بولسه خیالی اویان بویان بی سرمجان بولادر
کونکلی قوشولوشماس

بولك بولسه ناری بری بولادر مونکا او خشاش نی بر قیلیب بولك
نی قام لاشتوروب

ایشی تیش که کوروشکه زابون کورکوسیز قیلای دیسه اصلی
اینی دینیدین یراق قیلیب

30 نور بیلان تونمك ته ایماس اوماتورغای زونکغار ایماق نیننك
دوربون اویرات ایچکری

ارکشیب کلکان سبب دین بارچه نی تینچ قیلادورغان سومه
سی غولجه سومه لارنی

ارقا ارقاسیدین باشلاب اتتوزدوم کوجوروب سیلایدرغان کونکل
نی کورکت تی

مسلمان دیکان راست ینه بیز که تابع بولغان کشی میز ایماس مو
نیمه که اصلی اولار نیننك آرضوسینی

قاندورماغولوق انیننك ایچون ایش نی قیلدوراداورغان منکسوب
دارلارغه

1) Texte: دیدوروب.

35 تانغشوروب ایجکری غذینه دین زیاده جیقان کموش نی جیقاریب
مسلمانلار

نینك اولتورغان مهله سی نینك جینك اوترا سیدا بو مسجید
نی ات توروب

کمره دروازه اُلغ مسجید یانی داقی اوی جوره سیداکی تامنی
جاق کمجسی(1 بیلان

اتتوردوم تنکری تنکوك سن نینك قراراق قوی بیلی تورتتونجی
آی دا باشلاب

آتتوروب بر بیل بولوب ادا قیلدی مونکا بارجه مسلمان لار جاق
جاقیجه موندا ییغلیب

40 کلیب بیل بیلدا نوبت برله بارانتاغالی کلهدورغان بارجه بیك
لار باری سویونوب

خوشهال لیق بیلان کوروب نماز اوتب باش قویوب مونداق مسجید
نی مغریب

ترهغیدا اورننی ما کورکن ایماس دیب عجایب های های دیب
تعریب قیلادر

اولارغه کورونوش برکن ده سیلار یاقین کلیب کورونوش قیلیب اوزنوك
بولوب توروب ینه اوزونك لار نینك یورت تونك لار نینك رسمیجه
یخشی لیق نی

45 تمام قیلغان ایش مونکا اوخشاش بارمو دیب سوراسا باری سوکدب
نهایتی

خوشهال بولوب راست لا مونداق یوق دیدی ینه او لارغه آنکلا
تیب قیلنان کف سیلار

مسلمان لار نینك کتابینك لار دا ایلکری اصلی روزنامه بار دیب
بیلدن سیلار(2 جلی بولسه

---

1) Ecrit کمجپی.   2) Texte: سپلار.

اُلغ یورت نینك دیل کون نی ارکشیب تور باش دا تنککه برنی
بیلکن سیلار جلی بولسه یوسوندا

یارماق جیقاریب یورکوزوب جارلادی ینه آلبان نینك برینی تاریب
خیراج توتوب

50 بارالقاغالی کلکان که توی برەدرغان اُلغ یوسون بولسه باری
منینك اورکتنیشیم نی

ارکشیب یورومایدرغانی یوق موندان بولوب الغ یورت کشی
نینك کشی سنی

یاسایدرغان رسمی نی آشکاره قیلیب سیلار نینك خوی یونك لارنی
ارکشیب

سیلار همانك لارنی اینتفاقلیق قیلدیم جلی هر رنك اویون نینك
ایجیده سیم تانادا

اوینایدرغان اویون نی کیرگوزدوم بارجه مهمانلارکه توی بره
درغان سورونغه

55 باشغه داستار جرماغان ([1]لارنی کیرگوزکان‌نی حساب ([2]قیلسه
سیلار نینك نیمانك لارنی

لازیم قیلیب سیلار نینك خیالینك لارغه قام لاشتورغان ایماس مو
مونی کیم بولمادی

دیدور دیب انینك ایجون بلکولب پوتوب تعریف کف نوتوت تی

قایسی یرنی خدا نینك مهله سی دیدی قایسی یرنی خدا نینك
اورداسی دیدی کوزکو دیك

ترجیلیك مسلمان لار نینك مسجیدینی راست ایجیکری اورده
غه یقین اتتوردی انداقی شهرینی

60 مدینه دی . . . . انداقی اولوقلا . . . . . غانی . . . . مکه دیدور
شونداق فغمبر دیکان کشی اول باشدا

---

1) Texte: جمرماغان. 2) Texte: جساب.

تلوده . . . . . نورت . . . . . لا . . . . ربنى . . . . دلانك . . . . روى

. . . انلاغان او تتوز تمام سفاره قورغان نى

اخو . . . . . را . . . . . شمال ترغيكه . . . . ترغيكه ياغو . . . .

. . . . نى . بونسه بر

. . . . سدعمق . . . تناش دچد برمو نى

قيلدوز درغان منكسو[ب دا]رلار

. . . . كه ي . . . . ﯿ . . . . تومن يورت . . . .

. . . . كوسور

3ème colonne.

تنكرى تتكوك سن نينك يكرمه توقوزينجى ييلى ياشيل مايمون

ديلى ياز نينك اوترا آى نينك آبدان

كونيدا خان نينك قاملاشتوروب پوتيكانى

Traduction.

(1ère colonne.) On fait connaître la marque de la pierre du temple[1]) de la mosquée où les Musulmans établis par édit récitent la prière et se prosternent.

(2ème colonne.) [1] Étant le Maître de la totalité du Ciel et de la Terre, nous avons guidé sans conteste[2]) tous les peuples du territoire lointain et séparé; nous leur avons octroyé[3]) des règles. Ceux qui, après s'être mis en marche, ont franchi [les limites de nos possessions], n'auront point à se trouver dans une inclination audacieuse et publique pour la propre coutume des lieux éloignés. Cela est-il vrai en principal[4])?

Dans les temps anciens, les peuples des quatre côtés ayant leurs propres coutumes, [5] il était admis, parmi les contrôleurs, de se mêler d'arranger les paroles[5]), de reconnaître [le désir de] leur

---

1) جيلانق semble signifier „édifice à portail", de جيلاو.

2) Littéralement: sans remède.

3) Cf. ايركاشماك „liebkosen, spassen" dans Radloff, *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte*, p. 780.

4) Arabe بالغ „le montant d'une somme".

5) قتارلق de قاتمق.

cœur, de s'accommoder à leur inclination; et si la loi de ceux-ci ne l'admettait pas, qu'il n'y eût rien qui modifiât leurs coutumes. Comment leur cœur ne le reconnaîtrait-il pas[1]? Si l'on fait parvenir à l'uniformité générale[2]) la totalité de ce qui, dans le Ciel et sur la Terre, n'était pas primitivement uniforme, on amènera à un lieu qui a peu de bords[3]) ceux qui sont civilisés[4]).

Si l'on scrute les anciens livres, [10] c'est sous la dynastie appelée Soéï, dans le temps nommé K'ai-hoang (581—600 de J.-C.), que le peuple connu sous le nom de Houeï-he entra nouvellement dans l'Empire du Milieu. Après être venus du temps appelé Yuan-ho (806—820) de la famille des T'ang, ils expédièrent des mollahs[5]), ils prirent des tributs et vinrent [les apporter]; ils sollicitèrent beaucoup et s'adressèrent à tout le monde[6]); ils élevèrent une mosquée dans l'endroit appelé Taï-yuan, et y suspendirent un écriteau [qui disait]: „Lumière éclatante du temple qui est comme des nuages colorés.“ C'est ainsi qu'on a commencé à élever la mosquée qu'ils ont construite[7]) et où l'on fait la prière.

[15] Ce qui était arrivé ainsi, ou bien c'était parce qu'on leur avait demandé des troupes, ou bien parce qu'on était entré en relations commerciales[8]). Je ne puis donc pas admettre moi-même qu'ils m'aient suivi[9]) avec leur territoire, qu'étant venus volontaire ment[10]) ils soient devenus mes sujets et m'aient pris pour chef.

[20] Les Mânes[11]) de la pagode[12]) de mes ancêtres ayant aidé[13]) le Ciel et la Terre, avec la gratification de merveilleuses

---

1) Littér. „serait-il séparé de cela?“.

2) Littér. „à l'action que son origine soit comme un.“

3) Littér. „qui n'a pas beaucoup de bords“; texte chinois: „Notre orbite“.

4) Littér. „ceux qu'on aura fait se rencontrer en se caressant“.

5) ملا pour le chinois *Mo-ni* „manichéens“.

6) Littér. „ils le firent en général“. ایغى جه correspond à l'osmanli هپ ایوجه.

7) De بیاسامق; cf. بیاسون „os“; c'est à dire structure du corps, dans Suléïman-Efendi, s. h. v.

8) Le mot ar. سودا a pris ce sens en persan.

9) تعابه par métathèse pour l'arabe تبعة.

10) Littér. „étant venus cajolés, traités courtoisement“.

11) *Arvalary*, de l'arabe ارواح „les âmes des défunts“. Cf. kalmouk *avriakh*, (A. de Levchine, *Description des Khirghiz-Kazaks*, p. 334), mot dans lequel on constate une métathèse du même genre que celle qui a donné اروات „femme“ de l'ar. عورة.

12) سومه, mongol *soume* „monastère“, dans Grenard, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, t. III, p. 387; arabe صومعة?

13) میدده transcription de l'ar. مدد.

faveurs[1]) que nous avons reçues avec ardeur[2]), j'ai donné le repos à la tribu des Dzoungares, j'ai donné le repos à toutes les villes[3]) de la tribu musulmane; j'ai donné à ces begs [qu'on appelle] Khwâdjasi et Khochkè[4]) les dignités[5]) nommées exactement *wang* [et] *kong*[6]); je leur ai fait présent[7]) de maisons à Péking[8]) et les y ai installés. J'ai organisé et établi, du côté de la direction de la Mecque[9]) par rapport à la porte du Long-Repos[10]), la totalité des musulmans qu'on n'a pas laissés retourner dans leur propre pays; je leur ai nommé un chef, [25] j'ai fixé un tribut[11]), je leur ai donné un bazar[12]); et comme on les avait établis dans un endroit, pour ce motif le peuple de Péking a appelé plus tard cet endroit „quartier des musulmans".

Si les vies primitives deviennent nombreuses, l'imagination, de côté et d'autre, serait sans tête et sans âme[13]); leurs cœurs ne seraient pas unis mutuellement: s'ils sont séparés, ils se trouveraient en désordre[14]). J'ai réuni ce qui était semblable, j'ai raccommodé ce qui était dissemblable; jugez faible que son compagnon paraisse en dehors[15])!

1) Ar. ثواب.

2) Comparez كويمك „brûler"

3) J'ai corrigé, d'après le chinois, شاجرينى du texte en شبرينى.

4) Khodjis et Aschek dans la traduction de Devéria.

5) Ar. منصب. Le chinois a „titres de noblesse".

6) „Princes et ducs" (communication de M. Éd. Chavannes).

7) شانك „a present" Shaw, *Voc.* p. 133, donné comme chinois; à rapprocher de 賞 *chang* „récompenser, récompense"?

8) *Khân-bâlyq*, la ville de l'Empereur, Cambalu. Le م de خام pour خان a été attiré par le *b* de *bâlyq*.

9) L'Ouest, pour la Chine.

10) *Tch'ang-ngan* „tranquillité prolongée". (M. Éd. Chavannes.)

11) Le chinois a littéralement: „Pour faire en sorte qu'ils revêtissent des charges officielles et prissent en main des services". Devéria a traduit: „Les uns sont fonctionnaires, les autres serviteurs". Cette phrase parait signifier qu'on a assigné aux mahométans un quartier dans lequel ils pouvaient être les maitres chez eux; ils y ont leurs officiers et ils y dirigent les services publics tels que la police. (M. Éd. Chavannes.)

12) چن لنك transcription du chinois *tch'an lu* [*tch'ou*] „lieu pour avoir des boutiques et pour se rassembler".

13) Persan بى سر وجان?

14) Littér. „au-delà, en deçà". Cf. osmanli برى, dans اوته برى.

15) C'est à dire, probablement: „ne vous permettez pas de trouver que ces gens soient extraordinaires", d'après le chinois: „Qu'on s'abstienne d'étonnements déplacés".

[30] Comme les quatre[1]) Ouïrates de la tribu des Dzoungares, à qui on a fait espérer qu'ils ne seraient pas éloignés de leur rit et religion primitifs ni égalisés par la force, sont venus étant attirés à l'intérieur, j'ai commencé à faire bâtir successivement la mosquée Bonheur-de-tous[2]) et les mosquées de Kouldja; cela a rendu beau le cœur de ceux qui, ayant émigré, ont été traités avec bienveillance. Ceux qu'on appelle Musulmans, qui sont justement nos sujets, ne sont-ils pas nos hommes? Pourquoi[3]) ne pas satisfaire leur désir primitif?

[35] C'est pourquoi j'ai chargé les fonctionnaires de terminer leur affaire, j'ai fait sortir du trésor[4]) intérieur de l'argent en abondance, j'ai fondé cette mosquée au milieu du terrain[5]) du quartier qu'ils habitent, j'ai fondé, dans le cours du temps[6]), son portail[7]), sa porte, la grande mosquée, la maison qui est à côté, le mur qui est selon les règles.

Je commençai la construction le 4ème mois de l'année du Mouton noirâtre[8]) des années de Tangri-Tetguk[9]); elle a été terminée au bout d'un an. Là tous les musulmans se rassemblent [40] périodiquement; tous les begs qui viennent habituellement, chaque année, à tour de rôle, se réjouissent et voient cette construction avec satisfaction[10]); ils y font la prière et s'y prosternent; ils poussent des exclamations d'étonnement qu'ils expliquent en disant: „Nous[11]) n'avons point une telle mosquée en Occident".

Leur ayant donné audience[12]). lorsque je leur demandai: „Vous[13]),

---

1) D'après le chinois; le texte a دوربون qui est le mongol *dourboun* = *dourben* quatre".

2) *P'ou-ning* „tranquillité universelle" (M. Éd. Chavannes).

3) Cf. Vámbéry, *Čagat. Sprachstudien*, p. 342.

4) Ar. خزينه.

5) Proprement „du coin", Pavet de Courteille, Vámbéry.

6) Faute du lapicide pour كاچمهسى? 7) Persan كمر.

8) Traduction de *Koei-Wei.*

9) Traduction de *K'ien-long* „éminence du ciel". Comparez تيتيك „fort, robuste" Vámbéry, p. 268; Suléïman-Efendi, p. 131; Pavet de Courteille, p. 253. Peut-être „protection du ciel"; cf. le mongol ᠲᠡᠳᠬᠦᠬᠦ *tetkuku* „défendre, protéger, garder, soutenir" (Kowalewski).

10) Persan خوشحال.

11) Persan ما employé par inadvertance pour بيز.

12) Sens que le mot turc كورونش a en persan moderne. Pavet de Courteille: „action de saluer, de se soumettre, de reconnaître pour chef"; mais Suléïman-Efendi est plus explicite (p. 271): „Entrevue, réception, ... passer en revue une armée, observer les règles de l'étiquette, réception de hauts personnages par un souverain."

13) سيلار pour سيزلار.

approchez-vous, venez à la réception, rentrant en vous-mêmes[1]), y a-t-il quelque chose ressemblant à ceci et qui complète la beauté selon la coutume de vos propres pays[2])?" [45] Tous, se sentant tranquilles et en repos[3]), et étant extrêmement satisfaits, répondirent: „En vérité, il n'y en a point de pareille".

En outre, on leur a fait comprendre ce discours: „Vous, dans vos livres musulmans, vous saviez qu'il y a le *Roûz-Nâmè* (calendrier musulman); il vous a été octroyé le calendrier[4]) de la Cour[5]). Vous saviez qu'il y avait des *tengas*[6]); on a institué des *yarmaqs*[7]); on les a fait circuler, on en a publié l'emploi.

De plus, depuis qu'on a cultivé le lieu de l'impôt, et qu'on a perçu le tribut de la terre, [50] qu'il y a la grande coutume de donner des banquets à ceux qui viennent, que j'ai octroyé la totalité de mes faveurs, il n'y a rien que nous n'ayons fait marcher. Étant ainsi, notre gouvernement[8]) a rendu évidente la manière dont les hommes dirigent les hommes; j'ai flatté vos caractères[9]), je me suis conformé[10]) à vos . . . .

J'ai introduit le jeu où l'on fait jouer sur le fil de fer[11]), au milieu des diverses espèces de jeux publics. [55] Si l'on tient compte de ce que l'on a fait entrer ceux qui entourent leur tête d'un turban[12]) dans l'assemblée où l'on donne un banquet à tous

1) C'est-à-dire „en conscience", cf. Shaw, p. 22.

2) Cf. *töng*, fond (d'un vase), le tronc (der Stamm), dans Vámbéry; *yoûrt töng*, pays d'origine?

3) Le texte a سوكدب; cf. dans Shaw سوكماك „to undo a seam" comme en osmanli. Je rapproche ce mot de سوكداميشى „repos, tranquillité" (Suléïman-Efendi), „action d'aspirer au repos" (P. de Courteille). Le chinois a: „Se prosternant humblement".

4) *Yil-gun*, proprement „année-jour".

5) *Oulough-Yourt* „la grande contrée".

6) Monnaie turque de 50 pouls; voir la note de Devéria, *Journ. Asiat.* 1897, II, p. 452).

7) Monnaie de peu de valeur du temps de l'occupation chinoise (Shaw); يارماغ argent, monnaie d'argent (Vámbéry).

8) Voir note 5 ci-dessus.

9) Affixe ينكلار „de vous".

10) Arabe اتّفاق.

11) سيم „fil de fer, fil d'archal" (Vámbéry). C'est le sens du persan moderne; cf. Kazimirski, *Dialogues français-persans*, s. v°. FIL. تنادا correspond au persan تنوده „tressé". Sur la corde de cuivre employée par les danseurs de corde à Yarkend, voir Devéria, endroit cité, p. 452, note 3.

12) Persan دستار.

les hôtes, qu'exigerez-vous de plus? N'est-ce pas de nature à satisfaire votre imagination? Qui dira que cela n'est pas? C'est pourquoi nous l'avons fait inscrire (cette déclaration), nous l'avons écrite[1]), nous avons fait connaître[2]) ce discours.

Quelle localité a-t-on appelée le quartier de Dieu? Quelle localité a-t-on appelée la résidence royale de Dieu? Il a fait construire juste près du palais intérieur la mosquée des Musulmans . . . . comme un miroir. Une telle ville, c'est [60] Médine . . . ., une telle (ville) qu'on a magnifiée, on l'appelle la Mecque. Une personne qu'on appelle le *Faghambar*[3]) . . . . les âkhounds qui ont établi . . . . les trente livres[4]) . . . . du côté du Nord ou du côté de . . . . les fonctionnaires qui ont façonné la pierre . . . . dix mille territoires . . . .

(3ème colonne.) Corrigé et écrit par l'Empereur dans le jour heureux du mois du milieu de l'été de l'année du Singe-Vert[5]), 29ème année du règne de Tangri-Tetguk (K'ien-long).

---

1) Shaw پوتماك, پوتوماك et پیتماك: Suléïman-Efendi et Vámbéry بیتماك, Pavet de Courteille بیتیماك.

2) Je corrige نوتوتتی du texte en تونوتتی; mais peut-être faudrait-l lire ڤوتونتی et le rattacher à ڤوتماك = پوتماك.

3) Persan *païghâm-bar* „prophète".

4) Nombre de *djuz'* du Qor'ân.

5) Traduction du chinois *kia-chen*.

Eine dritte Handschrift von Mas'ūdī's Tanbīh.

Von

M. J. de Goeje.

In der Universitätsbibliothek zu Leipzig befindet sich eine Handschrift (Nachtrag I), die im Jahre 852 H. vollendet ist und auf der ersten Seite (Rückseite des ersten Blattes) von etwas neuerer Hand die Überschrift trägt: „كتب مخبة المعارفة، بما ارخه القرون السالفة“. Da aus den letzten Worten des Buches erhellt, dass der Verfasser derselbe ist, der das Buch مروج الذهب geschrieben hat und dass es im Jahre 345 vollendet wurde, ist es evident, dass dieser Verfasser der berühmte Mas'ūdī ist. Nun ist aber von diesem kein Werk mit diesem Titel bekannt. Professor Vollers machte neulich die Entdeckung, dass wir in diesem Bande die zweite Hälfte des Kitāb at-Tanbīh haben, und durch seine freundliche Vermittlung und die Zuvorkommenheit Professor v. Gebhardts habe ich die Handschrift zur näheren Untersuchung nach Leiden geschickt bekommen. Beiden Herren sage ich meinen aufrichtigen Dank.

Die Vorderseite des ersten Blattes, auf welcher vielleicht der Titel stand, ist schon im Orient und zwar vor dem Jahre 1185 H. überklebt worden. Sie trägt jetzt von Fleischers Hand und mit der Unterzeichnung: „Prof. Fleischer, Leipzig d. 23. Oct. 1856“ die folgende Notiz:

Nach einer auf dem ersten Buchbinderblatte wiederholten Angabe auf der ersten Seite war die vollständige Seitenzahl dieses Compendiums der allgemeinen Geschichte von Masudi 461. Die jetzige ist 399. Es fehlen also im Ganzen 62 Seiten = 31 Blätter. Diese vertheilen sich nach der Original-Numerirung der Hefte (كراريس) und anderen Anzeichen so:

Zwischen	S. 1	und	2	fehlen	7	Blätter
„	S. 169	„	172	„	6	„
„	S. 175	„	180	„	6	„
„	S. 183	„	188	„	6	„
„	S. 193	„	204	„	2	„
„	S. 213	„	214	„	2	„
„	S. 325	„	326	„	1	„
„	S. 329	„	330	„	1	„

Summa 31 Blätter = 62 Seiten.

Dazu ist zu bemerken, dass die nach dem Bismillah mit الحمد لله ذي التدبير اللطيف anfangende Doxologie der ersten Seite zwar von derselben Hand wie das Übrige ist, doch mit Mas'ūdī's Werk nichts zu schaffen hat, also eine Fälschung ist. Da S. 2 des Textes mit den Worten anfängt: وثلثين يوما, in meiner Ausgabe ٢.. 15, ist es wahrscheinlich, dass dieser zweite Band mit ١٩٩, 6 angefangen hat.

Zwischen 169—172 fehlt dem Anschein nach ٢٧١, 19 von بن امية bis ٢٧٧, 12. Allein S. 176—179 enthalten ٢٧٣, 14 von وقام على عم bis ٢٧٥, 12 وبعد ساق. Es ist dann eine Lücke bis ٢٧٧, 13, wo S. 170 anfängt. Nach S. 175, die mit den Worten بثم العشرة, ٢٨., 14, endet, ist eine Lücke bis ٢٨٥, 9, بن الخطاب, S. 180.

Nach S. 183, die mit (الا ابو بكر (الصديق رضه, ٢٨٧, 9 endet, fehlt bis ٢٨٨, 9 بن رباح, Anfang von S. 186, weiter von ٢٨٩, 3 nach بمخضرة العرصة bis ٢٩٣, 9. Denn S. 184 und 185 enthalten von den Worten daselbst قال له عمر بن الخطاب bis ٢٩٤, 9, فاطمة بنت. Dann fehlt wiederum von da bis ٢٩٥, 11 بينهم بصفين mit welchen Worten S. 188 anfängt.

Nach S. 193 fehlt von ٢٩٨, 9 بن هوازن bis ٢٩٩, 11 من البنات. S. 196 fängt an mit اقتتلن امر قرنی. Denn S. 194 und 195 enthalten ٣.٤, 16 ابن الزبير bis ٣.٥, 19 لانه لم يدخل (wofür die HS. لان لاكل). Dann folgt S. 204. Dagegen fehlt ٣.٣, 14 von يوم الجمعة bis ٣.٤, 16 فقاتل.

Zwischen S. 213 und 214 fehlt nichts.

Zwischen S. 325 und 326 fehlt von الزيات, ٣٦١, 13, bis وصيف وبغا, ٣٦٣, 8.

Zwischen S. 329 und 330 fehlt ٣٦٥, 2 وبلغ صاحب bis ٣٦٦, 19 وثمانية عشر يوما.

Scheinbar ist auch eine Lücke Seite 334, Z. 2, ٣٦٨, l. Z. bis ٣٧.. 10. Man findet aber das Fehlende S. 352 in der Mitte bis S. 355 in der Mitte. Dagegen fehlt S. 383 in der Mitte S. ٣٩٣, 5 von ونواحيه bis ٣٩٤, 8 وغيرهم.

Der Abschreiber war unwissend und nachlässig. Die einfachsten Wörter und die bekanntesten Namen sind manchmal verballhornt. Aus بحيرا الراهب ist بحر الذهب geworden; يوسف بن عمر ist in

عمر ابو سفيان, الاهواز in الامور, بويه in توبة verderbt u. s. w. Lücken (ohne بياض) und Dittographieen findet man fast auf jeder Seite, namentlich sind die Genealogieen vielmals defekt. Doch muss die Vorlage ziemlich gut gewesen sein und ist es zu bedauern, dass die HS. mir unbekannt war, als ich die Ausgabe des Tanbīh vorbereitete. Denn zumal wo die Londoner HS. Lücken hat, hätte die Leipziger, die mit jener mehr als mit der Pariser übereinstimmt, gute Dienste leisten können. Dann enthält sie, ausser einigen kleineren, zwei grosse, in den beiden anderen HSS. fehlende Stücke S. ١٧٠, 15 (S. 161—167) und ٣٢٥, 3 (S. 241—246). Ich gebe nun im folgenden die wichtigsten Verbesserungen, die hauptsächlich mit Hilfe dieser HS. in meinem Texte anzubringen sind:

S. ٢٠١, 7 vor بدء ist فيه einzuschalten; 8 statt ثلثة ist mit Lips. und nach ٢٢١, 14 ستة zu lesen; 10 l. وما شاكله فيه من الحجائب وبسط فى وصفه وتقسيمه; 11 l. برسالة; 15 l. كنت statt كتبت اليك; 16 l. بالامور السمائية.

S. ٢٠٢, 9 l. احداها الحرّة التى (Lips. حرّة احداها); 12 مبهم, Lips. مبهّم, Moroudj III, 305 مهبهم, Ibn Doraid ٣٠٩, 2 ذى مُهْرِم, TA ذى مُبْهَم; 17 l. ووالى مازن statt من مارب.

S. ٢٠٣, 10 l. فى النابس; 14 nach الحارث setzt Lips. die Genealogie fort mit بن زهير بن عمرو بن غنم بن تغلب بن وائل, welche sehr lückenhaft ist, vgl. Wüstenfeld, Tab. C; 15 Lips. منقذ l. منقذ ohne Artikel; 16 l. جرم und ابنى; 18 l. المبعث.

S. ٢٠٤, 13 nach التحالق schaltet Lips. ein: بالزرده وعمار الدابات وكلاب بيومان مشهوران. Der يوم التحالق war nach Bekrī ٧٤٩, 7, ٨٤٣, 7 zu قضة in Jamâma; الزردة wird in diesem Kriege nicht genannt. Der zweite Name ist الذنائب zu lesen; 15 الجبابة ist in الهباءة zu verbessern (Lips. الهبات).

S. ٢٠٥, 6 nach الدير ist zu lesen: دير الجماجم لكثرة جماجم القتلى هلك بها من الفريقين خلق كثير وغلب اياد; 14 für فنازعنا hat Lips. فقازعنا; 19 vor diesem Verse hat Lips. فقال.

S. ٢٠٦, 5 l. تعزاه; ٢٠٧, 1 Lips. بطاران; 4 Lips. richtig وجاهلية;

7 vor جبلى طىء einzuschalten: وبين ثعل وجرم وهو ثعلبة ابنى طريف بن ابى رومان بن جندب l. 12 ;عمرو بن الغوث بن طىء.

S. ٢٠٨, 2 l. الانباط statt الاسباط; ٢١٠, 12 nach مثله schaltet Lips. الآن ein; 15 انتقلت Lips. انقلبت (wie ٢٠٣, 3 وتقلبوا für وتنقلوا).

S. ٢٢٥, 11 l. الاشبر; 16 f. Lips. besser باقصى بلاد البرغر وراء بلاد خوارزم.

S. ٢٣٥, 17 l. وهى قريبة من بدر; ٢٣٦, 11 l. بأسبهم; ٢٤٢, 17 l. بدرع. Lips. hat auch das zweite Hemistich اذيلت مصونات الدموع السواكب und dann وقال; ٢٤٣, 1 und *b*. Die Leidener HS. 403 hat فخاراً على, HS. 899 فزادت على.

S. ٢٤٤, 2—3 l. وقد تفرّقوا; ٢٤٩, 10 l. وغنم الاموال; ٢٥٠, 8 Lips. فارتحوا; 11 nach قريش setzt Lips. hinzu وفزارة; ٢٥٣, 6 l. قريب; ٢٥٨, 5 l. انّ جبلة.

S. ٢٦٩, 15 l. فلم يتعدّ ذلك (Lips. يعتد فى ذلك und in einer Dittogr. يتعد فى ذلك); 18 f. l. لا يملك بالعارية الشىء المستعار واتّفاقهم على ان له استعمال الشىء المستعار.

S. ٢٧٠, 5 قيل l. فان; Lips. wie Par. المائة; 13 Lips. أنعامهم (l. ابناءهم); 15 Lips. hat nach عوف: ودیارهم واموالهم

النصرى[1] فلحق بالطائف واقام مع ثقيف فقال ابو ثوابٍ[2]
زيد بن صُحَار السعدىّ سعد بن بكر بن هوازن

أَلَا هَلْ أَتَاكَ[3] انْ غلبَتْ قُرَيشٌ هَوازِنَ والخُطُوبُ لَها شُرُوطُ
وكنّا يا قُرَيشُ اذا غَضِبْنا كَأَنَّ أُنُوفَنا فيها سُعُوطُ
فَأَصْبَحْنا يَسُوقُنا قُرَيشٌ سِياقَ العِيرِ يَحْدُوها النَّبِيطُ

1) MS. النضرى. Was evident falsch ist, korrigiere ich ohne Bemerkung.

2) MS. ايّوب, s. Ibn Hisch. ٨٦٨ f. 3) MS. ات.

ثم سريّة خالد بن الوليد بعقب هزيمتهم من أَوطاس ثم سريّة ابى عامر الأَشعرىّ فى الطلب ايضا ثم سريّة بلال بن الحارث المُزَنىّ فى طلب فرقة انفرقت من هوازن، ثم غزوة رسول الله صلعم الطائف فى شوّال ايضا وقد جمعت ثقيف بن منبّه بن بكر بن هوازن، وفى نسّاب النزاريّة من يقول ثقيف هو قَسِى بن منبّه بن النّبيت بن منصور بن يَقْدُم[1] بن افصى بن دُعْمى بن إياد بن نزار وأَعدّت وعاضدهم مالك بن عوف النصرىّ بعد انقضاء امر حُنَين فحصر الطائف بضعا وعشرين ليلة ونصب عليهم المجانيق فدانوا يرتجزون على الحصن[2]

نحنُ قَسِىٌّ قد قسا أَبونا والله لا نُسْلِمُ ما حَيِينا

وقد بَنَيْنا طائفا حَصِينا

ورموا المسلمين بسكك الحديد المُحماة والنبل فقُتل عدّة من اصحاب رسول الله صلعم واصاب عبد الله بن ابى بكر [جُرح] فماطله[3] حتّى مت منه بالمدينة بعد وفاة رسول الله صلعم، وقيل ان مالك بن عوف النصرىّ نزل الى النبىّ صلعم وقيل بل صار الى رسول الله صلعم بعد منصرفه عن الطائف، ثم انصرف عنهم الى الجِعرانة ليقسم سبايا حُنَين فخافوا ان يعود اليهم فبعثوا اليه وفدهم فصالحهم [على] ان يُسلموا ويُقرّهم على ما فى ايديهم من اموالهم، وفى منصرفه من الطائف اعطى المؤلّفة قلوبهم وهم ابو سفيان صخر بن حرب وابنه معاوية وصفوان بن اميّة الجُمحىّ وحَكيم بن حِزام بن خُويلد بن اسد بن عبد العزّى وقيس بن عدىّ السهمىّ والحارث بن هشام المخزومىّ اخو ابى جَهل وسُهيل بن عمرو وحُوَيطب بن عبد العزّى من بنى عامر بن لؤىّ وعُيَينة بن حِصْن بن حُذيفة بن بدر الفزارىّ والاقرع بن حابس التميمىّ من بنى مجاشع بن

1) MS. تقدم.

2) Vgl. Wellhausen, Muhammed in Medina, 372 Anm. 3.

3) MS. فاطله. Vgl. zu diesem Passus ٢٨٩, 18 und n.

دارم ومالك بن عوف النصرىّ والعبّاس بن مرداس السُّلمىّ وقيس بن مَخْرَمة وجُبير بن مُطْعِم بن عدىّ والعلاء بن جارية قال رسول الله صلعم عند اعطائه المؤلّفة قلوبهم انّى لأُعطى قومًا وأَكِلُ قومًا الى ايمانهم يعنى الانصار وقال لهم فى هذا اليوم وقيل فى غيره انّكم لتقلّون عند الطمع وتكثرون عند الفزع وعاد الى المدينة وكان الفتح وحنين والطائف فى وجه واحد، وفى هذه السنة صولح مجوس البحرين على الجزية واسلم اهل تَبَالة وجُرَش عن غير قتال فاقرّهم رسول الله صلعم على *ما اسلموا عليه[1] وفرض على كلّ حالم من اهل الكتاب بها دينارًا فى السنة دون النساء والصبيان وبذلك امر معاذ بن جَبَل الخزرجىّ حين بعثه الى اليمن، وفى ذى الحجّة من هذه السنة ولدت مارية القبطيّة ابراهيم ابن رسول الله صلعم ۞

ذكر السنة التاسعة من الهجرة وتعرف
بسنة براءة

ثم سريّة عُيينة بن حِصْن الفَزارىّ فى المحرّم الى بَلْعَنْبَر من تميم لقيهم *بين السُّقيا[2] وارض بنى تميم، ثم سريّة قطبة بن عامر بن حديدة الانصارىّ فى صفر الى خَثْعَم وكانوا بناحية بيشة[3] بالقرب من الموضع المعروف بتُرَبَة وانقادت العرب الى الاسلام وقدمت وفودها على النبىّ صلعم، ثم سريّة الضحّاك بن سفيان الكلابىّ فى شهر ربيع الاول الى بنى كلاب، ثم سريّة *عَلْقمة بن مجزّز[4] المُدْلِجىّ مُدْلِج بن مرّة بن عبد مناة بن كنانة بن خزيمة بن مدركة فى شهر ربيع الآخر[5] الى ساحل البحر [الى] مراكب للحبشة

1) MS. اسلامه.

2) MS. بنى السقا; cf. Wellh. l. l. S. 386, Z. 4.

3) Konj. MS. ohne P.

4) MS. عقبة بن محرز.

5) MS. الاول بل الاخر, wie er gewöhnlich solche Schreibfehler korrigiert. In der Pariser HS. wird nach dem Schreibfehler gewöhnlich mit وقيل oder mit أو die richtige Lesart eingeleitet.

[اقبلت] الى ما هنالك؛ ثم سريّة علىّ بن ابى طالب فى شهر ربيع الآخر ايضا الى الفلس صنم طىّء ليهدمه فاغار على طىّء فسباها وكان فى السبى اخت عدىّ[1] بن حاتم وهدم الصنم واخذ سيفين كانا فى بيته يقال لاحدهما الرَّسُوب وللآخر مِخْذَم وكان لهما نبأ وذكر وكان الحارث بن ابى شمر الغسّانىّ نذرهما له؛ ثم سريّة عُكّاشة بن مِحْصَن الاسدىّ فى هذا الشهر الى الجَناب الى ارض عُذرة وبَلىّ؛ وفى رجب من هذه السنة توفّى النجاشى *اصحمة بن ابجر[2] ونعاه رسول الله صلعم ☆

S. ٢٧١, 14 Lips. wie L من المستخلفين ذكرنا من دون; ٢٨٠ *b* streiche: male (cf. Belādh. ١٠٥); *s* Lips. وارواث; ٢٨٩, 5 Lips. ووجّه بعد هزيمة المشركين بخيبر سرايا فى الطلب النح; 18 f. Lips. الثلاث مائة نفر was besser zu der gewöhnlichen Erklärung stimmt.

S. ٢٨٥, 18 l. سجاح; ٢٨٨, 8 l. خلافة; ٢٩٧, 15 l. وكيفيّة النصّ عند مَن تمّل مدّة .l. Z. l ,.٣٠٠ ;عليهم وكميّة اعدادهم.

S. ٣٠٣, 13 l. وانفضّوا und streiche im Glossar den Artikel قضّ; ٣٠٤, 15 l. تُبْق und جرحاهم. S. 203 finden wir die folgende فائدة am Rande: وكان يزيد فاسق قليل الدين متهتّكا غير اهل للخلافة وهو احد فحول شعراء قريش فى الاسلام وشعره مشهور واكثره خمريّات وقد اختلف الفقهاء والاصوليّون فى لعنه اختلافا كثيرا فمنهم من ذكر اقوالا كثيرة الى ان قال والاصحّ الذى عليه الجمهور من علماء الاسلام انّه لا يجوز لعنه لانّه من المسلمين المصلّين وقد نهى النبىّ صلعم عن لعن المصلّين بل يجوز لعن من تحقّق كفره ثم قال وقد اجاز الحنابلة يعنى السادة الشافعيّة اللعن على من قتل الحسين رضه او امر بقتله او اجازه او رضى به انتهى قلتُ قد لعن يزيد وامر بلعنه وهو لا يدرى لكونه كان الذى نكّب ابن مرجانة عبيد

---

1) MS. عيسى.

2) MS. الاصحم بن الحر; vgl. ٢٦٠, 18, wo Lips. الاصحمة بن الحر.

اللّه بن زياد لقتله وحرّضه على ذلك والزمه بجمع العساكر لقتل الحسين ولا يشكّ من له ذوق وعقل صحيح ان يزيد رضى بقتل الحسين وسُرَّ بموته فهو ملعون على كلّ حال وبكلّ طريق انتهى نقلَ من كتاب مورد اللطافة فى ذكر من ولى السلطنة والخلافة

S. ٣٠٧, 18 بمصر l. بحمص (wie Lips.). vgl. Tab. II, ٤٦٨, 15; ٣١٠, 3 l. مِنْ أَجْبلِ ; 11 l. جعلتْ للدين und بالقنا nach Diwân, Hell 438; 13 Lips. قيسا غيرَهم und 14 besser زوحمت. Diese zwei Verse fehlen im Diwân; 17 Lips. وجنت.

S. ٣١١, 9 Lips. wie Mor. ثلثين; ٣١٢, 19 wahrscheinlich قتيلُ zu lesen, Lips. hat aber auch قتيلَ; ٣١٩, l. Z. f. Lips. ويقربك نبيه يجرى اهله عليه, womit auch nichts anzufangen ist.

S. ٣٢٥, 3. Hier folgt in Lips. S. 241—246:

وقال حَبيب بن دريد العربىّ يردّ على الوليد ابياته التى ذكرنا

قَتَلنا الفاسقَ المنّانَ لمّا   أضاعَ الحقّ واتّبعَ الضلالا
يقول[1] لخالد أَلَا حَمَتْه   بنو قحطانَ ان كانوا رجالا
فكيف رأى غداةَ غَدَتْ عليه   كراديسٌ يشبّهها الرّمالا[2]

فكانت ولايته سنة وشهرين واثنين وعشرين يوما وكان ابيض مشربا حمرة جميلا وقد وخطه الشيب تغلّب عليه اللذّات والملاهى والغزل مَعَه فضلٌ مقالٍ ان تكلّم اصاب وان قال شعرا احسن فى معنى لا يثنيه عن اللذّات قول القائلين ولا عيب العائبين وكان كاتبه عيسى بن مسلم ونقش خاتمه امنتُ بالله وعلى قضائه محمّد بن صفوان الجُمَحى وحاجبه عيسى بن مقسم وقيل قَطَرىّ مولى لهم ايضا وفى ايّامه كان ظهور يحيى بن زيد بن علىّ بن الحسين بن علىّ بن ابى طالب بالجوزجان من ارض خراسان [وعلى خراسان] يومئذ نصر بن سيّار الليثى فندب نصر لقتاله سلم بن احوز

1) MS. نقول.   2) MS. يشبهها الرجالا sic.

المزنيّ في جيش كثيف فالتقوا بالجوزجان فقتل يحيى في عدّة من اصحابه وصلب هناك وذلك في سنة ١٢٥ ☆

ذكر ايّام يزيد بن الوليد بن عبد الملك .

قال[1] وبويع يزيد بن الوليد بن عبد الملك ويكنى ابا خالد وامّه شاهفريد[2] بنت خاقان بن شرويه بن يزدجرد بن شهريار بن كسرى ابرويز وامّ شرويه مريم بنت قيصر وامّ هرمز الملك قاقم بنت خاقان ملك الترك ولذلك كان يقول مفتخرا

انا ابنُ كسرى وابى خاقان   وقيصر جدّى وجدّى مروان

وكان يلقّب بالناقص ولم يكن[3] [بناقص] الاعضاء وانّما نقص الجند من اعطياتهم فنُبز بذلك وكانت البيعة له بدمشق ليلة الجمعة لسبع ليالٍ بقين من جمادى الآخرة سنة ١٢٦ وتوفّى يوم الاحد هلال ذى الحجّة من هذه السنة وله ثلثون سنة فكانت ايّامه خمسة اشهر وليلتين وكان اسمر حسن الوجه خفيف العارضين فصيح اللسان لم تطل ايّامه فيُميَّز[4] خيرُه من شرّه لكن كان فيه عُجبٌ شديد يغلب عليه، وكتب له ثابت بن سليمان وكان نقش خاتمه الملك لله وحده، وعلى قضائه عثمان بن عمرو بن موسى بن مَعْمَر التيمي[5] وحاجبه قَطَن مولاه ☆

ذكر ايّام ابراهيم بن الوليد

قال وبويع ابراهيم بن الوليد بن عبد الملك ويكنى ابا اسحق وامّه بربريّة في الوقت الذى توفّى فيه اخوه يزيد، قال وكان مروان

1) Lips. führt jeden grossen Abschnitt mit قال ein, ohne jemals المسعودى zuzusetzen.

2) HS. شاهد دريد رجاده, vgl. Tab. II, ١٨٣٤, 12 und c. Agh. IX, ٤٩, 1 شاه افرند als Name eines Mannes. Vielleicht soll زجدنة eine Deutung des Namens sein, oder der Name, der ihr später gegeben wurde. Die Genealogie **Moroudj** VI, 32 ist verschieden, wie auch die bei Tabari und Anderen.

3) MS. تكن.

4) MS. فتميز.

5) MS. hier und nachher التميمى.

بن محمد [بن مروان] بن الحكم يلى ارمينية وآذربيجان وأرّان والبيلقان والباب والابواب فلمّا بلغه قتل الوليد سار الى يزيد مظهرًا للطلب بدم الوليد وتوفّي[1] يزيد ومروان فى مسيره وولى الامر اخوه ابراهيم وصار مروان بن محمّد الى حمص وهو فى سبعين الفا وفى ذلك يقول الشاعر

اتاك مروانُ نَسيبُ[2] مروانْ   يَقودُ جيشًا غَضَبًا للرحمانْ
فتَغْلِبُ الغَلْباءَ قَيسَ عيلانْ[3]   سبعون الفًا من سَراة قَحْطانْ
ومن مَعَدّ ذى العُلا بنِ عَدْنانْ

فانفذ ابراهيم اليهم الجيوش عليها سليمان بن هشام بن عبد الملك [فالتقوا] بالموضع المعروف بعين الجَرّ على يوم من دمشق فهزمه مروان ودخل دمشق فسلّم له ابراهيم الامر وبايعه وذلك يوم الجمعة لاثنتى عشرة ليلة خلت من صفر سنة ١٢٧[4] فكانت ايّام ابراهيم الى ان بويع مروان شهرين واحد عشر يوما وشهد مع مروان يوم الزاب فغرق فيه فيمن غرق وقيل بل قتله مروان وصلبه وقيل فى سبب هلاكه غير ذلك وكان مضعف الرأى عاجزا فى اموره وكان اتباعه يسلّمون عليه تارة بالخلافة وتارة بالامرة وتارة بغير ذلك قال بعض الشعراء

نُبايِعُ ابراهيمَ[5] فى كلّ جُمْعَةٍ   أَلَا كُلُّ امرٍ انت وَالِيهِ ضائعُ

وكان كاتبه بكر[6] بن الشمّاخ اللخميّ ونقش خاتمه على الله توكّلت وعلى قضائه عثمان بن عمرو البَتّى[7] وحاجبه سلم مولاه ❁

1) MS. فى.

2) MS. سبب.

3) ? MS. بملعب الغلبا وقيس غيلان.

4) MS. wiederum واربعين بل وعشرين.

5) MS. تبايع ابراهيم.

6) Tab. II, ١٨٦٩, 18 بكير, Ja'qubī, Hist. II, ٤٠٣, 10 يزيد.

7) MS. wie oben عمر التيمى.

S. ٣٢٥, 5 und *c* Lips. ريّا; ٣٢٦, 17 nach مكة schaltet Lips. ein وقام محمد (sic) محمد بن عبد und hat dann يوم عرفة من هذه السنة الواحد لقاتيم جيشا; ٣٢٧, 3 Lips. مسرّة.

S. ٣٣٠, 2 Lips. الاجناس für الاحابش; ٣٣١, 6 l. دنابا ثنيا (Lips. دنب ثناب vgl. *f*); 16 und *n* l. وتحيّز (Lips. wie L ohne P.); 20 l. تكون; ٣٣٢, 2 l. بذل السيف (vgl. Dozy: passer au fil de l'épée). Lips. في مقاتلة für في مخالفة; 13 Lips. غرّة statt في. Die Stelle ist zweimal geschrieben, beidemal mit غرة; 14 f. Lips. واحد عشر شهرا وتوفي مستهل ربيع الاوّل.

S. ٣٣٣, 9 Lips. فصل الجناس; 11 Lips. والملشفش والوسدس وقرمادمس وغوطس; 14 Lips. وسبب عبور; ٣٣٥, 8 l. الزيغ (Lips. الزيع); 9 Lips. الموتمن بالله; 11 Lips. المتقم بالله; ٣٣٦, 1 Lips. wie L بالمعتز; 7 l. وجاء مجيء الاخبار (dagegen hat Lips. ٣٣٨, 3 في statt مجيء); 10 und *n* Lips. auch ٣١٤; ٣٣٩, 19 l. mit Lips. الموازرة für الوزارة und nachher mit P und Lips. الى موازرة.

S. ٣٤٠, 4 Lips. وذهل الملك; 6 Lips. بالخباء; ٣٤١, 18 l. عركة الايم وحلب الدهر اشطره; ٣٤٢, 11 und *m* Lips. hat عبيد الله; 12 Lips. رضوه statt روضة; ٣٤٣, 3 Lips. شهر; 4 Lips. بارد الراو; 7 Lips. حبيا statt حبيبا; 8 l. بذولا.

S. ٣٤٤, 4 nach سنة وعشرون mit Lips. zu lesen وستة اشهر وقيل اقلّ من ذلك فكانت خلافته سنة وشهرا وخمسة وعشرين يوما; ٣٤٦, 3 نبيه l. mit Lips. تنبّه; l. Z. nach والاحتيال schaltet Lips. richtig عليه ein; ٣٤٧, 1 Lips. رسم; 8 l. رزيق.

S. ٣٤٨, 17 l. بعدّة (Lips. auch بعده). Statt فرجعوا hat Lips. فقلبوا; ٣٤٩, 5 l. ووقع; ٣٥٠, 13 Lips. على غمي (sic) ولا اعطيت بري; ٣٥١, 5 l. فعقد; 10 Lips. الجبيتين statt الجبين; 15 Lips. ونزوه; 16 Lips. بيوازنة لعامة بكفايتهم und.

S. ٣٥٢, 2 l. وعن دار بجرى; ٣٥٣, 2 Lips. hat stets سرمري.

oft سُرَّمَرَّى vokalisiert; 4 besser mit Lips. قول; 12 und *n* Lips. انورسحاب; 13 und *q* Lips. وادبوجان.

S. ٣٥٥, 6 l. اجلاؤه; ٣٥٧, 3 l. من بلاد; ٣٦٠, 1 l. استقامة: ٣٦٢, 11 l. صَفَت (L وصفت); ٣٦٣, 17 f. und *i* Lips. للمعتزّ فسيَّر منقادا للاتباع مهملا للامور; ٣٦٤, 4 f. Lips. اخاه ابا احمد الموفق; ٣٦٦, 18 l. اربعون ohne و.

S. ٣٦٧, 1 Lips. besser فَدْيًا; Lips. auch nur كل سلم عليه, wahrscheinlich سَلَم zu sprechen; 7 Lips. تكين für دكين; 14 Lips. فلا امر; 16 und *q* Lips. وسوء طباعهم وتسخّبهم.

S. ٣٦٨, 6 Lips. ببرجل; ٣٦٩, 11 nach ابا بكر schaltet Lips. richtig احمد ein; 12 statt ثانية l. mit Lips. الثانية ثم صاعد بن مخلد ثم اسماعيل بن بلبل الثالثة, vgl. Anm. *l*; 14 Lips. ياروخ; 15 Lips. تربل; 18 Lips. يوم الاربعاء.

S. ٣٧١, 16 Lips. بلاد ديار مضر; 20 ff. Lips. واول يوم من شباط فهزمه القرمطى واباده واكثر من كان معه من القواد ورؤساء الاجناد وغيرهم ثم لقيه ثانيةً بالموضع المعروف بالكسوة على بعض يوم من دمشق يوم الخميس لسبع خلون من شهر الخ; ٣٧٢, 2 l. وقتل: 4 Lips. من اهل القرى من الغوطة; 5 l. ووافت und البهم statt اليه; 9 l. اسلمهم سلطانُهم (Lips. اسلموا سلطانَهم) und عنهم; 16 ff. Lips. وانطاكية من المعرّات وغيرها نهبًا وقتلا وصار المكتفى الى الرقّة وانهض الجيوش مع محمد بن سليمان الكاتب للقاء القرمطى فواقعوه بنواحى البرّ مما يلى شيزر وحماة من اعمال حمص لخمس نبال خلون من المحرم سنة ٢٩١ فكانت على القرمطى فهزم وقتل من اصحابه الخ; 21 Lips. وقبض und وحملهم; statt فادخل Lips. فشهر.

S. ٣٧٣, 6 Lips. بنيت له بالمصلى; 8 l. لخواصّ; 9 Lips. لما ظهورهما بالشام وما ابدا من العساكر und ابدا; 12 f. Lips. مدة مد und وكان خروج; 13 ff. Lips. واربعين für وثلثين und ملك القسطنطينية

اخيهما المكنى ابا الفضل فى جمع من كلب ايضا بنواحى الرحبة وشاطئ الفرات سنة ۲۹۳ الخ; 17 Lips. باغمردى l. ناعمردى Tab. III, ۲۰۸۴; 19 l: بوادى خندف (Lips. hier und ۲۸۴, 3 falsch خندق).

S. ۳۸۴, 5 streiche صاحب; 18 nach القرامطة schaltet Lips. ein الناجمين; ۳۸۰, l. Z. Lips. بآمر; ۳۸۹, 4 Lips. لسبع; Lips. auch الاول, doch l. الآخر; ۳۷۷, 11 nach يوما mit Lips. einzuschalten فكانت خلافته اربعا وعشرين سنة واحد عشر شهرا واربعة عشر يوما.

S. ۳۷۸, 7 Lips. فمنذ انه ولى وله من السنّ ما لم يبل ungefähr wie L; 15 nach نجح hat Lips. احد; ۳۷۹, l. Z. Lips. وانتقض امره; ۳۸۰, 8 nach المقتدى schaltet Lips. ein عائلها; ۳۸۲, 10 und *o* Lips. wie im Text; 19 l. عليه; ۳۸۴, 3 Lips. wie L مونس und المصمعى (vgl. ۳۹۹, 3); 10 Lips. السرايا.

S. ۳۸۹, 10 nach الكسوة hat auch Lips. لسبع عشرة سنة, also die Decke der Ka'ba von den letzten 17 Jahren; 14 nach يوم السبت mit Lips. النصف einzuschalten; ۳۸۸, 10 nach الشرق hat Lips. فى الجانب الغربى ونصب راسه ورجلاه ويداه على صور (sic); 11 Lips. وتلك المقالات; 13 Lips. richtig على ما — وقد اتينا.

S. ۳۸۹, l. Z. Lips. hat stets الشمسة; ۳۹۰, 17 l. ولا اقر; ۳۹۱, 1 und *a* Lips. تسع richtig, falls wir ۳۹۰, l. Z. mit den HSS. ۳۳۳ lesen; 16 nach بالزرى hat Lips. النبى, wohl النبى zu lesen; ۳۹۲, 1 nach رسم schaltet Lips. ein فى العسكر; 7 l. والاعتدادر منه; l. Z. l. الى آل; ۳۹۴, 3 l. طعن غلام und يعلّل, wie Nöldeke vorschlägt; 12 Lips. تلال الفلج وحز; 18 به (von نفكه abhängig) muss hergestellt werden; ۳۹۸, 1 l. والمعروف, denn Lips. hat ومحمد بن اسحق والمعروف بابن حنان; ۳۹۸, 10 Lips. وثلثة عشر für وعشرين; ۳۹۸, 1 Lips. بنجدى; ۳۹۹, 3 Lips. صغير القمة; ۴۰۰, 1 nach الوزارة schaltet Lips. ein فلا وزير; 10 l. فى خلال الوقت; 16 Lips. والعز من; ۴۰۱, 11 Lips. ۱۷۹۴; 12 für الرومى Lips. الملك المقدونى (wie ۹۹, 15) und

لدقلطيـنوس ملك القبط statt لاردشير بن بابك; 14 die Unterschrift in Lips. ist كان الفراغ من نسخ هذا الكتاب يوم الخميس المبارك التاسع من شهر الله المحرم الحرام افتتاح عام ٨٥٣ للهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والسلام من السنة القمرية ووافق اليوم الرابع من السنة الشمسية فى الساعة الثالثة من اليوم المبارك على يد عبد الله بن محمد بن عبد الله الغزى بثغر غزة حماه الله تع والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبى بعده

مما عنى به الفقير الى رحمة ربه العزيز ابو العباس احمد بن محمد بن محمد الشاعر الاديب المعروف بأنجامى (sic) غفر الله له ولوالديه وجميع المسلمين الخ

Ich benutze die Gelegenheit um einige Fehler im ersten Teil zu verbessern:

S. ٤, 10 l. سبحانه, wie ٢٢, 9 يستبحر; ١١, 4 وقطر l. ونصف (Carra de Vaux): ١٧, 13 وما l. مه; ١٨, 6 l. او توب; ٤٢, 15 l. طرت und 17 نتناسى الشىء.

S. ٤٤, 9 l. المواضع; ٤١, 10 l. العبّاد; ٥٣, 12 l. مما ohne و; ٦٤, 2 l. بكرك روذ (Nöldeke); ٨٨, 13 sprich بَلَانِ (Marquart); ٩١ *i.* S. auch Journ. Asiat. 1894, I, 516.

S. ٩٢, 6 l. ايـزده (Horn in dieser Zeitschr. 50, 658); ١٠٠, 1 l. ويَعُدّ; ١٠٣, 1 und *b.* Sachau, Chronol. of al-Biruni, p. 403 جُشْنَسْتَدَه nach Procop., b. Pers., I, 35, 11 ff. Τουσανασтάδης, de Lagarde, Ges. Abh. 185 (Marq.).

S. ١٠٨ *m* l. Hamâwand; ١٠٩, 5 l. ابونا; ١١٠, 1 l. منشخرناغ (Marq.); ١١٢, 11 nach اليه muss etwas ausgefallen sein; ١١٥, 15 l. اصحاب ohne و (Clermont-Ganneau, Ét. d'Archéol. I. 133) und ارشيلاوس.

S. ١٣٢, 3 l. الامراض الحادّة; ١٣٩ *a* nach JA ist I ausgefallen; ١٤١, 8 l. السميسطى (Guy le Strange in J. R. As. Soc. 1896, p. 734); ١٥٣, 6 l. البرطس; ١٥٤, 6 l. القول; ١٧٩, 10 l. والبَيْم, v. Moqaddasī ٣٥٤ f.

Zum arabischen Till Eulenspiegel.

Von

Friedrich Schwally.

Unter den arabischen Schalksnarren der älteren Zeit hat es einige gegeben, deren tolle Streiche in besonderen Werken niedergelegt worden sind. Der Fihrist des Ibn Abi Ja'qūb al-Nadīm (377 a. H.) ed. Flügel, pag. ٣١٣ zählt z. B. folgende auf: جحى, ابن يعقوب, ابن المُوصلّى, سورة الاعرابىّ, ابن احمر, ابو ضمضم, سيفويه, ابو علقمة, ابو عبيد الخزمىّ. Doch sind die Sammlungen ihrer Navādir nicht mehr erhalten, oder wenigstens bisher nicht bekannt geworden. Nur Fragmente dieser und manch anderer finden sich in der Adablitteratur zerstreut.

Unter jenen Männern ist der an erster Stelle genannte Djoḥā zur grössten Berühmtheit geworden. Denn auf diesen Namen muss man nicht nur gewisse in verschiedenen Teilen Italiens und Albaniens vorkommende Bezeichnungen für komische Käuze, wie Giufā, Giucca, Giuxa, zurückführen (vgl. M. Hartmann, Schwänke und Schnurren im islamischen Orient in der Zeitschr. f. Volkskunde, Jahrg. 5 (1895) S. 47 Anm. 1), sondern auch den bekanntesten Typus der türkischen Schwanklitteratur, den Chōdjā Naṣreddin[1]). In den aus dem türkischen Volksbuche geflossenen arabischen Bearbeitungen, von denen mir eine in Ägypten, ohne Angabe von Ort und Jahr, gedruckte unter dem Titel كتاب نوادر للخوجه نصر الدين افندى جحى الرومى vorliegt, kommt der Name des arabischen Helden wieder zu seiner verdienten Ehre, indem auch im Texte der Held beständig Djoḥā genannt wird.

Als älteste Stelle für den arabischen Djoḥā, abgesehen von dem oben citierten Abschnitte des Fihrist galt bisher die Sprichwörtersammlung des Maidānī († 518). In dieser (ed. Freytag I, p. 403;

1) Über Naṣreddin vgl. P. Horn, in Revue orientale (Keleti Szemle) ed. Kúnos I (1900) 66 ff.

ed. Beyrouth. I, ١٨٣) werden zur Illustration des Sprichwortes احمق من جحى verschiedene Streiche desselben zum Besten gegeben. Hiernach wäre Djoḥā eine historische Person, die im Zeitalter des Abū Muslim in Kūfa gelebt hätte.

Auf derartige Identifikationen ist natürlich nicht gerade unbedingter Verlass. Dagegen kann man sicher nachweisen, dass der arabische Djoḥā bereits in der Mitte des dritten Jahrhunderts der Flucht ein bekannter Typus gewesen ist. Denn in den Maḥāsin des Ibrahim b. Muḥammad al-Baihaqī pag. ٤٨٥ lin. 9—14 meiner Ausgabe (im Kapitel محاسن الخطب) wird von einem gewissen Djoḥā Folgendes erzählt:

„Sein Vater sagte einmal zu ihm: Höre doch einmal auf, ein so verzwickter, toller und loser Bursche zu sein und werde ernst, dass ich dir ein Mädchen freie von reichen und vornehmen Leuten. Djoḥā antwortete: Jawohl Väterchen. Nachdem er sich geputzt und parfümiert hatte, trat er zu einer Versammlung vornehmer und angesehener Männer und nahm schweigend Platz. Da hiess der Vater sein Söhnchen das Wort ergreifen. Dieser hob darauf also an: „Preis sei Allah, ich preise ihn, ich rufe ihn um Hilfe an und verehre andere Götter neben ihm. Herbei zum Heile, herbei zum Segen!“ Der Vater aber sprach: Unterfang dich nicht, auch noch den Gebetsritus zu vollziehen, denn ich habe die rituelle Waschung noch nicht vorgenommen.“ [1])

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Djoḥā dieselbe Person ist, von der im Fihrist sowie bei Maidānī gehandelt wird.

1) Iqd ed. Qair. 1305 a. H. III, 351, 10—12 (Cap. مضاحيق) ist hiervon nur ein elender Torso übrig geblieben.

Zur hebräischen und aramäischen Verbalflexion.

Von

J. Barth.

Die *î*-Imperfekte der Verba ult. ܝ.

In dieser Zeitschrift, Bd. 55, 359 ff. begründet Praetorius („Zur hebr. und aram. Grammatik") mehrere Thesen zur Suffixansetzung in diesen beiden Sprachen. Gleichzeitig mit dieser Abhandlung erschienen von mir „Beiträge zur Suffixlehre des Nordsemitischen" im „American Journal of Semitic languages and literatures" Vol. XVII, Juli 1901, S. 193—208. Ein Teil der dort von mir behandelten Probleme sind dieselben, die auch Praetorius unter Anderem untersucht, und es ist mir sehr erfreulich, dass wir in mehreren neuen Ergebnissen [1]) unabhängig von einander zusammengetroffen sind.

In einem Punkte allerdings, der Deutung des syrischen Imperfekt-Suffixes ܳܘܗ̄ܝ, das wir Beide behandelt haben, besteht eine solche Übereinstimmung nicht. Diese Frage greift aber gerade nach Praetorius' Resultat stark in die Konjugationslehre der Verba ult. ܝ im Hebr. und Aram. ein. Betreffs dieser Klassen hatte ich in meiner Nominalbildung S. XXX f. und ZDMG. 44, 695 f., 48, 14 f. die These begründet, dass im Wortschluss die Endung ה ֶ—, St. cstr. ה ֵ— im Hebr., ܐ ܶ— im Syr. sowohl aus virtuellem *ĭj* wie *ăj* zustande käme, somit das Hebr. und Aram. ein Imperfekt dieser Klassen auf *î* nicht besessen haben. — Praetorius kommt dagegen, um das Suffix ܳܘܗ̄ܝ erklären zu können —, das ich in der jüngst erschienenen Abhandlung S. 207 f. als das selbständigen Pronomen ܗܝ + אִיתוֹהִי gefasst habe — wieder auf die Annahme eines *î*-Impf.s der Verba ult. ܝ zurück, dessen Existenz er zu begründen sucht. Nachdem seine Argumente für ein solches an dieser Stelle zum Ausdruck gekommen sind, die wegen der anderweitigen und,

1) Nämlich betreffs der Bindelaute *aj* beim syrischen Imperativ-Suffix, sowie des Bindelauts *ē* beim hebr. starkauslautenden Imperfekt und Imperativ.

wie ich glaube, einfacheren Deutungsmöglichkeit des ܝܘܗܝ nicht zwingend sein können, dürfte es angemessen sein und auch der sehr geschätzte Forscher es in Ordnung finden, wenn ich an der gleichen Stelle die Gründe, die m. E. nach wie vor entscheidend gegen diese Aufstellung bestehen, mit Rücksicht auf die von ihm beigebrachten Momente darlege.

1. Das Suffix ܝܘܗܝ soll bei starkauslautendem Imperfekt auf Analogiebildung nach einem Imperfekt der Verba ult. *j*, das auf *î* geendigt habe und an welches das Suffix der 3. Person *hu*(*hi*) angetreten sei, beruhen. Diese Annahme hat zwei Voraussetzungen: einmal jene von Praetorius nur gefolgerten *î*-Imperfekte und zweitens die Existenz eines aramäischen Suffixes *hû*. Beide halten aber m. E. den Thatsachen gegenüber nicht Stand.

Um mit dem Letzten zu beginnen, so ist ein Suffix *hū* im Aram. nirgends anzutreffen. Das entsprechende Suffix lautet beim Nomen wie beim Verb nur *hi* (*abūhi*), daher in Verbindung mit vorangehendem Bindelaut *ă* bezw. durch dessen Umlaut: *ē* (ܒܢܗ, ܩܛܠܗ). Selbst wo in Folge der Ausstossung des *h* das Suffix verdoppelt wird, tritt zweimal *hi* an, vgl. syr. ܓܒܘܗܝ mit jüd.-aram. גַּבֵּיהּ. Ein *hū*, welches nirgends erweisbar ist, wird nur von Forschern öfter supponiert, sobald eins der zwei Suffixe ܝܘܗܝ und ܘܗܝ, die irgendwie einen *u*-Laut enthalten und schwierig zu deuten sind, erklärt werden soll[1]). Dass nun das Pluralsuffix ܘܗܝ ein *hu* nicht enthalten kann, ist daraus klar, dass das vor dem vermeintlichen *hu* vorausgehende *a* keine Pluralendung wäre, und dass ebensowenig ein etwaiges *ai-hu* sich unter spurlosem Verlust der Zwischenlaute in *au* hätte kontrahieren können[2]). Über dies Suffix zu handeln, muss ich, weil es eine Reihe weiterer Voraussetzungen erforderte, einem anderen Zusammenhang vorbehalten; für die vorliegende Frage kommt es wegen der erwähnten Ursachen nicht inbetracht. — Das speciell syrische Imperfekt-Suffix ܝܘܗܝ giebt ebensowenig ein Recht zu dem Rückschluss auf ein sonst unerwiesenes Suffix *hū*, sobald ein Pronomen אִיהוּ „er“ — auf welches

1) Vgl. z. B. ZDMG. 51, 254 u. s.

2) Das *j* könnte nur unter der Wirkung einer vorherigen Dehnung des *ă* zu *ā* wie im hebr. ָיו in der Aussprache unterbleiben, wovon hier keine Rede ist. Selbst unter jener Voraussetzung ist es im Hebr. in der Schrift nicht verschwunden, sondern die specifisch hebr. Elemente *ai-hū* noch deutlich geblieben.

vor Praetorius' Abhandlung allerdings für diese Frage noch nicht verwiesen war — uns zur Verfügung steht, das dieses Suffix mitsamt seinem „Bindelaut" befriedigend erklärt. Dass jenes *'īhu* sowohl als Subjekt, wie als Objekt hat gebraucht werden können, hat an dem parallelen ܐܢܘܢ, אִנּוּן sein Gegenstück.

2. Die zweite Annahme, die von *î*-Imperfekten der ל״י-Verba, die für die Erklärung des ܝܘܗܝ von Praetorius supponiert wird, wird für das Hebr. und Aram. durch die Thatsache ausgeschlossen, dass beide Sprachkreise übereinstimmend nur *ē* haben. Diese Endung gehört also schon der uralten Zeit der hebr.-aramäischen Sprachgemeinschaft an; sie ist nicht das Resultat einer späteren einzelsprachigen Entwicklung. Diese *ē*-Endung allein stimmt auch mit der anderweitig völlig gesicherten Entsprechung von nordsemit. *ē* = *ij* in שְׁמֹנֶה, ܬܡܢܐ = ثمانٍ, ሰማኒ, in גֹּלֶה, ܓܠܐ = جالٍ u. s. w., bei welchem die allein herrschende Participform *qâtil* sicher in der Sprache nicht verdunkelt worden ist[1]), u. A. m. — Und alle diese Thatsachen, die untereinander übereinstimmend den nordsemitischen alleinigen Wortausgang *ē* = *ij* der Imperfekte verbürgen, sollen wir über den Haufen werfen, um anzunehmen, dass ܝܘܗܝ syrische Analogiebildung nach einem ל״י-Imperfekt auf *î* sei, welches selbst weder in der hebr.-aram. Sprachgemeinschaft existiert hat, noch nach den entsprechenden Vokalgesetzen hat existieren können?

3. Eine weitere wichtige Gegeninstanz gegen diese Herleitung des ܝܘܗܝ aus einem *î*-Impf. der ל״י-Verba ist Folgendes: Gerade diejenige Verbalklasse, welcher dies Suffix ܝܘܗܝ sich durch Analogie nachgebildet haben soll, die Verba ult. *j*, besitzt dieses Suffix auch jetzt nicht, wie natürlich Praetorius selbst hervorhebt, obgleich sie doch — hätte sie ein Imperfekt-*î* gebildet — es sicher am zähesten bewahrt hätte. Sie bildet vielmehr durchweg ܝܘܗܝ mit *ē*, welches sich wieder durch seine Übereinstimmung mit dem hebr. *e* von יְגַלֵּהוּ, יְגַלֶּנּוּ als uralte Form der hebr.-aram. Sprachgemeinschaft legitimiert. Kann gegenüber dieser gewichtigen gemeinnordsemitischen Gegenbezeugung die syr. Suffixform anderer Verbalarten als der ל״י als ein Zeugnis für die ל״י-Imperfekte in Betracht kommen? Die starkauslautenden Imperfekte sollen von den ל״י-Verben eine bei diesen selbst nirgends nachweisliche Suffixform

1) Vgl. auch das Fem. הֹמִיָּה, בֹּכִיָּה = ܒܟܝܬܐ, ܓܠܝܬܐ mit dem charakteristischen *i* im Binnenwort gegenüber Passivformen wie בְּנוּיִם, ܡܬܓܠܝܢܐ mit dem *aj*.

eines im Nordsemitischen nicht nachweislichen *î*-Impf.'s entliehen haben. Ist das irgendwie wahrscheinlich?

4. Praetorius, dem dieser Thatbestand natürlich bekannt ist, sucht auf indirektem Wege die ehemalige Existenz jener *î*-Imperff. der ל״י-Verba aus dem Vorhandensein der *î*-Perfekte (ܟܣܝ, ܐܬܟܣܝ, אַסְגִּי, אוֹרִי) unter Hinweis auf die von mir in dieser Zeitschrift Bd. 48, 3 f. besprochene häufige Einwirkung des Impf.- auf den Perfekt-Vokal zu belegen; das *î* der Perfekte soll als sekundäre Wirkung die ehemalige *î*-Endung der Imperfekte bezeugen (a. a. O. S. 365). Es fragt sich aber angesichts der obigen Gegenbezeugungen, ob sich dieses Perfekt-*î* nicht auf näherliegende und darum natürlichere Art erklärt. Wie kommt es, sagt Praetorius, dass neben den ursemitischen Bildungen גִּלָּה = جَلَّى, הִגְלָה = أَجْلَى das Aram. Formen auf *î* bietet? — Wir fragen entgegen: woher kommt dieselbe Duplicität von *ā* und *ī* im Hebr. im Qal, nämlich גָּלָה, רָצָה, aber גָּלִיתָ, רָצִינוּ u. s. w.? Die Antwort ist: גָּלָה u. s. w. mit *ā* ist die transitive Struktur = جَلَا, die andern Personen גָּלִיתָ, רָצִינוּ mit *ī* u. s. w. die intransitive = arab. رَضِيتُ, رَضِينَا. Es hat sich für die verschiedenen Personen des hebr. Perfekts je eine der beiden vorhandenen Formen allein festgesetzt und der Bedeutungsunterschied kommt in den Formen nicht mehr zum Ausdruck. Dieser Ausgleichungsprozess ist aber im Hebr. nicht beim Qal stehen geblieben. Von ihm aus ist er dann auch in die Perfekte der vermehrten Konjugationen eingedrungen. Wie im Qal גָּלִיתָ neben גָּלָה, so steht im Piel wieder גִּלִּיתָ, גִּלִּינוּ neben גִּלָּה, im Hiph. הִגְלִיתָ, הִגְלִינוּ (neben einzelnen Ausnahmen mit ֵי—) neben הִגְלָה, nicht die von גִּלָּה, הִגְלָה aus zu erwartenden Formen גִּלִּיתָ = جَلَّيْتُ, הִגְלֵיתָ = أَجْلَيْتُ. Nur die Passivkonjugationen Puʿal, Hophʿal haben wegen des für sie charakteristischen *a* ihrer zweiten Silbe den Mischvokal ֵי— d. h. urspr. *aj* fest bewahrt. Wie nun im Hebr. die intransitive Struktur mit *î* durch Analogie vom Qal aus in die vermehrten Konjugationen übergreift, so im Syrischen dieselbe intransitive Perf.-Endung von ܚܕܝ, ܫܦܝ, דְּוִי in die Perfekte sämtlicher übrigen Stämme. Wir haben in beiden Sprachen offenbar dieselbe Bewegung vor uns; im Aram. aber ist die intransitive Form in den vermehrten Konjugationen völlig durchgedrungen. Nur von diesem Ausgangspunkt, dem intransitiven Qal, aus erklären sich die *î*-Perfekte aller vermehrten Konjugationen

als Wirkungen e i n e r Ursache; wollte man mit Praetorius sie als Folgen der erst zu konstruierenden, aber nicht als vorhanden erweisbaren *î*-Imperfekte verstehen, so würde man neben den anderen Schwierigkeiten im Ethpa'al und Eschtaph'al, deren Imperfekte sicher niemals ein *î* besessen haben, nach einer anderen Analogieursache für das *î*-Perfekt als bei den aktiven Konjugationen suchen müssen. Es versagt also auch dieser Beweis für ein *î*-Imperfekt.

5. Nach alledem wird man zurückhaltend gegen das zunächst bestechende Verfahren sein, aus den a r a m. I m p e r a t i v e n ܪܡܝ (im Syr. nur im Pe'al mit *î*), targ. מַלִּי, אַחְמִי, אַיְדִי die vormalige Existenz von Imperfekten *jarmî*, *j^e^mallî* u. s. w. für das Nordsemitische zu erschliessen. Denn für die Imperative stimmen arab. إِرْمِ mit hebr. רְמֵה, — جَلِّ mit גַּלֵּה, — أَجْلِ mit הַגְלֵה in den Endungen so vollständig überein, dass diese sich als die ursemitischen ausweisen, die, wie das Hebr. zeigt, sich noch in nordsemitischer Zeit behaupteten.

Schon früher habe ich an dieser Stelle darauf hingewiesen[1], dass e r s t i n d e r i n n e r a r a m ä i s c h e n E n t w i c k l u n g ein Bestreben neu aufkommt und bei einer ganzen Reihe von Verbalformen gleichmässig wirkt, die vom Ton getroffenen Vokale der zweiten meist offenen Stammsilbe beim Verb s e k u n d ä r zu unwandelbar langen z u d e h n e n. So beim Perfekt ܡܝܬ gegenüber hebr. מֵת und äth. ሞተ, auch arab. مَاتَ (das urspr. *maeta* ist: vgl. das *ă*-Impf. *jamâtu*); — vgl. ferner רִם Dan. 5, 20, bibl.-aram. סְלִיקוּ, סְגִד, יְכִל, die targ. Perfekte יְכִילוּ, נְפִישׁוּ, חֲמִידוּ u. s. w. mit *î* statt ursprünglichen *ē*. Daraus erklärt sich ja auch das *î* der Perfekte ܣܝܡ, ܦܝܫ, wie das der Passive des Peal יְהִיבַת, נְטִילַת, פְּרִיסַת, vergl. mit dem *ĭ* in وُهِبْتُ u. s. w. — Wie bei den Perfekten, ward im Aram. nun auch im Imperativ — wie eine Reihe von Erscheinungen beweist — die zweite Stammsilbe vom Ton getroffen. So allein erklärt sich z. B. die Erhaltung ihrer 2. Vokale in ܩܛܘܠ, ܩܛܘܠܘ im Gegensatz zu ihrem Ausfall in hebr. קִטְלִי[2].

1) ZDMG. 48, 15.

2) Nur so erklärt sich weiter die stete Erhaltung des 2. Imperativvokals vor Suffixen wie ܪܚܡܝܢܝ, ܐܚܡܝܗܝ (Nöldeke[2] S. 134) im Unterschied von Perfektformen wie ܪܚܡܢܝ, ܐܚܡܗ, wo er stets ausfällt.

קְטֻלִי. Auch bei diesen Imperativen hatte die Betonung der 2. Stammsilbe die Wirkung, ihren Vokal zur Länge zu dehnen. Daher im Qal die targumischen Formen שְׁכוּבִי, מְלוֹכִי (Ri. 9, 10. 12 ed. Praetorius), תְּקוּפוּ, קְרוּבוּ, סְעוּדוּ[1]), die in der superlinearen Vokalisation *û* haben; daher weiter das lange *î* in תְּלִישִׁי Mi 1, 16 (Merx, Chr. 142), עֲבִידוּ „thuet!" des Imptiv. Pe'al, קַבִּילוּ des Imptiv. Pa'el u. a. m.[2]) Zu diesen inneraramäischen Dehnungen — denn Niemand wird sie für altsemitisch ansehen — gehört nun auch die des *î* in ܩܛܘܠܝܢ, die ebensowenig ursemitisch ist, wie die von שְׁכוּבִי oder קַבִּילוּ, vgl. m. قَبِّلُوا und קַבְּלוּ, oder die von עֲבִידוּ, vgl. m. *اُعْبُدُوا, עִבְדוּ.

Die Einwände gegen das Gesetz, dass wortauslautendes *ĭj* in gemeinnordsemitischer Zeit zu ה◌ֶ (Constr. ה◌ֵ) = ܐ◌ܶ, nicht aber zu *î* wird[3]), zerfallen immer wieder in sich. Das Verhältnis שְׁמֹנֶה, ܬܡܢܐ = ثَمَانٍ, ሰማኒ ist nun einmal nicht umzubringen und ebensowenig גֹּלֶה, ܓܠܐ = جَالٍ. Wenn das Lautgesetz hier wirkt, dann auch in allen andern gleichgearteten Fällen wie يَرْمِي = *יִרְמֶה, ܢܪܡܐ, — يُجَلِّي = יְגַלֶּה, ܢܓܠܐ u. s. w. — Ich wage zu hoffen, dass durch das zur Erklärung des ܘܗܝ-Suffixes inzwischen beigebrachte הִי + אִיהוּ auch Praetorius die aufgetauchten leisen Zweifel gegen die nordsemit. *ē*-Endung der ל״י-Imperfekte nun wieder fallen gelassen hat.

Die syrischen Imperative der Verba tert. ܐ auf *ā*.

Zweifellos gehört die Erklärung dieser Imperative zu den schwierigsten Fragen der vergleichenden Konjugationslehre. Auch Praetorius hat ihr jetzt a. a. O. eine Erklärung gewidmet[4]). Die Schwierigkeit liegt schon darin, dass in dem aktiven Imperativ der vermehrten Konjugationen, der beim starken Verb in allen semitischen Sprachen kurzes *ĭ* in der 2. Silbe hat, hier ein *ā*, ebenso

1) Dalman S. 223.

2) Vgl. die erwähnten Formen im Glossar zu Merx, chrest. targ.

3) Praetorius selbst leugnet das Gesetz a. a. O. nicht, meint aber, dass ihm durch seinen Rückschluss aus dem Suffix ܘܗܝ eine starke Stütze entzogen sei.

4) In seiner Darlegung hierüber finde ich die Erklärung des Imptv.'s ܐܬܓܠܝܢ aus Formen wie ܐܓܠܝܢ sehr einleuchtend. — Dagegen scheint mir die

wie in den Passiven, auftritt. Es ist daher verständlich, dass Manche zur Erklärung die Verba tert. Hamz. heranziehen wollten, bei denen im Hebr. wenigstens das Imperfekt Qal immer auf *ā'* endigt und demgemäss ebenso der Imperativ (יִמְצָא : מְצָא)[1]). Indessen steht dem entgegen, dass im Syrischen die wenigen ל״א-Verba, sofern sie sich von der Einwirkung der Verba ult. *w* et *j* frei gehalten haben, für auslautendes *a'* abweichend vom Hebr. Endungen mit kurzem *a* haben, wie die Verba Gutturalia, z. B. ܠܡܛܐ, ܠܡܛܝܘ; es ist also nicht anzunehmen, dass ihre Endung im Imperativ Pe'al anders, nämlich *â*, gelautet hat.

Ich möchte daher eine andere Erklärung vorschlagen: Die oben S. 244 zusammengestellten Fälle von aram. Imperativen wie ܫܩܘܠ, תְלִישִׁי שְׁכוּבִי u. s. w. stellen es ausser Zweifel, dass in der inneraramäischen Entwicklung eine Dehnung des zweiten Imperativvokals zur Länge stattgefunden hat. Wie ܦܘܩ aus dem *i*-Imperfekt, so mussten Imperativformen mit *ā* aus *a*-Imperfekten entstehen. Wie ܦܘܩ zu ܢܦܘܩ, so verhält sich ܚܙܝ zu einem *ܒܰ, das zu einem Impf. wie *ܢܒܰܐ[2]) gehören würde; m. a. W. alle *a*-Imperfekte der Verba ult. *j* et *w* mussten infolge der aram. Vokaldehnung Imperative wie ܚܙܝ hervorbringen. Dieses intrans. Imperfekt der ult. *j* hat im Indikativ im Nordsemitischen diphthongisch auf *aj*[3]) geendigt; das ist bezeugt durch den syr. Imperativ ܚܙܝ ܠܟܝ und dessen Übereinstimmung mit den hebräischen archaisierenden Formen des Impf.'s

---

Ableitung der *ā*-Imperative als Rückbildung von Formen der 2. Plur fem. wie בְּכֶאנָה, die auf Typen wie *bekhaj* + *ā* zurückgeführt werden, wenig überzeugend. Diese Fem. Plur. setzen den Imperativstamm בְּכָא schon voraus, den sie erst erzeugt haben sollen, und dürften בְּכָאנָה (vgl. ܒܟܝܢ) zu vokalisieren sein. Aus *bekhāj* + *ā* würde schwerlich בְּכָאה, sondern בְּכַיָא, geworden sein, und beim Fem. Sing. die Grundform des Masc. auf *aj* nicht so weit vergessen sein, dass man das Fem. auf *ā* statt *aji* bildete. Bei angeblichen Femininen wie אִיתָא, רְמָא darf man die Richtigkeit der Überlieferung bezweifeln; wenn sie richtig sind, möchte ich annehmen, dass das Mask. einmal an Stelle des Fem. gebraucht sei.

1) Dagegen einer Erklärung aus der hebr. Kohortativendung ָה— widerstrebt die Thatsache, dass das Aram. diesen Modus nirgends kennt.

2) Dass das Arab. bei diesem Verb kein *a*-Impf. bildet, ist hier gleichgiltig. Das Hebr. hat sowohl יֶאֱתַיוּ beim Impf., wie אֲתָיוּ beim Imperativ, die freilich ebensogut Analogie- wie urspr. Bildungen mit *a* sein können.

3) Ob für die intrans. Verba ult. *w* einst neben der der ult. *j* eine besondere Form vorhanden war oder nicht, kann hier offen bleiben.

יֶחֱסָיוּן, יִשְׁלָיוּ, יִשְׁתָּיוּן u. a. m., wie des Imperativs בְּעָיוּ, אֵתָיוּ. Wenn diese Formen auch in der hebr. Poesie durch Analogiebildung sich über ihre ursprünglichen Grenzen, die Intransitive, hinaus auch über transitive Verba, wie תִּבְעָיוּ, ausdehnen, so steht es doch ausser Zweifel, dass ihr Ursprung, wie bei jenen beiden mit ihnen gleichgebauten syrischen Imperativen, im intransitiven Imperfekt und Imptv. liegt. Ihr genaues Zusammenstimmen in der Form im Hebr. und Aram. erweist sie als gemeinnordsemitische Bildung; die vielfältigen Analogiebildungen, die sie hier wie dort[1]) hervorgebracht, zeigt, dass sie einst nicht unbeträchtlich entwickelt gewesen sein muss.

Gleiche Endung *aj* müssen ferner einst die Imperfekte des Ethpa'al und des Eschtaph'al, ferner in der Zeit der noch vorhandenen inneren Passivbildung die des Pu''al und des Hophal gehabt haben, und auch von diesen müssen Imperative derselben Art wie vom intransit. Qal, d. h. mit *a*-Vokal zurückgebildet worden sein.

Der Modus apocopatus aller solcher Imperfekte wie aram. **jeblăj*[2]) (= arab. يَبْلَى) musste auf *ă* (wie *jeblă*, *jetballă* = يَبْلَ, يَتَبَلَّ) endigen, und dieser Modus kommt für die Imperativbildung hier auch im Nordsemitischen zu allererst inbetracht. So gut wie im Hebr. bei diesen Verben die Imperative צַו, גַּל, בֶּן, נַס des Piel, הֶרֶף, הָטֵל des Hiphil vom Jussiv ausgehen, ja auch im Aram. der Targume חַו, שַׁו — אִשְׁתְּ trink! (Dalman S. 288), so bildete auch im Syrischen der intransit. Apocopatus auf *ă* Imperative mit gleicher Endung. Da nun das Aramäische die 2. offene Silbe der Imperative von Neuem zur Länge dehnte (s. S. 244), so entstanden specifisch aramäische Imperative der Endung *ā*. So erklärt es sich aufs Natürlichste, dass, entsprechend den ursemitischen zweierlei Imperfekten: transit. ـِي, intrans. ـَى das Aram. durch seine imperativische Dehnung zweierlei Imperative der Form ܒܥܝ, ܬܐ hervor-

1) Vgl. den Bindelaut *ai* bei Imperativsuffixen (Praetorius a. a. O. 360 f., Barth, Am. Journal of Semit. lang. 1901, 206), den Ethpeel Imptv. der ל"י auf *aj* (Praetorius).

2) Das Aram. bildete im Gegensatz zum arabischen monophthongischen ـَى diese Endung auch ausserhalb dieser Imperfekte diphthongisch in ܒܠܝ, vgl. بَلَى, אֲדֹנָי, vgl. m. إِذَا, in der Nominalendung von ܦܘܫܝ, ܦܘܫܝ u. s. w., vgl. m. arab. فَعْلَى, — in (ܐܡܫ) ܠܠܝ, vgl. m. dem N. prop. نَبْلَى, in den Participia pass. ܓܠܝ, ܓܠܝ, vgl. m. المُجَلَّى, المُجْلَى. — Im Hebr. vgl. das archaistische שַׂדַּי, ferner מָתַי, vgl. مَتَى, — אֱזַי, vgl. m. إِذَا. Vgl. meine Nominalbildung S. 375 f.

brachte, deren Endungslänge nur bei ihm sich findet. Nach letzterer Form bildete das Syrische die Imperative auf *ā* der anderen Konjugationen.

Wie weiter das Hebr. bei dieser Verbalklasse Imperative ausser aus dem Mod. apocopatus auch aus dem Indikativ entwickelte (z. B. כַּלֵּה צַוֵּה, neben צַו, גַּל), so zeigt das Aram. auch zwei Imperative ܫܬܝ, ܐܬܝ, die zum unverkürzten Indikativ gehören; dieser Diphthong ist im Aram. auch nicht mehr neu gedehnt worden.

Diese drei organisch aus den Imperfekten dieser Klasse gebildeten Endungen *î*, *â*, *aj* haben sich nun im Aram. in die verschiedenen Personen des Imperativs geteilt; dieser Prozess ist aber nicht in allen Dialekten ganz der gleiche gewesen: *î* herrscht in der 2. Pers. Sing. nur des Pe'al im Syr. (*remî*), aber auch der anderen Konjugationen im Targumischen (s. S. 226); — *ā* herrscht in der 2. Pers. Sg. msc. Peal nur bei ܬܐ = תָּא, aber im Syr. auch in den vermehrten Konjugationen ausser Ethpe'el durch Analogiebildung nach denjenigen verschiedenen Konjugationen, die *a*-Imperfekt hatten (S. 247); ferner liegt es allen Imperativen der 2. Pers. fem. Sing. auf *āj* = *ā-ī* (syr. und jüd.-Aram.), wie auch dem femin. Plural syr. ܓܠܝܢ (aus *gelā'-ēn*) und jüd.-aram. בְּכָאָה = *bekhā-ā* zugrunde, welch letzteres offenbar den gleichen *ā*-Wortstamm wie *gelā-jēn* und nur andere Endung hat. — Endlich die dritte Form auf *aj* drang ausser in den 2 Formen ܫܬܝ, ܐܬܝ des Pe'al Imptv. Sg. msc. (und nach Praetorius' einleuchtender Annahme des Ethpe'el) überall in der 2. Pers. Plur. masc. auf ܘ durch (wie im Perfekt zu *remai-t*, *-n* der Plur. ܪܡܘ gehört). Die Verteilung der verschiedenen Personen des Imperativs auf die urspr. transitiven und intransitiven Formen hat am hebr. Perfekt גָּלָה, aber גָּלִיתָ u. s. w. sein Analogon.

Eine verkannte hebräische Imperativform.

In der Anrede an die Frauen Jes. 32, 9 ff. erscheint eine imperativische Form für die 2. Pers. Plur. Feminini, die auf ָה— endigt und auf Paenultima betont ist, viermal hintereinander: רְגָזָה, פְּשֹׁטָה, וְעֹרָה וַחֲגוֹרָה . . (das. Vs. 11). Die Formen sind in dieser Verwendung die einzigen ihrer Art im ganzen A. Test. Die gewöhnlichere Form der 2. Plur. fem., die auf נָה, findet sich in demselben Stück in שְׁמַעְנָה, הַאֲזֵנָּה daneben. Jene singulären Bildungen auf ָה— haben bisher keine irgendwie befriedigende Er-

klärung gefunden. Die Leidensgeschichte ihrer Deutung berichtet am deutlichsten Dillmanns Kommentar[5] zur Stelle: Darnach fasst sie *Böttcher* als Infinitive mit ָה -locale, welches aber der Infin. sonst nie hat, — *Del.*, *Ges.*, *König* [auch *Stade* S. 324] als Imperativ Sing. masc. mit dem verstärkenden ָה; mit Recht verwirft das Dillm. „wegen der dreifachen Anomalie des Genus, Numerus und der Pausalaussprache". Am Leichtesten, glaubt *Dillm.*, werden sie mit *IEsra*, *Qim.*, *Drechsler*, *Luzz.*, *Ew.* „als Impt. 2 Pers. pl. fem. genommen, sei es, dass sie aus der volleren Form mit נָה korrumpiert sind, oder dass sie mundartig in der Sprache verzärtelter Weiber vorkamen".

Es hätte für eine richtige Deutung aber nur der Kenntnis der entsprechenden Formen des jüd.-Aramäischen seitens der Grammatiker und Exegeten bedurft. Dort endigt die 2. Pers. pl. fem. des Imperativs auf unbetontes ָא. Das Targum Jon. zu der betreff. Stelle (Jes. 32, 9) hat daher קוּמָא „stehet auf", אֲצִיתָא „horchet!" Als weitere Formen giebt Dalman S. 224 שְׁמַעָא „höret" Onq. Gen. 4, 23, אַלִּיפָא „lehret!" Jer. 9, 19. — Es liegt also in der Jesaia-Stelle eine sprachgeschichtlich sehr interessante dialektische hebräische Parallele zu dieser aram. Bildung vor. Die Betonung der hebr. Formen auf Paenultima zeigt, dass die Masoreten ihre Identität mit den aram. erkannt haben. Auch im Aram. gehen daneben Formen mit anderer Endung wie אציתן, אשמען, bezw. שמענא, תובנא, אזילנא, die den hebr.-arab. auf *nă* entsprechen, her[2]). Im Hebr. sind die auf unbetontes ָה selten und wohl nur dialektisch neben der regelmässigen Endung auf נָה gewesen.

Die Bildung dieser Personalendung auf *â* ist aber noch über diese Idiome hinaus verbreitet und lässt sich als schon ursemitisch neben der auf *nă* hergehend erweisen. Es entspricht ihr noch das äth. *negrâ* „sprechet!" (fem.) u. s. w., sowie das assyr. *kušudâ* „erobert!" (fem.). Diese Imperative stehen genetisch im engsten Zusammenhang mit der 2. Pers. Plur. fem. des Imperfekts auf *â*: äth. *tengerâ*, assyr. *takšudâ*. Das aram. קוּמָא verhält sich zum Imperfekt *tᵉqûmâ-n*, wie קוּמִי zu *tᵉqûmî-n*, d. h. die Imperative ohne Schluss-*n* reflektieren den Jussiv, die Imperfekte selbst sind der Indikativ. — Zur Paenultima-Betonung im Aram. vgl. oben S. 226. — Jene isolierten hebräischen Bildungen gehören als dialektische Überbleibsel dieser ursemitischen Parallelform an.

---

1) Dalman a. a. O.

Christlich-palästinische Fragmente.*)

Von

Friedrich Schulthess.

Fragment I.

1 Bl. zu 17 und 15 Zeilen, Pergament, dem Schriftcharakter nach zu schliessen etwa aus dem 12. Jahrhundert. — Es ist ein Fragment eines Lectionars (vgl. Fragment II und III). Der Anfang von v. 8 des 142. Psalms (vielleicht nebst anderen Versen) ist verloren gegangen, indem das Blatt augenscheinlich verkehrt eingebunden wurde.

r. [1] ܫܘܒܚܐ ܘܐܠܠܘܠܐ
ܢܒܐ ܢܫܒܘܚ ܒܚܕܝ ܠܟܘ
[2] ܐܬܡܫܒܚܢ ܗܘܐ ܗܝ [3] ܫܝܪܬܗ
ܕܡܪܝܡ ܐܚܬܗ ܕܡܘܫܐ ܢܒܝܐ
Ex. 15, 1 [4] ܢܫܒܚ ܠܡܪܐ ܕܒܫܒܘܚܝܢ
ܗܘ ܡܫܒܚ : ܡܫܒܚܐ
v. 2 ܘܪܟܒܐ ܫܕܐ ܠܝܡܐ : ܡܫܒܚܝܢ
[5] ܘܣܝܥܝ ܐܠܗܝ ܠܝ ܠܦܪܩܘ
: ܗܕܝܢ ܗܘ ܐܠܗܝ ܘܐܢܐ
ܡܫܒܚ ܠܗ : ܐܠܗܝ ܕܐܒܐ
v. 3 ܘܐܢܐ ܡܪܘܡܡ ܠܗ : ܡܪܐ

v. Ps. 142, 8 ... ܡܪܐ ܐܘܕܥܝ [6] ܕܐܗܠܟܗ :
ܕܠܘܬܟ ܢܦܫܝ ܢܛܠܬ :
v. 9 ܦܠܘܛ ܠܝ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܝ :
ܡܪܐ ܕܠܘܬܟ ܐܢܐ ܥܪܩܬ :
v. 10 ܐܠܦ ܠܝ [7] ܕܐܥܒܕ ܐܢܐ
ܪܥܘܬܟ : ܕܐܢܬ ܗܘ ܐܠܗܝ :
ܪܘܚܟ ܛܒܐ ܝܕܒܪ ܠܝ
v. 11 ܒܐܘܪܚ ܬܩܢܐ : ܡܢ ܠܒܝܠ
ܫܡܟ ܡܪܐ ܐܬ ܡܚܐ
ܠܝ : [8] ܒܙܕܩܘܬܟ ܐܬ [9] ܡܦܩ ܡܢ
v. 12 ܠܥܩܬܐ ܢܦܫܝ : [10] ܘܒܚܣܕܟ

*) Die Originale dieser, leider nicht umfangreichen, Fragmente standen mir auf privatem Wege längere Zeit hindurch zur Verfügung, sodass ich in der Lage war, die zum Teil schwierige Entzifferung öfters und nach längeren Zwischenpausen nachzuprüfen, resp. zu verbessern. Dies sei für den Fall bemerkt, dass die Originale nicht so bald in den Besitz einer europäischen Bibliothek gelangen und damit Andern erreichbar werden sollten. — In den Noten beschränke ich mich auf das Allernotwendigste, und setze die Kenntnis der bisher bekannt gewordenen Litteratur voraus.

ܥܡܗ ܡܪܒܐ ܡܪܐ ܥܡܟܘ
v. 4 ܡܪܒܒܬܗ ܕܦܪܕܝ: ܘܣܠܬܗ
ܥܒܪ ܒܝܡܐ: ܒܣܢܐܝ
ܦܪܘܫܝ ܠܬܠܐܬܝ:
ܐܬܒܠܥܘ ܒܝܡܐ ܣܘܦܐ:
v. 5 ܘܬܗܘܡܐ ܟܣܐ ܠܗܘܢ:

ܐܬ ܢܣܩܬ ܠܒܡܠܠ ܕܒܝܐ:
ܡܘܟܝ ܐܬ ܠܒܘܠܠ ܗܘܠܝ
ܕܠܣܪܝ ܕܥܡܗ: ܕܐܢܐ
ܒܒܪܝ ܐܡܬ ܐܢܐ ※

[1]) Die von mir überstrichenen Worte sind im Original rot geschrieben (und so auch in den folgenden Fragmenten). [2]) Über ܟܡ steht, von der ursprünglichen Hand, wie es scheint, ein ܝ, das vielleicht als Vokalbuchstabe hinter das ܬ gehört. [3]) Natürlich = ܫܝܪܬܗ („ihr Lied"). [4]) = ܕܫ(ܝ)ܪ. [5]) ܡܓܝܢ für מְגַנֵּן (von ܐܓܢ, gebildet wie das vorangehende ܡܣܝܥܝ = ܡܣܥܝܢ). σκεπαστής. Wenn man das ܡܣܒܠܝ (= ܡܣܒܠܢ) in Fragment II vergleicht, ferner Schreibungen wie ܡܓܝ „vergebens" (öfters im Cod. C des Ev.), ܡܘܬܢܝ „Pestilenzen" (sg. ܡܘܬܢ), ܙܘܥܝ „Erschütterung", ܐܝܠܝ „Baum", ܗܝ und ܗܝ „wo" (neben ܗܢ, הָאן, הָן), ܨܝܕܝ „Sidon" (für ܨܝܕܢ; vgl. صَيْدَن, יַרְדֵּן), die sich nebst andern ähnlichen namentlich in den sinait. HSS. des Evangeliars finden (und hier wieder häufiger in B als in C), so wird man an der Existenz einer *Imâla* nicht mehr zweifeln dürfen, die ja auch in andern aram. Dialekten nachweisbar ist (talm., mand., neusyr.). Dieser Vokalwechsel liegt, bei etwas anderer Konsonantenumgebung, auch in den schon aus dem cod. Vatic. bekannten Aphel-Infinitiven ܐܓܢܒܘ, ܐܚܝܘ, ferner in ܐܣܩܘܡܘ u. s. w. (statt ܐܓܢܒܘ, אַגְנָבָה u. s. w.) vor. [6]) ܠܒܠܗ in einem Wort geschrieben, was sonst nicht üblich; vgl. aber ܐܙܠܗ = ܐܙܠ ܠܗ „er ging" Mt. 27, 60 A; 25, 15 bei Land. [7]) So deutlich die Hs.; man erwartete ܕܡܥܒܕ ܐܢܐ (τοῦ ποιεῖν), wobei man aber auf ܐܢܐ gern verzichtete. [8]) Zwischen ܕܐ ist in der Hs. von erster Hand ein Zeichen übergeschrieben, das wie ein ܐ aussieht. [9]) *p inversum.* [10]) = ܒܪܚܡܝ; vgl. Fragment II[v] ܒܪܚܡܝ. Die Beispiele für das Zusammenfallen der Suffixformen des sing. und des pl., die sich im cod. Vatic. nur noch in Spuren finden, sind jetzt sehr zahlreich.

Fragment II.

1 Bl., aus Schrift und Format zu schliessen, Bestandteil desselben Lectionars wie Fragment I.

r.
ܘܬܘܒܠܠ ܡܫܝܚ ܐܢܐ ܐܠܗܐ
ܘܗܘܐ ܠܥܠܡܝܢ ܘܬܘܒܠܠ[1]
Ps. 12,4 ܡܫܝܚܐ ܐܒܘܕ ܟܠܗܘܢ:
ܘܠܐ ܐܡܠܝ [2]ܕܪܡܘܢ
v. 5 ܠܥܘܠܐ: ܠܐ ܐܡܠܝ ܡܡܘܪ
ܟܠܠ ܕܟܢ: ܐܬܚܙܝܬ
[3]ܠܠܗ ÷ ܡܘܟܚܐ [4]ܒܐ ܪܒ ܥܒܝ
ܠܠܗ ܗܘܘ ܠܟܡܢ [5]ܡܡܟܠܡ:
ܘܐܠܐ ܐܬܠܠ ܟܡܪܝ ܦܣܝ:
ܦܠܝ ܦܪܝ ܡܢ ܡܢܗܘܢ
ܐܘ ܓܘܒܠܐ: [6]ܡܘܐ ܡܢ
ܢܘܪ ܟܢܝܫܐ ÷ ܡܢ ܟܠܗܘܢ
ܡܫܒܚܬܐ ܟܦܘܠܬܐ
[7]ܡܠܠܗ ܘܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ:

v. Ps. 118,12
ܡܟܢܝ ܐܢܐ ܡܪܐ ܟܘܠܝ
ܡܢ [8]ܕܝܢܝ: ܡܟܢܝ ܐܢܐ
ܡܝܢܐ ܐܒܘܕ ܟܠܗܝ
ܕܝܢܝ: ܡܪܐ ܘܐܢܫܝ
ܟܝܡܐ ܠܟܠܗܘܢ: ܡܪܐ
ܟܘܟܝܗܘܢ [9]ܘܐܣܝܪ
ܠܐ ܠܡܟܘܡ: ܟܝ ܡܦܪܐ
[10]ܡܪܐܐ ܟܝ ܡܦܘܪܐ ܢܡܪ
ܟܝ ܠܡܟܘܡܬܐ ܡܡܠܡܐ:
ܠܐܟܐ ܘܟܪܐ ܘܟܪܘܢܐ
ܘܡܘܕܝܐ: ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܘܟܝܡܐ
ܠܟܠܗܘܢ ܟܠܗܝ
ܠܠ ※

[1]) يتلوها الخ = „etc.", wie in Fragment III r. [2]) sic, nicht ܪܡܘܢ. [3]) Vgl. Note 9 zu Fragment I. [4]) sic. [5]) S. Note 5 zu Fragment I. [6]) Von einer Verderbnis oder dem Ausfall eines Buchstabens ist in der Hs. nichts bemerkbar; es wird aber wohl ܦܘܐܒ „rette" herzustellen sein. [7]) Für ܡܠܠܗ (ܡܠܠܗ). [8]) sic. τά δικαιώματά σου. [9]) Für ܘܐܣܝܪ wie vorher ܢܫܡܝ und ܕܝܢܝ. [10]) ܡܪܐܐ und ܢܡܪ geschrieben wie oben in Fragment I. Beachte die (auch sonst öfters vorkommende) Inkongruenz der status; dass die Form ܦܘܪܐ (statt ܦܝܪܐ) im Übrigen blosser Schreibfehler sei, kann wegen der zahlreichen Analogien, wie ܢܘܗܪ (cod. C in Mt. 6, 22 und 17, 5) statt ܢܗܝܪ (ܢܗܝܪ), ܦܘܦܐ ἐλάχιστος 1 Cor. 15, 9 (Lect. ed. Lewis-Gibson p. 123) für ܦܝܦܐ (*passim*), ܦܘܣܠ verworfen (cod. C in Mt. 25, 30) statt ܦܣܝܠ (ib. cett., Luc. 16. 15 etc.) u. a. m. kaum angenommen werden.

Fragment III.

1 Bl., wie es scheint, wiederum zu dem erwähnten Lectionar gehörig.

r. ܒܫܡܗ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ
ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܡܢ ܟܥܢ
ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ※
ܢܥܒܪ ܢܬܚܘܒ ܟܒܘܢ ܠܐܠܗ
ܘܢܣܒ ܠܘܦܩܝܗ (1) ܐܣܘܐܥܝܢ
ܘܠܐܠܗ ܢܫܒܚ ܒܬܫܒܚܬܗ ܐܡܝܢ ※
ܢܥܒܪ ܨܦܪܐ ܕ(2) ܡܫܟܚܬܐ
ܕܟܠܐ ܘܡܫܡܫܬܐ ※ ܒܪܝܟ
ܐܘ (3) ܡܪܘܬܐ ※ ܨܦܪܐ
(4) ܕܨܦܪܝܚܬܐ ܠܡܡܪ ܠܟܠܐ
ܐܡܝܢ ※ ܩܕܝܫ (5) . . ܐܬܐ ܠܐܠܗܐ
ܘܡܐ ܡܠܟܘܬܐ ※ ܘܠܡܡܪ

v. ܠܟܠܐ ܐܡܝܢ ※ ܠܫܒܘܚܬܐ
Luc. 2, 14 ܠܐܠܗܐ ܒܡܪܘܡܐ ܘܥܠ
ܐܪܥܐ ܫܠܡܐ ܒܒܢܝܫܐ
Ps. 50, 17 ܨܦܪܐ ※ ܠܡܡܪ ※ (6) ܡܪܐ
ܣܦܘܬܝ ܐܬ ܦܬܚ ܘܦܘܡܝ
ܡܚܘܐ ܫܒܘܚܬܟ ※ ܘܠܡܡܪ
Ps. 3, 2 ܫܒܘܚܬܐ ܠܟܠܐ ※ ܡܪܐ
(7) ܡܣܓܝܘ ܗܘܘ (8) ܕܐܥܩܝܢ ܠܝ. ܣܓܝܐܝܢ
v. 3 ܩܝܡܝܢ ܥܠܝ ܘܣܓܝܐܝܢ ܐܡܪܝܢ ܠܢܦܫܝ:
ܕܠܝܬ ܠܗ ܦܪܩܢ ܒܐܠܗܗ:
v. 4 ܐܢܬ ܕܝܢ ܡܪܐ ܡܣܬܥܕܢܝ:
ܫܒܘܚܬܝ ܘܡܪܘܡܡܐ ܕܪܫܝ:
v. 5 (9) ܩܠܝ ܠܘܬ ܡܪܐ ܐܩܪܝܬ:
(10) ܘܥܢܢܝ ܡܢ ܛܘܪܐ ܩܕܝܫܐ:
v. 6 ܐܢܐ ܕܝܢ ܕܡܟܬ ܘܫܢܬ:

[1]) D. i. وحسن توفيقه. ܐܣܘܐܥܝܢ ist السّواعى, pl. von ساعة oder vielmehr ساعى (nach Nöldeke). Vgl. سواعيّة („horarium“) „livre d'heures“ bei Dozy. [2]) ܡܫܟܚܬܐ wird mit Nöldeke als barbarischer Plur. von ܡܫܟܚܐ = ܡܫܟܚܐ aufzufassen sein. [3]) Synonym mit ܡܪܘܬܐ, ܡܪܐ, aber bis jetzt nur in liturgischen Formeln vorkommend. [4]) Ob Schreibfehler für ܕܨܦܪܝܚܬܐ (syr. ܨܦܪܝܚܬܐ „Morgenstunde“)? [5]) Vielleicht sind die beiden Punkte Wiederholungszeichen (Trishagion). [6]) Die Psalmstelle auch in der Nil-Liturgie 704 (8). [7]) Für ܣܓܝܘ ܡܐ. [8]) *οἱ θλίβοντές με.* (ܐ)ܥܩܝܘ steht Is. 10, 20 (Lect. ed. Lewis-Gibson p. 30) für

ἀδικεῖν, dennoch bedarf dieses ܪܡܝ erst noch weiterer Bestätigung. [9]) Man erwartete ܒܩܠܝ (φωνῇ μου). Eine h e b r ä i s c h e, und dazu noch poetische Konstruktion würde hier sehr befremden. [10]) *καὶ ἐπήκουσέ μου.* Die nämliche Perfektform in ܫܡܥܢܝ noch Jon. 2, 3 (Lect. ed. Lewis-Gibson p. 128), und öfters bei andern Verben.

Fragment IV.

In diesem Blatte erkennen wir mit Gewissheit jenen Bestandteil des Lectionars, den die Damen Lewis und Gibson als *missing* bezeichnen mussten (p. 56). Das Hiob-Stück füllt die Lücke genau aus, auch Schriftcharakter und Format des Blattes stimmen zu der von den Herausgeberinnen gegebenen Beschreibung (p. VI f.) und dem Faksimile.

r. Job. 16, 9 b. ܥܠܝ ܢܦܠܘ ܀ ܓܐܪܝܗܘܢ

[1]) ܘܡܬܟܢܫܝܢ ܟܚܕܐ ܥܠܝ ܀

v. 10 ܘܒܐܘܟܡܐ ܕܥܝܢܘܗܝ ܫܘܪ ܥܠܝ ܀

ܘܒܪܘܡܚܐ ܚܪܝܦܐ ܡܚܢܝ [2]) ܥܠ ܒܘܪܟܝ ܀

ܗܝܟ ܚܕܐ ܕܝܢ ܪܗܛܘ ܥܠܝ ܀

v. 11 ܡܣܪ ܕܝܢ ܡܪܝܐ ܠܝ ܠܐܝܕܝ

ܐܢܫܝܢ ܕܥܘܠܐ ܀ ܘܥܠ

v. 12 ܪܫܝܥܐ ܫܕܐ ܠܝ ܀ ܟܕ ܫܠܝ

ܕܗܘܝܬ ܒܫܠܡ ܒܕܪ ܠܝ ܀

ܘܢܩܒ ܠܝ [3]) ܒܣܥܪܗ ܕܪܝܫܝ

[4]) ܘܬܠܫܢܝ ܀ ܘܐܩܝܡ ܠܝ ܗܝܟ

v. 13 ܢܘܛܪܐ ܀ ܘܚܕܪܘ ܠܝ ܒܠܘܓܟܝܬܐ

ܪܡܝܢ ܠܟܘܠܝܬܝ. ܘܠܐ

ܚܣܝܢ ܀ ܫܦܟܘ ܕܝܢ [5]) ܡܪܪܬܝ.

v. v. 14 ܥܠ ܐܪܥܐ ܀ ܘܪܡܘ ܠܝ

ܡܦܘܠܬܐ ܥܠ ܡܦܘܠܬܐ ܀ ܪܗܛܘ

v. 15 ܥܠܝ ܚܝܠܬܢ ܘܣܩܐ ܚܛܐܘ ܥܠ

ܡܫܟܝ ܀ ܚܝܠܝ ܕܝܢ ܒܐܪܥܐ ܥܠ

v. 16 ܐܪܥܐ ܀ ܘܟܪܣܗ ܡܠܝܐ ܡܢ
ܟܦܢܐ ܀ ܘܟܠ ܩ̈ܪܒܘܗܝ
v. 17 ܬܫܠܡܘ ܕܡܘܬܐ ܀ ܒܫܠܡܘܢ
ܕܝ ܕܬܫܠܡܘܢ ܠܐ ܗܘܐ ܒܝܢܝ ܀
ܐܠܐ ܒܥܘܠܝ ܗܘܬ ܕܡܐ ܀
v. 18 ܐܪܥܐ ܠܐ ܬܟܣܝܢ ܥܠ ܐܕܡܗ
ܕܟܣܢܝ ܀ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܐܬܪ̈
v. 19 ܟܥܢܝ ܀ ܘܗܐ ܒܝܘ
ܣܗܕܝ ܒܓܘ ܫܡܝܐ ܀
ܘܗܘܝ ܕܡܟܪ ܠܝ ܒܡܪܘܡܐ ܀

[1]) Über dem zweiten *n* ist ein, etwas kleineres, ܘ (*v*) geschrieben, offenbar von einem Späteren, dem jene Suffixform, die sich in den codd. B und besonders C des Evangeliars ziemlich häufig findet (ܒܚܝܪܝ „seine Auserwählten“ u. s. w.), nicht bekannt war. [2]) Scheint nicht auf die gewöhnliche Lesart εἰς τὰ γόνατα zurückzugehn, sondern auf εἰς τὰς σιαγόνας μου (cf. M. T.). [3]) ܕܪܒܝܬܗ ܕܪܝܫܝ für (λαβών) με τῆς κόμης. ܪܒܝܬ, dessen Aussprache noch dahingestellt bleiben muss, ist synon. mit hebr. מַרְבִּית „Zuwachs, Spross“ (so 1 Sam. 2, 33), aram. מַרְבִּיתָא (ganz selten im Syrischen, nämlich Act. mart. ed. Bedjan 5, 604, 14, wo es κεφαλή wiedergiebt — s. G. G. A. 1895, p. 689; Nachweis des griech. Textes ebenda p. 665 — und vgl. Barhebr., Ethicon 299, 8), also hier s. v. a. „Haarwuchs“. [4]) So deutlich, während man ܘܬܠܫ erwartete (διέτιλε). Die Form als Suffixform (mit ܝ-Suffix, wie im galil. Dialekt) zu verstehn, geht schon der Bedeutung wegen nicht. Ein sonstiges Beispiel einer 3. p. Pf. mit Suff. d. 1. p. sg. giebt es bis jetzt nicht, wenn auch im Übrigen die von Nöldeke in dieser Zeitschrift Bd. 22, p. 505 f. gesammelten Fälle von Verben mit Objektsuffixen seither um ein gutes Dutzend vermehrt sind. [5]) In diesem Lectionar ist das *r* bekanntlich sehr häufig mit 2 Punkten versehen.

Fragment V.

1 Pergamentblatt mit sehr altertümlicher, wohl etwa auf das 7. Jahrh. weisender, schöner grosser Schrift. Der äussere Rand ist zerstört und der Inhalt der beiden Kolumnen infolgedessen zur Hälfte verloren. Trotzdem erkennt man in dem Blatt leicht ein

Fragment der (fälschlich dem Ephraem zugeschriebenen) Vita des Abraham Qīdūnājā. Ob unser ganzer Text der griech. Recension (Act. Bolland. Mart. tom. II, p. 932—937, speciell p. 936) oder der syrischen (Analecta Bolland. tom. X (speciell p. 40 f.), und daraus bei Bedjan, Bd. 6) näher steht, ist aus dem kleinen Bruchstück nicht leicht zu ermitteln.*) Auch zur Ergänzung unserer Lücken dienen jene beiden Recensionen nur in geringem Maasse. Dagegen dürfte eine Übersetzung der unentstellten Kolumnen hier überflüssig sein.

b	a
. . . ܐܡܪܬ	r. ܘܐܬܦܠܛܘ [1]
. . . ܝܬܟܠܐ	ܟܠ ܦܣܓܘܬܐ
. . . [2] ܩܘܡ	ܕܗܘܐ ܡܘܕܝܠ
ܟܠܐܬ[ܐ] .	ܒܡܣܟܢܘܬܐ . ܗܘܝ
ܘܝܡܟܘ[ܢ]	ܗܘܝ ܡܫܠܡܐ
ܗܘ ܕܝ ܐ[ܡܪ]	ܘܚܟܡܐ ܗܘܝ
ܢܟܘܠ: ܒ[ܟܠ]	ܘܠܐ ܗܘܬ ܒܗ
. . . ܕܝ ܕܟܠܗ	ܦܠܓܘ . ܗܘܝ
ܚܟܠ ܕ[ܪܫܐ]	ܕܗܘܐ ܡܠܐ
. . . ܪܡܐ [3] ܘ	ܒܟܘܠܗ ܐܬܚܒ
. . . ܘܩܘܠܗ [4] ܒ	ܗܘܝܡܢܘܬܗ
. . . ܝܡܐ ܘ	ܠܚܒܝܒܠ ܕܡܫܝܚ
. . . ܟܠ ܟܪ	ܢܦܫ ܕܡܢ ܦܣܡܗ
. . . ܡܪܝ ܐܦ (sic)	ܘܐܪܘܡܘܬܐ
ܕܝ ܢܩܒ	ܐܬܟܠܠܬ:
. . . ܟܠ ܕܐ	ܘܚܘܕܐ ܕܗܘܬ
ܠܒ ܠܗ	ܐܡܪܐ ܘܚܟܡܬܐ
. . . ܠܪ	ܡܪܐ ܘܢܦܫ
. . . ܕܝ	ܡܢ ܚܟܡܬܗ
. . . ܘܗܘ[ܢ]	ܕܒܠܒܒܟܐ:

*) Natürlich ist von vornherein anzunehmen, dass unsere Version aus einem griechischen Texte geflossen ist. Das ergiebt sich zum Überfluss auch aus der Verwendung des gewiss wenig bekannten ܦܣܝܐܬܝܢ ψιάθιον. Aber die Recension weicht von der der Bollandisten stellenweise stärker ab, als vom Syrer.

ܡܢ ܟܠܗ ܕܝ . . . ܫܠܝ

ܕܟܦܝܦܘ ܐܬܠܝ[ܛܝ]

a

[ܕܡܫ]ܝܚܐ v.
. . . ܚܝܠ
. . . ܡܫܪܐ
. . . . . .
. . . . . .
ܡܫܪܐ
ܐܝ ܗܕܘ :
. . . ܕܟܝܐ (?)
. . . ܠܐ ܗܕܐ
. . . ܐܬ
. . . ܡܫܡܫܝܢ
. . . ܕܟܪܝܬ
. . .) ܠܫܠܡܘܢ
[ܦ]ܣܛܠܝܢ [3]
. . . ܕܡܝܢ
. . . ܘܗܘܐ
. . . ܒܫܥܬܐ
. . . ܠܥܠܡ ?
. . . . . .
. . . ܬ ܠܟܠܗ :
[ܒܘ]ܠܐ ܗܠܝܢ
. . . ܬܫܒܘܚ

b

ܘܠܬܫܒܘܚܬܗ
ܕܡܫܝܚܐ : ܡܢ
ܒܚܘܒ ܐܬ
ܗܠܝܢ ܠܒܪܢܫܐ :
ܘܐܘܒ ܒܗܢ
ܐܒܠ ܘܫܒܩ
ܐܬܒܚܬ
ܘܠܟܘܢܝܘܗܝ[1]
ܠܟܠ ܘܫܢܬ.
ܠܟܝܠ ܕܠܫܘܪܒ
ܢܫܐ ܐܚܝܕ :
ܐܝܟ ܕܝ ܐܘܦ
ܒܗܠܬܐ
ܕܡܫܘܝܐ ܡܢ
ܡܩܒܠܝܢ
ܠܫܪܟܝܢ ܐܝܟ
ܢܘܩܝܢ ܒܗ
ܒܟܬܘܒܝܢ :
[ܒ]ܕ ܐܝܟ ܗܘܐ
ܦܘܩܕܢܐ ܫܠܒ
ܒܕܪܫܐ.
ܐܡܪ ܠܗܘܢ

[1]) *p inversum.* [2]) Es hat sicher ܕܡܫܘܚܐ dagestanden. Aber wo ganze Wörter fehlen, habe ich es unterlassen, sie nach Griech. und Syr. zu konstruieren. Andere Ergänzungen, die übrigens noch vermehrt werden könnten, habe ich in Klammern hinzugefügt. [3]) Deutlich ܘ, nicht ܕ, dagegen syr. ܕܡܫܘܝܐ, gr. *ἐστρωμένην*.

[4]) Syr. ܛܒܐ ܒܪܘܚܐ, gr. προθύμως. Man dächte darum leicht an ܒܪܘܚܐ oder ܒܪܘܚܝ, aber das folgende Wort ist absolut deutlich ܛܘܒܐ, nicht ܛܒܐ. [5]) ܐܬܠܝܛܝܣ = *ἀθλητείας? Gr. hat ἄσκησις. [6]) ψιάθιον (vgl. Brockelmann, Lex. Syr. 281, Sam. Krauss 2, 473 sq.), syr. ܦܣܝܬܐ.

Fragment VI.

Die obere Hälfte eines Pergamentblattes mit altertümlicher (7./8. Jahrh.?), auf fol. r vergilbter, aber noch leidlich deutlicher, auf fol. v dagegen ganz verblichener und am Rand durch Wasserflecken teilweise zerstörter Schrift. Fragment einer mir unbekannten Vita.

b	a
. . ܡܩܕܫ ܗܘܐ	r. ܦܦܢܘܣ [1]) ܕܝܠܝ ܀
[3]) ܕܩܕܘܫܐ	ܕܗܘܐ
ܒܘܠܐ :	ܡܬܠܡܕ܆
ܘܟܕ ܕܝ	ܥܡ ܐܢܕ
ܕܐܬܐ	ܐܬܪܐ ܀
ܒܣܩܝܛܘܗܝ	ܠܒܝܠܐ
ܕܡܪܢ ܡܩܕܫ ܀	ܕܠܐ ܗܘܐ
ܘܦܣܝܬܐ	ܒܠܠ ܕܝܠܗ
ܒܒܘܠܐ	ܒܥܝܪܘ :
ܐܬܪܐ	ܘܕܝܢܐ
ܡܝܩܪܐ .	[2]) ܒܦܪܢܣܐ

. . . . . . Untere Hälfte fehlt. . . . . . .

b	a
ܕܝ ܡܥܒܕ	v. . . . ܦܘܣ ܕܐܬܪܗܐ
ܕܐܬܐܠ	ܡܝܩܪܐ [4]) ܕܐܬܦܩ ? . .
ܠܣܪܘܦܠܘܢ :	[5]) ܒܠܘܪܐ [6]) ܕܩܕܫܐ
ܕܩܕܝܫܘ؟	[7]) . . . ܢܠܘ : ܒܩܘܕܫܘ

ܕܦܛܪܘܣ ܦܦܦܘܣ [1] — ܒܐܬܪܐ

ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ — ܩܕܝܫܐ: ܠܐ

ܡܕܝܢܬܐ — ܗܘܬ ܣܒܪ

✳ — ܡܣܣܒܪ:

ܕܚܙܐ

ܒܝܫܬܐ

. . . . . . Untere Hälfte fehlt.

[1]) Beidemal *p inversum.* [2]) *p inversum.* [3]) So (מוחיא), nach Analogie der Verba pr. א (wie im Samaritan.); vergl. das masc. ܡܚܝܐ Jes. 43, 11, Zach. 9, 9, Joh. 5, 21 b cod. B. [4]) Liest sich wie ܘܐܬܩܒܠܗ oder ܘܐܬܩܒܠܗ, aber die beiden letzten Buchstaben sind ganz verblasst. [5]) Das ܒ ist unsicher. [6]) *Σίνα.* [7]) Der Anfang des Wortes (1—2 Buchstaben) ganz unleserlich.

r. Übersetzung: . . . unser *Παππας*, der sich von Ort zu Ort verbarg, weil er es nicht über sich brachte, müssig zu sitzen, und *παρρησία* zu weiden . . .

. . . [die Gnade oder etwas dgl.] Jesu, die Alles lebendig macht (oder „rettet"). Und als ich aber durch die Gnade unseres Herrn Jesus kam und anbetete an allen heiligen Stätten . . .

v. . . . der heiligen Väter . . . auf dem Berge Sinai . . . in den Tagen des Petrus, *Παππας* der Stadt Alexandria.

. . . aber der Gedanke, nach Jerusalem zu gehn, um anzubeten an den heiligen Stätten; denn ich hielt es nicht aus, zu sehen das Böse und . . . .

Fragment VII.

1 Quartblatt, Palimpsest. Untere Schrift gänzlich vergilbt, aber noch leidlich gut zu entziffern, c. 7/8. Jahrh. Später ist das Blatt gefaltet und querüber mit einem arabischen Texte asketischen Inhalts überschrieben worden. Die Erzählung ist mir unbekannt.

r.

c	a
ܡܢ ܟܠ ܐܬܪܐ	ܩܐܡ ܡܢ
ܐܚܒܪ ܠܗܘܢ:	ܡܫܟܒܗ:
ܒܪ ܕܝ	ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ

ܗܘ ܓܠܐ
ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܕܐܡܝܢ
ܩܘܕܡܝ :
(1 ܘܐܡܠܠ ܠܝ
ܠܒܗ ܘܐܡܪ :
ܠܟ : ܐܢܐ ܗܘ
ܕܒܪܟ

ܐܘܣܦ ܠܗ
ܒܪܐ :
ܘܫܡܗ ܬܪ̈ܝܢ
ܡܢܗܘܢ
ܕܗܘܘ ܡܩܒܠܝܢ
ܒܒܘܒܗ
ܕܐܘܠܘܓܝܣ
ܒܘܬܪ ܗܢܝܢ :

b

ܒܐܘܠܘܓܝܣ :
ܘܐܢ̈ܫ ܒܥܠ
ܗܠܝܢ ܕܐܡܝܢ
ܘܐܡܪܘ ܐܝ
ܡܢܝ : ܘܬܘܒ
ܐܡܪ
ܐܡܘ̈ܪ ܠܗ
ܕܒܪܒܬܝ
ܬܬܒܪ :
ܘܐܡܪܬ
ܐܝ ܡܪܝ

d

ܘܒܥܠ ܡܐ
ܕܗܘܘ ܡܩܒܠܝܢ
ܗܘܐ ܡܡܠܠ
ܒܒܘܒܗ :
ܘܐܬܒܪܬ
ܘܡܢܫܐ ܠܗ
ܠܐܠܗܐ [.]

ܐܘܠܘܓܝܣ
ܕܝ ܢܦܫ

v.

a

ܠܠܒܝ̇ܬܗ ܗܘܝ
ܩܕܝܫܬܐ
ܕܝܠܗ : ܘܗܘܐ
ܒܝ ܐܡܗ
(2 ܒܓܦܪܐ :
ܘܫܡܥ ܗܘܝ
ܗܠܠ
ܕܒܠܗܘܢ :

c

ܠܗ ܠܡܪܬܐ
ܫܡܥ ܗܘ
ܐܪܒܥܐ
ܘܢܣܒ ܠܗ :
ܘܐܢܐ ܐܘܦ
ܒܡܢܝܢܘܗܝ
ܪܒ ܐܢܐ
ܢܦܠ : ܐܠܐ

ܢܩܘܡ ܩܕܡܘܗܝ	ܘܐܫܟܚ
ܠܐܪܥ	ܢܩܘܡ ܚܕ
ܣܓܕ ܗܘܘ	ܠܝܡܢܗ ܀ ܘܗܘܐ
d	b
ܕܠܟ ܐܢܫ	ܐܡܫ ܘܐܫܟܚ
ܡܪܝ ܠܟ ܀	ܡܕܒܪܐ
ܘܩܡ ܕܝ	ܡܕܐ ܕܗܘܐ .
ܐܝܟ ܩܕܡܝ	ܘܩܝܡ ܠܝܡܢܗ :
ܗܘܝ ܕܡܬܟܠܝܢ	ܘܐܡܪ ܗܘܝ
ܟܢܫܝ :	ܕܗܘܐ ܡܢ
ܘܟܠܟܠܐ	ܕܩܝܡ [3]
ܠܗܝ ܕܗܘܐ	ܐܡܫܬܐܠ
ܘܐܩܒܠ ܠܗܘ	ܗܘ ܀ ܡܐ
ܠܥܘܒܗ	ܐܢ ܡܪܝ ܀
ܕܢܘܪܐ ܀	ܐܝ ܡܫܒ

[1] Zu ܐܩܒܠ (so nochmals in diesem Fragment v d) vgl. das Partic. ܡܩܒܠܝܢ Luc. 23, 32 in cod. A und B. Die weit häufigere Aphelform ist ܐܘܒܠ (אוֹבֵיל). [2] *p inversum*. [3] Die Syntax unseres Dialekts weist öfters solche Barbarismen auf, vgl. das häufige ܕܠܐ ܦܓܡ *ἄμωμοι*.

r. Übersetzung: ... stand (oder stehend) zu seiner Rechten. Und jener Knabe schickte zu mir her einen von denen, die vor ihm standen, und der führte mich zu ihm hin, und er sprach zu mir: „Du bist der, der sich für Eulogios verbürgt hat?" Und alle die, die (da)standen, hoben an und sprachen: „Jawohl, Herr!" Und weiter sprach er: „Sagt ihm: deine Bürgschaft wird in Anspruch genommen werden." Und ich sagte: „Jawohl, Herr, von meinen Händen sollst du sie in Anspruch nehmen; gieb ihm jedoch noch ein Gnadengeschenk."*) Und ich sah, wie zwei von ihnen dem Eulogius viel Geld (wörtl. „Reichtum") in den Busen weglegten, und wie er Alles, was sie beseitigten, in seinem Busen aufnahm. Und ich erwachte und ich pries Gott.

*) ܒܪܟܐ (*f.* st. abs.) wird das sein, was syr. ܒܘܪܟܬܐ, d. h. *εὐλογία* (vgl. über dieses: Usener, Der heil. Theodosius p. 140).

v. Eulogios aber ging hinaus zu seinem Berufe, nach seiner Gewohnheit.*) Und siehe, als er an den Fels klopfte, da hörte er wie den Lärm von irgend etwas, und er fand ein kleines Loch. Und er klopfte wieder und fand eine Höhle, voll Goldes. Da wunderte er sich und sagte: „Dies Gold ist von dem der Kinder Israels; was soll ich nun thun? Wenn ich es nach der Stadt nehme, so hört es der Archon und nimmt es, und ich stürze sogar in grosse Gefahr. Nein, ich will es nach einem andern Orte nehmen, wo Niemand mich kennt.“ Und darauf mietete er Kamele, (angeblich) dass sie Steine trügen, und in der Nacht lud er das Gold auf und schaffte es zum Flussufer.

---

*) *συνήθεια.*

Quellen zur indischen Musik.

Dāmodara.

Von

R. Simon.

III.

atha prakīrṇakaṃ likhyate ||
BC: prakīrṇakādhyāyaḥ prārabhyeta ||
1. atha gītopayogitvād ālaptigamakādayaḥ |
nirūpyante mayā samyak lakṣmadṛṣṭyā tu tattvataḥ ||
A: °laptir gama°. C: lakṣad°.
2 = S III, 186. ABC: sā punar dvividhā rā°.
3. svasthānakaiś caturbhir yā kriyate rūpakaṃ vinā |
sā rāgālaptir uditā rūpakakṣepaṇāntarā ||
4. rāgopaveśanaṃ yatra sa sthāyī svara ucyate |
yaś caturthaḥ svaras tasmāt sa tu dvyardha udīritaḥ ||
5. tasmād adhastane yat tu cālanaṃ kriyate svare |
mukhacālaḥ sa kathitaḥ svasthānaṃ prathamaṃ ca tat ||
3 A: kriyante. 4 A: sa tad dvyardha. 3—5 cfr. S III, 187—189 a.
6—8 = S III, 189 b. 190. 191. ABC: °naṃ tu dvi°. ABC: dviguṇaṃ cālayitvā. ABC: ebhiḥ sthānaiś caturbhis tu (C: yā) rāgālaptir vidhīyate ||
9 a. idam evocyate tatra gānavidbhiḥ purātanaiḥ |
A: °te rāgam anibaddhaṃ pu°. C: iyam evocyate mānam anibaddhaṃ pu°.
9 b = S III, 193 a.
10 a. rūpakālaptir eṣā tu dvividhā kathitā budhaiḥ |
cfr. S III, 193 b.
10 b—14 a = S III, 194 a. 195. 196 b. ABC: °ṇikākhyādyā. ABC: °nī saṃjñakā parā. ABC: rūpakasaṃśrayāt. C: sthāyīrūpakabhañ°. B: om. 13 b. 14 a.
14 c. iyam evocyate loke nemaśabdena gāyakaiḥ ||
15. 16 a = S III, 197. 85 a. ABC: °tiḥ kriyate tajjñair bahubha°.
16 b. bhedāḥ pañcadaśaivāsya kathitās tiripādayaḥ ||
cfr. S III, 85 b. 86 c.

17. 18 = S III, 87. 88. AB: yadā tu tattṛtīyāṃśavegaḥ syāt sphuritas tadā | C: yadā drutatṛtī⁰.
19. drutavegena līnas tu kampane gamako bhavet |
laghuvegena kampaś ced bhaved āndolitas tadā ||
cfr. S III, 89 a.
20. nānāprakāravaktratvaṃ svarakampe yadā bhavet |
vegādhikas tadā prokto gamako valisaṃjñakaḥ ||
ABC: ⁰kampo ya⁰; vego 'dhi⁰. cfr. S III, 89 b.
21 a = S III, 90 a.
21 b. kaṇṭhe tu komalaḥ kampe grathito valilakṣmayuk ||
cfr. S III, 90 b. C: kampo granth⁰.
22 a. kurulo nāma gamakas tadā prokto manīṣibhiḥ |
cfr. S III, 90 b.
22 b. 23 a = S III, 91. ABC: agrimam. ABC: ⁰hato bhavet |
ABC: sa gamako yaḥ.
23 b. kramād gacchan bhavet kampo vaicitryād hṛdayaṃgamaḥ ||
24 a. plāvito gamakaḥ proktaḥ plutamānena kampanaṃ |
cfr. S III, 92 a.
24 b. 25 = S III, 92 b. 93. ABC: ukto gamako nāmitābhidhaḥ |
26. eteṣām eva bhedānāṃ yadā syān miśraṇaṃ mithaḥ |
miśritas tu tadā prokto gamakas tadvicakṣaṇaiḥ ||
iti gamakāḥ ||
C: ⁰dānāṃ yasmān mi⁰. cfr. S III, 94 a. 1—26 Tag. 113—115.
27. sthāyā api bhavanty atra gamakāvayavātmanā |
prasiddhās tadvidāṃ te tu noktā vistarabhītitaḥ ||
28 = S III, 80. ABC: ⁰śaktitvam. ABC: ⁰sahodbhavaṃ ||
29. tārasthānaṃ bhaved yasya mādhuryaṃ snigdhatā tathā |
gāmbhīryaṃ mṛdutā raktiḥ puṣṭiḥ kāntir anudhvaniḥ ||
C: ⁰tā śaktiḥ pu⁰. cfr. S III, 81.
30—32 = S III, 82—84. B: anudhvanivihīna⁰. AB: ⁰svaratā sthāyitvaṃ sthāna⁰. C: ⁰ratā niḥsvaratā sthātvaṃ sthāna⁰. ABC: ⁰kaśyam ity etat kuśārīraṃ tu dū⁰.
33. etatprasaṅgato lakṣma gāyanāder athocyate |
layatālakalābhijño grāmarāgādibhedavit ||
34 a. gītaṃ gāyati yo nāma rañjakaḥ sa tu gāyanaḥ |
34 b—36 a = S III, 13—14. ABC: suśārīro bhaved yas tu graha⁰. ABC: ⁰bhāṣādibhedajñas tālavittamaḥ || ABC: ⁰gānanipuṇo vividhālāpakovidaḥ | ABC: gamakeṣu ca sarveṣu sthānatrayalasad⁰.
36 b. āyattakaṇṭhavāñ chuddhachāyālagaviśeṣavit ||
cfr. S III, 15. C als 36 c: jitaśramaḥ sāvadhānaḥ sarvadoṣavivarjitaḥ, als 36 d: S III, 17 gītajñaiḥ kathyate gāyanottamaḥ ||
37 = S III, 18. ABC: kaiś cid guṇair upeto 'pi sado⁰.
38 a. saṃdaṣṭodghṛṣṭabhītādidoṣāḥ syuḥ pañcaviṃśatiḥ |
cfr. S III, 24 a—26 b.

38 b—39 a = S III, 27. ABC: gāyed asau saṃdaṣṭa ucyate ||
ABC: ⁰ṣaḥ sītkārī sītkṛ⁰.
39 b. bhayānvitas tu yo gāyet sa bhīto gāyano bhavet ||
40 a. śaṅkitaḥ sa budhair uktas tvarayā yas tu gāyati |
cfr. S III, 28 a.
40 b = S III, 28 b. ABC: ⁰taḥ kampitāj jñe⁰.
41 a. karālodghāṭitamukhaḥ karālī gāyano mataḥ |
cfr. S III, 29 a. C: ⁰lodghaṭita⁰.
41 b—43 = S III, 29 b—31. ABC: kapilaḥ sa tu. ABC: ⁰grīvā mukhavikāravān (C: ⁰kārakṛt) ||
44 a. jhombakaḥ kathitaḥ sadbhir gāyanaḥ sarvato 'dhamaḥ |
cfr. S III, 31 b.
44 b = S III, 32 a.
45. vakrīkṛtya tu yo grīvāṃ gāyed vakrī sa ucyate |
gātraṃ prasārya yo gāyan prasārī sa tu gāyanaḥ ||
46. netre nimīlya yo gāyet sa tu prokto nimīlakaḥ |
nīraso raktihīno yaḥ sa prokto viraso 'dhamaḥ ||
47. vastuvarjyasvaraṃ gāyet so 'pasvara udāhṛtaḥ |
avyaktavarṇaṃ yo gāyed avyaktaḥ sa nigadyate ||
48. sthānatrayaṃ na śaknoti prāptuṃ gānakriyāsu yaḥ |
sthānabhraṣṭaḥ sa kathito gītajñair gāyanādhamaḥ ||
49. śuddhacchāyālagau rāgau miśrayan yas tu gāyati |
sa miśrakas tathānyeṣāṃ rāgāṇāṃ api miśraṇāt ||
AB: prasārayed gā⁰. cfr. S III, 32 b—36.
50—52 a = S III, 37. 19. 20 a. C: sthāyyādivyavadhā⁰. ABC: ⁰yan kathyate sānu⁰. ABC: bhāvakaś ceti.
52 b. svabuddhyatiśayenānyacchāyām anukaroti yaḥ ||
53. anukāraḥ sa kathito dvitīyo gāyano budhaiḥ |
svayam eva rasāviṣṭo rasiko gāyano bhavet ||
54 a. gānena rañjayed yas tu śrotṛgātā sa rañjakaḥ |
cfr. S III, 20 b. 21 a.
54 b—56 = S III, 21 b—23 b. ABC: bhāvakaḥ. ABC: yo gāyed eka evāsāv ekalo (C: ekallaḥ so 'bhidhīyate) gāyano bhavet || ABC: ⁰yauvanamādhuryaśālitvam adhiko guṇaḥ ||
57. vāgvarṇasamudāyas tu mātur ity ucyate budhaiḥ |
geyaṃ dhātur dvayoḥ kartā prokto vāggeyakārakaḥ ||
B: vāgopa⁰. AB: dhātudv⁰. cfr. S III, 2.
58—59 = S III, 3. 4 a. 5 b. C: chandaḥprabhāvave⁰. ABC: rasabhāvādivijñānaṃ sarvadeśasthitijñatā || AB: ⁰lājñānaṃ hṛdyaśārīraśālitā (= 5 a).
60 a. saṃgītaśāstranaipuṇyaṃ pratibhā ca sabhājayaḥ |
B: ⁰bhāvasa⁰.
60 b = S III, 7 a.
61 a. pratyaṅgadhātunirmāṇam anucchiṣṭārthajalpanaṃ |
AC: ⁰thakalpa⁰. cfr. S III, 7 b.
61 b = S III, 8 b. AB: pāṭhāntara⁰. C: paṭāntara⁰.

62. ityādigunasampannaḥ śreṣṭho vāggeyakārakaḥ |
dhātor atiśayaṃ kurvan mātumandas tu madhyamaḥ ||
63. apragalbhaḥ prabandheṣu bhavet so 'pi ca madhyamaḥ |
anyadhātor mātukartā kuṭṭikāro 'dhamo mataḥ ||
cfr. S III, 9 b. 10. 8 a. 11 c. 27—63 Tag. 116—119.
iti śrīlakṣmīdharasutacaturadāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe prakīrṇakādhyāyas tṛtīyaḥ || 3 || śubham astu ||
B: śrīdāmodara⁰.

IV.

atha prabandhādhyāyaḥ ||
1. svararāgādikaṃ sarvaṃ gītopakaraṇaṃ yataḥ |
nirūpitaṃ pradhānatvād atha gītaṃ nirūpyate ||
2 a. nirṇayakāraṇaṃ kṛtaṃ śāstralakṣaṇasaṃyutaṃ |
A: ⁰vaṃ gīyate karaṇaṃ. AC: vāgopakāreṇa kṛtaṃ. B: ⁰ṇaṃ kṛtāṃ śā⁰. C: śāstratādhārasaṃyutaiḥ |
2 b. 3 a = S IV, 5. A: ⁰laptibandha⁰. B: ⁰laptiṃ bandha⁰.
3 b. prabandho rūpakaṃ vastu tasya saṃjñātrayaṃ bhavet ||
4. athavā | gītaṃ ca rūpakaṃ vastu prabandho geyam ity api |
gīte pañcābhidhāḥ proktā granthe 'smin pūrvasūribhiḥ |
C: atha matāntare | gītaṃ.
5. dhātuḥ prabandhāvayavaḥ sa codgrāhādibhedataḥ |
caturdhā kathito bhāgas tv ādāv udgrāhasaṃjñakaḥ ||
6. ādāv udgṛhyate gītaṃ yenodgrāhas tato bhavet |
melāpako dvitīyas tūdgrāhakadhruvamelanāt ||
7. dhruvatvād dhruvasaṃjñas tu tṛtīyo bhāga ucyate |
ābhogas tv antimo bhāgo gītapūrṇatvasūcakaḥ ||
cfr. S IV, 6 b. 7—8.
8 = S IV, 9. ABC: antare kva cid (C: kaś cid) dhātur ukto 'ntarā⁰. ABC: ⁰rūpakādiṣu dṛś⁰.
9. caturdhātus tridhātuś ca dvidhātur iti sa tridhā |
melāpakābhogayos tu kva cit kva cid abhāvataḥ ||
cfr. S IV, 11 b. 11 a.
10—11 a = S IV, 12. 13 b. AB: ṣaḍ aṅgāni bhavanty asya sva⁰. C: ṣaḍ aṅgāni prabandhasya sva⁰. AB: ⁰lau ca puṃso netrādikāṅgavat |
11 b. tālasvarau tu tatpādau śabdas teneti tenakaḥ ||
cfr. S IV, 15 a. 17 a.
12. prakāśakaṃ maṅgalasya padam arthaprakāśakaṃ |
pāṭo vādyodbhavaḥ śabdo birudaṃ tu guṇābhidhā ||
B: pādam. B: ⁰śakaḥ. C: ⁰daṃ tadgu⁰. A: ⁰dhāḥ. cfr. S IV, 17 a. 16 b.
13. tālaś caccatpuṭādiḥ syāt svarāḥ sarigamādikāḥ |
tattatkāryādirūpeṇa tattatsthāne niveśanaṃ ||
AB: svaraḥ . . ⁰kaḥ. C: ⁰kāryānurū⁰.

14. prabandhajātayaḥ pañca kathyante tāḥ krameṇa tu |
ṣaḍbhir aṅgair medinī syān nandinī pañcabhir bhavet ||
15. caturbhir dīpinī proktā tribhir aṅgais tu bhāvinī |
dvābhyāṃ tālāvalī jātir aṅgābhyām upajāyate ||
A C: tu pāvinī | A C: dvābhyāṃ tārāvalī jā⁰ (C: tarā⁰).
cfr. S IV, 17 a. 16 b. 15 b. 19. 20 a.
16 a = S IV, 21 b. A B C: ⁰yamān niryuktaḥ syād ato 'nyathā |.
16 b. aniryukta iti dvedhā prabandhaḥ parikīrtitaḥ ||
cfr. S IV, 21 a.
17. tatra gītopayogitvād gaṇagurvādi kathyate |
trigurur magaṇo bhūmidaivataḥ śrīprado nṛṇāṃ ||
18. ya ādyo vṛddhikṛl lādyo ro lamadhyo mṛtipradaḥ |
āgneyaḥ so 'ntagaḥ sthānabhraṃśakṛd vāyudaivataḥ ||
19. to 'ntalo 'mbaradaivatyo nirdhanatvakaro nṛṇāṃ |
madhyago jas tu sauryārukpradaḥ saumyas tu kīrtikṛt ||
20. gādir bhas trilaghur naḥ syād āyuṣkṛd devavāsavaḥ |
akacaṭatapayaśavargās teṣām etās tu devatāḥ kramaśaḥ ||
17 C: gaṇavargādi. cfr. S IV, 57—59. 60 a. 61 a.
21 a = S IV, 60 b. A B C: bhaumo saumyo jī⁰. A B C: ⁰kraḥ śanī ravī rāhuḥ |
21 b. āyuḥ kīrtiṃ kurute tatrādyo 'nyo yaśaskārī
22. saṃpadam āviṣkurute tṛtīyakaṣ ṭas tu saubhāgyaṃ
taḥ kīrtiṃ po māndyaṃ mṛtyuṃ yaḥ śūnyatāṃ śas tu ||
23. stutyasya ślokagītādau prayoge gaṇavarṇayoḥ |
phalāny etāni jāyante tasmād etad vicārayet ||
24. kva cid anyo 'pi kathito viśeṣaḥ so 'bhidhīyate |
nakāro nāśayel lakṣmīṃ hakāras tu hared yaśaḥ ||
25. makāraḥ sarvahṛt tasmād gītādau tat parityajet |
udgrāhe tu dakāraś ca bhakāraś cāntare tathā ||
26. ābhoge tu takāraś ca trayaṃ lakṣmīphalapradaṃ |
dvijavarṇo 'kavargābhyāṃ caṭābhyāṃ kṣatriyo bhavet ||
27. tapābhyāṃ vaiśyavarṇaś ca yaśābhyāṃ śūdrasaṃjñakaḥ |
elākaraṇaḍheṅkībhir vartinyā jhombaḍena ca ||
28. lambhārāsaikatālībhiḥ śuddhasūḍo 'ṣṭabhiḥ smṛtaḥ |
tatrailāprathame pāde kāryaṃ khaṇḍadvayaṃ budhaiḥ ||
29. sānuprāsaṃ tad ekena dhātunā bhinnamātukaṃ |
gamakākhyaprayogaś cet tadā rudrapadānvitaḥ ||
21 b A: 'nyaḥ sadyo yaś⁰. cfr. S IV, 61. 62. 23. 33.
30—31 = S IV, 36—37. A B C: prabhunāmā⁰. A B C: dhruvo bhavet tatra. A B C: tṛtīyaṃ bhinnadhātu syād. A B C: kāryo vāg⁰.
32 a. punar gānaṃ vidhāyāsya nyāsas tu dhruvako bhavet |
cfr. S IV, 38 a.
32 b = S IV, 39 a.
33. tālo 'tra viniyoktavyo grahas tu viṣamo bhavet |
prabandhe 'smin prabhoḥ kāryaṃ śauryadhairyādivarṇanaṃ ||

34. sāmānyapratipattyartham elāsāmānyalakṣaṇam |
kathitaṃ ye viśeṣās te jñeyā granthāntarād budhaiḥ ||
C: lakṣmaitat pūrvācāryair udīritaṃ sāmānya°. cfr. S IV, 39 b. 38 a. 39 b. 38 b.

35 a = S IV, 131 a.
tathā ca ratnākaraḥ |

35 b—42 = S IV, 33—39. 41 A B C: dhruve nyāso gra°.
ity elālakṣaṇam ||
A B: ekalak°.

43. sāmānyalakṣaṇaṃ nāsti karaṇānām ato mayā |
viśeṣalakṣaṇaṃ teṣāṃ pratyekam abhidhīyate ||

44 a. udgrāhadhruvakau yasya svarabaddhau padair bhavet |
C: ato yathā | C: svarabaddhaiḥ pa°. cfr. S IV, 133 a.

44 b = S IV, 133 b.

45. iṣṭasvare tu kartavyo nyāsaḥ syād aṃśakasvare |
rāsakas tatra tālaḥ syāl layaś cātra druto bhavet ||

46 a. svarādyaṃ karaṇaṃ caitat kathitaṃ pūrvasūribhiḥ |
A: iṣṭe svare. cfr. S IV, 134 a b.

46 b—50 = S IV, 135—139. 46 b A B: °karaṇaṃ paraṃ || C: °karaṇaṃ bhavet || 47 a A B C: °bhedāt tu dvividhaṃ svarapāṭayoḥ | 47 b A B C: °kāraṇaṃ bhavet || 50 b °karaṇaṃ tad uktaṃ bharatādibhiḥ.

51. hastapāṭādimātreṇa pūrvasmād bheda īritaḥ |
svarādyakaraṇasyaiva śiṣṭam eṣāṃ tu lakṣaṇam ||

52. navānāṃ gānabhedena traividhyāt saptaviṃśatiḥ |
yatrodgrāhasya pūrvārdhaṃ gīyate tadanantaram ||

53. uttarārdhaṃ sakṛt paścāt prayogātmā bhaven na vā |
melāpakas tu gātavyāv atālau tāv ubhāv api ||

54. athavā ḍheṅkikātāle kaṅkāle vā vilambitau |
tālenānyena gātavyau dhruvābhogau layāntare ||
51 A B C: °pādādi°. 52 A B: °ṇāṃ nāgabhe°. 53 A B C: °ven na ca | cfr. S IV, 140. 144—145.

55—56 = S IV, 146—147 a. A B C: dhruvas trikhaṇḍaḥ khaṇḍe.

57. sāmānyalakṣaṇaṃ caitad ḍheṅkikāyāḥ prakīrtitam ||
granthāntare viśeṣeṇa triṃśaḍ ḍheṅkyaḥ prakīrtitāḥ |

58. yal lakṣaṇaṃ svarādyasya karaṇasyoditaṃ purā |
vartinyā api tat sarvaṃ tālo 'nyo rāsako bhavet ||

59. vilambito layaḥ syāt tu dvir udgrāhaś ca gīyate |
dhruvābhogau sakṛd gāyen mokṣo 'sya dhruvako bhavet ||

60. kaṅkālatāle yatitālake vā kuḍukkake vā pratimaṇṭhake vā |
vinirmitā ced iha vartanyā vivartanīti prathitā tadānīṃ ||

61. yasminn udgrāhapūrvārdhaṃ gīyate dviḥ sakṛt tataḥ |
uttarārdhaṃ prayogādyo bhaven melāpako na vā |
dvir gītvā dhruvaṃ ābhogaṃ sakṛn nyāso dhruve bhavet ||

62. yatrāsau jhombaḍo nāma tāle niḥsāruke bhavet |
kuḍukke tripuṭe vāpi pratimaṇṭhe dvitīyake ||

63 a. yatitāle 'ḍḍatālaikatālyāṃ gārugirā bhavet |
58 C: rāsakād bha⁰. 59 AB: ⁰grāhasya gī⁰. C: dhruvake. 60 C: pratitālake. C: vartinīyā vivartinīti. 61 AB: ⁰pūrvāṅgı gī⁰. 63 AB: ⁰tilagno dutāly eka⁰. C: ⁰le drutāly eka⁰. AB: gāsagirā. A: ⁰rāsayet. B: ⁰giro bhavet. C: ⁰rāsayoḥ. cfr. S IV, 152—156.

63 b = S IV, 168. ABC: saṃkhyātā jhombaḍā bhedair vi⁰.

64. ekakhaṇḍo dvikhaṇḍo vā yasyodgrāho bhaved iha |
gīyate 'sau sakṛd dvir vā dhruvo yatra bhavet punaḥ ||

65 a. dvir ābhogo dhruve muktiḥ prabandhaḥ sa tu lambhakaḥ |
cfr. S IV, 169.

65 b. 66 a = S IV, 175 ab.

66 b. mātrikās te tripañcāśad varṇajāḥ pañcaviṃśatiḥ ||
C: dvirukās te. C: ⁰śad rūpaiḥ pañca⁰. cfr. S IV, 177.

67 = S IV, 179.

68—75 a = S IV, 24—26. 28 b—32. 70 b AB: ityādi saṃjñakaḥ | 71 a AB: pañcabhaṅgī tataḥ param | 71 b ABC: ⁰kau dvipadī ca. 73 a AB: jhambaḍaḥ kan⁰. C: jhampaṭaḥ kan⁰.

75 b. prabandhā viprakīrṇākhyāḥ sālagās tu dhruvādayaḥ ||
cfr. S IV, 22. 312 b.

76 = S IV, 315. ABC: ⁰līti sapta te ||

77. śārṅgadevena kathitā militāḥ pañcasaptatiḥ |
ke cid eṣu prasiddhā ye tallakṣaṇam ihocyate ||

78. karṇāṭabhāṣayā baddho birudair varṇatālataḥ |
varṇasaṃjñaḥ prabandho 'yaṃ trividhas tālabhedataḥ ||
cfr. S IV, 181.

79—80 a = S IV, 182. 184 a. ABC: nyāsas tu tenakair eva sa.

80 b. tasya bhedās tu bahavo jñeyā granthāntarād budhaiḥ ||

81. udgrāhadhruvakau yasya pāṭair eva vinirmitau |
sārthakair arthahīnair vā nyasanaṃ tu grahe bhavet ||

82 a. sa kaivāḍaḥ śuddhamiśraḥ pāṭabhedād dvidhā mataḥ |
AB: ⁰bhedā dvi⁰. C: ⁰bhedā vi⁰. A: matāḥ. cfr. S IV, 198. 199.

82 b—87 = S IV, 218—21. 247. 82 ABC: ⁰vrāto yo. 83 ABC: ⁰ottaravākyādau. ABC: ⁰dena dvividhaḥ kathito bu⁰. 84 ABC: svare nyāsaś ca tan. AB: ⁰ke 'thavā. 86 ABC: nyāso grahaḥ svare cāsya sapta⁰. 87 ABC: ⁰yante tadāsau mātṛkā bhavet ||

88 a. mātṛkāpūrvavarṇāni ke cid vākyāni manyate |

88 b—90 = S IV, 248 b. 249. 250 a b. 88 AB: yā tu saṃs⁰. 89 ABC: sā divyā prā⁰. ABC: ⁰laiś ca mānuṣī. 90 ABC: ⁰ddhā gadyajā sā nibaddhā padyajā matā.

91. tālair anekair vividhaiś ca rāgair
vṛttais tathāṅgair api dhātubhiś ca |
śṛṅgāravīrādirasair upeto
nibadhyate rāgakadamba eṣa ||

92 = S IV, 251 b c. A B C: tālamānadvayena syān nandyāvartas tadā bhavet ||
93. tālenaikena gadyena ke cid enaṃ jagur budhāḥ |
etasmād rāgatālādyair dviguṇaḥ svastiko bhavet ||
cfr. S IV, 253 a.
94 a = S IV, 253 b. A B: ⁰tau tathā |
94 b. nandyāvartātmagān bhedāṃś caturaḥ ke cid ūcire ||
95. dviguṇaś cātra vijñeyaḥ pūrvasmād uttarottaraḥ |
svastikād dviguṇaṃ ke cid abjapatraṃ pracakṣate ||
96. dvaiguṇyaṃ ca tato 'nyasya na tallakṣyeṣv adarśanāt |
kartavyaḥ pūrvam ālāpaḥ sa ca tālavivarjitaḥ ||
97. prāptiś ca rūpakālāpe tasyātaḥ pratiṣedhabhāk |
caccatpuṭena dvir geyaṃ pratyekaṃ padapañcakaṃ ||
98 a. tenaiva ca svarāḥ pāṭā jñeyāḥ kāryo 'ntaras tataḥ |
94 A: ⁰gā bhe⁰. 95 A: ⁰ttaraṃ. 96 A: ⁰lakṣeṣv. 97 B: pratibandhabhāk | 98 B: ⁰rāḥ pāṇopāḥ kāryo. cfr. S IV, 253 c. 254.
98 b - 104 a = S IV, 255—260 b. 99 a A B C: tataś cācapuṭenāpi gātavyaṃ padapañcakaṃ | 99 b A B C: pūrvavac ca svarāḥ. 100 b A B C: tenaikasvarapāṭakāḥ | 101 a A B C: ⁰mānāt pṛthak pāṭair. 101 b A: ⁰tālakaḥ || 102 a A B C: tattālāḥ syuḥ svarāḥ. 104 a A B C: ⁰nāmātha tenakaḥ |
104 b. gātavyo 'nte prabandhasya nyāsa ālāpake bhavet ||
105 a. pañcatāleśvaro nāma sarvasiddhipradāyakaḥ |
A: prabandhākhyo. A B: nāma ālā⁰. cfr. S IV, 260 c.
105 b. 106 a = S IV, 261.
106 b. nibaddho bahubhis tālair dvividho gadyapadyajaḥ ||
107 a. tālārṇavo bhaved eṣa prabandho 'nvarthanāmakaḥ |
cfr. S IV, 262.
107 b. 108 a = S IV, 263. 264. A B C: tālaiś caturbhī rāgaiś ca ṣaḍaṅgo. A B C: śrīraṅgaś śrīvi⁰.
108 b. ṣaḍaṅgo 'yaṃ svarāntaḥ syāt prabandhaḥ śrīphalapradaḥ ||
109 = S IV, 265. 266 a. A B C: ⁰bhaṅgis tālai rāgaiś ca pañcabhiḥ | A B C: ⁰lābhyāṃ pāṭaiḥ pañcānano 'ntagaiḥ ||
110. tālai rāgais tribhiḥ prokta umātilakasaṃjñakaḥ |
birudāntās trayo 'py ete ṣaḍaṅgāḥ parikīrtitāḥ ||
111. yasmin vijayatālena vijayo gīyate prabhoḥ ||
tenakaiś ca svaraiḥ pāṭaiḥ padair nyāsaś ca tenakaiḥ ||
112 a. vijayākhyaḥ prabandho 'yaṃ vijayaśrīprado nṛṇāṃ |
cfr. S IV, 266 a b. 276.
112 b—125 = S IV, 278—80. 283—90. 298. 309. 311 a. 316—18. 114 b A B C: haṃsalīlo haṃsalīle tāle. A B C: ⁰pāṭajau || 117 a A B C: brahmaviṣṇuśivastutyā. 119 b A B C: birudair gīyate yas tu pāṭair. 120 a A B C: ⁰nyāso bhavec chrīvardhanābhidhaḥ | 121 b A C: padānteṣu pro⁰. B: om. 122 a A C: sā ḍhollarīti kathitā (C: vikhyātā) lāṭabhāṣāvinirmitā. B: om. 124 a A B: khaṇḍa ādimaḥ | A B: ⁰taraṃ bhavet ||

126 a. jayantādiprabhedena kīrtitās teṣu ṣoḍaśa |
cfr. S IV, 319 b.

126 b—128 = S IV, 320—22 a. A B C: °gāre khaṇḍa ekādaśākṣaraḥ ||

129. gīyate cej jayantaḥ syād āyuḥśrībalavardhanaḥ |
vīre niḥsārutāle ca gīyate dvādaśākṣaraḥ ||

130. khaṇḍo 'sya śekharaḥ sa syād buddhisaubhāgyado nṛṇāṃ |
trayodaśākṣaro hāsya utsāhaḥ pratimaṇṭhataḥ ||

131 a. manvakṣaras tu karuṇe madhuro hayalīlayā |
cfr. S IV, 322 a—324 a.

131 b—132 = S IV, 324 b—325. A C: °malas tithivarṇakaḥ || B: °malāstivarṇakaḥ. A B C: °tālena kalārṇaḥ kuntalo'dbhute | vipralambhe tu kamalo jhampātālena gīyate ||

133. tasya khaṇḍas tu kartavyo budhaiḥ saptadaśākṣaraiḥ |
aṣṭādaśākṣaraś cāro vīre niḥsārutālataḥ ||

134. vīraśṛṅgārayor ekatālyā proktas tu nandanaḥ |
ekonaviṃśadvarṇaḥ sa sarvasiddhipradāyakaḥ ||

135. vīre hāsye ca śṛṅgāre gīyate candraśekharaḥ |
pratimaṇṭhena tālena viṃśatyakṣarakhaṇḍakaḥ ||

136. ekaviṃśatyakṣaras tu pratimaṇṭhena gīyate |
śṛṅgāre 'bhīṣṭaphaladaḥ kāmodākhyo dhruvo budhaiḥ ||

137 a. dvāviṃśatyakṣaro hāsye vijayaḥ syād dvitīyataḥ |
cfr. S IV, 326—28.

137 b = S IV, 329 a.

138. trayoviṃśativarṇas tu kandarpo bhogado dhruvaḥ |
caturviṃśativarṇas tu krīḍātālena gīyate ||

139. śṛṅgāravīrayor eṣa jayamaṅgalasaṃjñakaḥ |
pañcaviṃśativarṇas tu dhruvakas tilakābhidhaḥ ||

140 a. ṣaḍviṃśatyakṣaro jñeyo gāyakaiḥ sarvasiddhaye |
A: °kṣaro yogyagāyakaiḥ. cfr. S IV, 329 b—331.

140 b = S IV, 332 a. A B: °khaṇḍe khaṇḍadvaye 'thavā ||

141. dvivirāmaṃ bhaved yasya khaṇḍaṃ udgrāhasaṃjñakaṃ |
dhruvakhaṇḍaṃ tato dviḥ syād vikalpenāntaras tataḥ ||

142—145 = S IV, 334. 336—38. 142 b A B C: nyāsas tato dhruve yasya sa. 143 a A B C: °kāro bhaved eṣa tālabhedena maṇṭhakaḥ (C: saṃjñakaḥ) | 144 a A B: °lo bhedaśṛṅ°. 145 A B C: °tena hāsye (C: gaṇāt) syād adbhute kamalo bhavet | A B C: °ghunaikena maṇṭhakaḥ ||

146. pratimaṇṭhādivastunāṃ [lakṣaṇaṃ maṇṭhavan mataṃ |
udgrāhādigataṃ sarvaṃ bhedas tā]lakṛto bhavet ||
B: om. [ ]. cfr. S IV, 339 a.

147—148 a = S IV, 340 c. 341. A B C: °gāre pratimaṇṭhakaḥ | A B C: °dvena gīyate ||

148 b. karuṇe syād vicārākhyo virāmāntāl laghutrayāt ||
cfr. S IV, 342 a.

149 a = S IV, 342 b. A B C: °te tataḥ |

149 b. vaikuṇḍādiprabhedena niḥsāruḥ ṣaḍvidho bhavet ||

150. dābhyāṃ lābhyāṃ ca vaikundo niḥsārur maṅgalo bhavet |
virāmāntadrutadvandvād bhaved ānandasaṃjñakaḥ ||
cfr. S IV, 344 b. 345.
151 a = S IV, 346 a. ABC: syāt samaras tu laghudvayāt |
151 b. savirāmād vāñcchitas tu latrayād drutayugmataḥ ||
152 a. lena drutābhyāṃ laghunā viśālākhyo bhaved iha |
cfr. S IV, 347.
152 b = S IV, 348 a. ABC: °tālaḥ ṣaḍvidho bhavet ||
153 a. tālasvarūpabhedena niḥśaṅkaḥ śaṅkabhedataḥ |
cfr. S IV, 348 b. 349 a.
153 b—156 = S IV, 349 b—353 a. 155 a ABC: °bhute tathā
156 b ABC: sa cālāpādigānataḥ ||
157 a. caturvidho bhaved eṣa na lakṣye dṛśyate tathā |
157 b—160 b = S IV, 353 c—357 a. 157 b AB: kautuko. 159 a
ABC: 'bhyudaye ca saḥ |
161 a. bhidyate gānabhedena layabhedena ca sphuṭam |
161 b—165 = S IV, 357 b—360. 164 b ABC: ālāpapurvodgrāhādi vi°. 165 a ABC: °laptiprakaṭīkaraṇaṃ mataṃ 165 b
ABC: °devena kīrtitā ||
166. prasiddhāḥ ke cid anye 'pi kathyante sāmpratam mayā |
sakṛd vā geyakāreṇa vīraśṛṅgārasaṃjñakaḥ ||
167. saptabhiḥ saptabhis tālair gītaiś cāpi yadṛcchayā |
ādyakhaṇḍaṃ parityajya gīyante 'nyeṣu maṇṭhakāḥ ||
168. prayogair vividhair yuktaḥ śleṣaḥ syād vīrakāmayoḥ |
svāminaś ca kaver nāmnālaṃkṛtair vividhair mataḥ ||
iti vīraśṛṅgāraḥ ||
169. caturaṅgaś catuḥkhaṇḍaḥ khaṇḍagai rāgasaṃyutaiḥ |
madhye madhye bhavanty atra rāgavarjāny amūny atha ||
iti caturaṅgaḥ ||
AB: rājavarjam a°.
170. asyaiva dviguṇaḥ khyāto nāmnā śarabhalīlakaḥ |
chandasā tena kathito muktako vā bhaved asau ||
iti śarabhalīlaḥ ||
171. khaṇḍair bhānumitaiḥ sūryaprakāśas tu nigadyate |
svaraiḥ pāṭais tathā tenair birudaiḥ padasaṃyutaiḥ ||
172. purāṇoktaprakāreṇa kāryā tu ravivarṇanā |
rāgair dvādaśabhis tālais tāvadbhir gīyate tv asau ||
iti sūryaprakāśaḥ ||
C: °kāreṇa yatrānuravivarṇanāt |
173. khaṇḍaiḥ ṣoḍaśabhiś candraprakāśaś candravarṇanāt |
pratikhaṇḍaṃ kalaikaikā varṇanīyā manīṣibhiḥ ||
174. svaraiḥ pāṭais tathā tenair birudaiḥ padasaṃyutaiḥ |
rāgaiḥ ṣoḍaśabhis tālais tāvadbhir gīyate tv asau ||
175. khaṇḍe 'ntime bhaven nāma svāminaś ca kaver iha ||
iti candraprakāśaḥ ||

176. nirmitaḥ pāṭabirudair aṅgatālena saṃgataḥ |
samāditālabhedena raṇaraṅgas tridhā mataḥ ||
iti raṇaraṅgaḥ ||
177. birudais tenasaṃyuktaiḥ prayoktṛjanasaṃmataḥ |
nandanākhyena tālena nandanaḥ parikīrtitaḥ ||
iti nandanaḥ ||
178. navaratnaprabandho 'pi navānām iha varṇanāt |
ratnānāṃ navabhiḥ khaṇḍais tāvadbhis tālarāgakaiḥ |
ṣaḍaṅgo 'yaṃ prabandhaḥ syād gātṛnetrabhidhānataḥ ||
iti navaratnaprabandhaḥ ||
172 a A: °kāreṇa dhātrā tu ravivarṇanāt. 173 b B: °khaṇḍakaṃ laikā.
179. vyaktādayo daśa guṇā granthe 'smin parikīrtitāḥ |
tatra vyaktaṃ sphuṭatarākṣararāgapadasvaraiḥ ||
AB: °ṇā gīte 'smin. AB: °svanaiḥ || cfr. S IV, 374—75.
180—181 a = S IV, 376—377 a. ABC: samaṃ vīṇādisaṃmataṃ (C: °diśabditaṃ) |
181 b. kaṇṭhadhvanyekatāyuktaṃ suraktam abhidhīyate ||
182 = S IV, 378 a b. ABC: °kṛṣṭaṃ madhuraṃ punaḥ ||
183 a. lāvaṇyapūrṇaṃ nirdoṣaṃ sāravaj janarañjakaṃ |
iti gītaguṇāḥ ||
C: °ṣaṃ gītaṃ syāj ja°. cfr. S IV, 378 c.
183 b—184 = S IV, 379.
185. padadoṣāś ca ye ke cid vākyadoṣās tathaiva ca |
padaikadeśadoṣāś ca te sarve gītam āśritāḥ ||
B: parado°. 1—185 Tag. 120—136.
iti śrīlakṣmīdharasutacaturadāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe prabandhādhyāyaś caturthaḥ || 4 ||
A: iti śrīlakṣmīdharaviracite. B: iti śrīdāmodaraviracite.

V.

1. gītaṃ nirūpitaṃ tac ca vādyādhīnam ato mayā |
vādyaṃ nirūpyate gītanṛtyayor anurañjakaṃ ||
2. caturvidhaṃ tat kathitaṃ tataṃ suṣiraṃ eva ca |
avanaddhaṃ ghanaṃ ceti tataṃ tantrīgataṃ bhavet ||
3. vīṇādi suṣiraṃ vaṃśakāhalādi prakīrtitaṃ |
carmāvanaddhavadanaṃ vādyate paṭahādikaṃ ||
4. avanaddhaṃ ca tat proktaṃ kāṃsyatālādikaṃ ghanaṃ |
ghano mūrtiḥ sābhighātād vādyate yatra tad ghanaṃ ||
5. vīṇā tu dvividhā proktā śrutisvaraviśeṣaṇāt |
śrutivīṇā purā proktā svaravīṇocyate 'dhunā ||
cfr. S VI, 3—7.
6—7 a = S VI, 9. 10 a. AB: ekatantrī tu tatrādyā na°. ABC: °saṃjñakā parā |
7 b. tantrībhiḥ saptabhiḥ kvāpi dṛśyate parivādinī ||

8—9 = S VI, 11. 12 b. 13 b. ABC: kāhalā śṛṅga[śaṅkhādyā bhedāḥ suṣira]vādyagāḥ (C: om. [ ]) || A: °ghaṭā. BC: °ghaṭāḥ. AB: °ko ḍhakkā ḍakkulī ḍakkarī tathā || C: °ko ḍhakkā kaḍulī ḍhukkurī tathā ||

10. trivalī dundubhir bherī niḥsāṇas tumbukı tathā |
ity ādayo 'vanaddhasya bhedā vādyasya kīrtitāḥ ||
cfr. S VI, 14.

11 = S VI, 15 a b.

12. ghanavādyaprabhedāḥ syur ete 'nye 'pi ca darśanāt |
aṅgulyādipramāṇaṃ tu vīṇādaṇḍādinirmitaṃ ||
cfr. S VI, 28.

13. tantrīkakubhatumbādilakṣaṇaṃ dhāraṇaṃ tathā |
tadvādane ca vyāpāro vāmadakṣiṇahastayoḥ ||

14. vaiṇikād avagantavyaṃ nātra śāstraprayojanaṃ |

14 b. 15 a = S VI, 53 b. 111 b. ABC: eṣā syād ekatantrikā ABC: sampannā syāt tad.

15 b. eṣaiva kīrtyate loke svaramaṇḍalasaṃjñayā ||

16 a. ālāpiny ekatumbī syād daṇḍaḥ syān navamuṣṭikaḥ |

16 b. 17 = S VI, 245 a. 246 b. 247 a. ABC: kharpa°. AB: nālikerotthaṃ. C: °kerotthaṃ. ABC: °rikā tathā || AB: karpāsa°.

18. tumbadvayaṃ ca sarveṣu vīṇādaṇḍeṣu yojayet |
āghāṭīsaṃjñayā loke ālāpiny eva kīrtyate ||

19. 20 a = S VI, 255 a. 259. ABC: yadvā kartavyā sā°.

20 b. madhucchiṣṭena saṃśliṣṭā daṇḍapṛṣṭhe caturdaśa ||

21. caturdaśa svarasthāne sārikā viniveśayet |
tumbānāṃ tritayaṃ cātra tiryag yojyaṃ tṛtīyakaṃ ||
cfr. S VI, 260. 264 b.

22. śiṣṭā granthāntare jñeyā madhyamā yāsthikiṃnarī |
vādanādiprakāro 'pi granthād vaiṇikaśikṣayā ||

23. jñātavyo nātra kathito gurvadhīno yato 'tra saḥ |
pinākī lokato jñeyā śāstralakṣaṇalakṣitā ||

24. tumbasthitena dhanuṣā vādyate sā vicakṣaṇaiḥ |
aśvapucchasthitair vālair guṇo vādanadhanvanaḥ ||
B: guṇau. cfr. S VI, 407 b.

25 a. jānīyāl lokato 'nyāni tatavādyāni tattvataḥ |

25 b. 26 a = S VI, 422.

26 b. jitaśramatyaktabhayaḥ suśārīraḥ pragalbhadhīḥ ||

27 a. sāvadhāno vaiṇikaḥ syād gītavādanakovidaḥ |
cfr. S VI, 423.

27 b—30 a = S VI, 424. 425 a. 426 b. 427 a. 428 a. ABC: vaṃśaḥ syād vaiṇavo dāntaḥ khādiraś cāndano 'thavā || AB: raupyaḥ kāñcano 'py athavā bhavet | ABC: tadvad dve. ABC: phūtkārarandhraṃ tu kār°.

30 b. teṣu ca svaravinyāsaprakāro vādanasya ca ||

31. bhedāś ca sarvaṃ evaitad vijñeyaṃ granthalokataḥ |
aṣṭādaśāṅguloddeśād ekaikāṅgulavardhitāḥ ||

32 a. vaṃśāś caturdaśa syus ta umāpatyādisaṃjñayā |
B: ⁰vṛddhitāḥ || cfr. S VI, 432 b c.
32 b. 33 = S VI, 662 a c. 663.
34 a. evam ādiguṇair yukto vāṃśikaḥ syād ihottamaḥ |
34 b—36 a = S VI, 784. 785. C: cāruvādinī. A B C: ⁰karī matā |
36 b. tannirmāṇaprakāraś ca rāgotpattis tato yathā ||
37 a. tat sarvaṃ lokato jñeyaṃ nātra śāstraprayojanaṃ |
37 b—40 a = S VI, 792. 793. 796. A C: ⁰vatī dhārabirud⁰. B: ⁰vatī dhārubirud⁰. A B: ⁰kāravadanenoṣavarjitaṃ | C: ⁰kāravadanenopavarjitaṃ |
40 b. viśeṣas tv anyato jñeyo vādyaṃ gopālakeliṣu ||
41—44 a = S VI, 799. 800 b. 801. 802 a. A B C: suṣiraṃ nirmitaṃ. A B C: ⁰dhātusikthakābhyāṃ. A B C: suṣirasya mukhe. A B: antye tu māṣa⁰. C: ante tu māṣa⁰. A B C: etadvarṇāṃc chaṅkhena vādayet ||
44 b. nirmāṇakathanaṃ tasya jñātṛtvenopayujyate ||
45 a. tad upekṣya tataḥ pāṭāḥ kathyante tattadudbhavāḥ |
45 b. 46 a = S VI, 825 b. 828 b. A B C: ⁰bhavās ta evātra hasta⁰. A B C: sadyojātādipañcabhyo.
46 b. nāgabandhādayo jātās tasmān mukhyāḥ prakīrtitāḥ ||
47 = S VI, 847. A B C: ⁰ṭāḥ śāstre prakīrtitāḥ.
pañcatriṃśatpāṭāḥ = S VI, 48 p. 570—71.
48. atrānye hastapāṭās tu jñeyā granthāntarād budhaiḥ |
vādyaprabandhāḥ kathyante pāṭākṣaravinirmitāḥ ||
49. 50 = S VI, 943 a. 944. 945 a. A B C: yeṣūdgrāhādikaṃ sarvaṃ jñeyaṃ gīta⁰. A B C: tuḍuko (C: ⁰kko) melapaṃ.
51. ity ādayo 'pi pāṭāntās tricatvāriṃśad īritāḥ |
teṣāṃ lakṣma svarūpaṃ ca mardalādiṣu vādanaṃ ||
52. jñeyaṃ tad anyato loke kathyate moharākhyayā |
yad etat tuḍukaṃ proktaṃ dardarīty abhidhīyate ||
A: tadardīty. B: nadardīty. C: tatpadīty. cfr. S VI, 948 b. 949 a.
53 = S VI, 1017 a. 1028 b. A B C: ⁰kṣottho mardalaḥ parikīrtitaḥ |
54. vinirmāṇaprakāro 'sya pāṭotpattir atho yathā |
vādakaś ca rasādis tu jñeyaṃ granthāntarād budhaiḥ ||
atha mārdalilakṣaṇaṃ |
55 = S VI, 1037. A B: vādako.
56. vādakaḥ śuddhabaṭukaḥ paryāyaḥ kathyate budhaiḥ |
mukharī pratimukharī paryāyo bhāra ucyate |
gītānugasya paryāyaḥ śravaṇā iti ucyate ||
atha vādakaśuddhabaṭukalakṣaṇaṃ |
C: śuddhapaṭuś ca par⁰. A B: ⁰kaparyāyaḥ. C: ⁰śuddhavaṭukala⁰.
56—58 = S VI, 1038. 1039 b. 1040 a. A B: vāde tu vā⁰. C: vāde 'nuvā⁰. A B C: tālasahitaṃ vo⁰.
59 a. śabdaprabandhayatyādivādane tu pravīṇatā |
59 b. 60 a = Dām. V, 46.
60 b. caccatpuṭāditālais tu mārgaṣaṭkena yojitāḥ ||

61. kartarīsahitā yatra vādakaḥ sa tu kathyate ||
iti vādakaśuddha[baṭuka]lakṣaṇam ||
atha mukharīpratimukharī[bhāra]lakṣaṇam |
[ ] B. om. C: °rībhārasvara°. A: °rīsvarala°.
62. śabdaprabandhān satatam vādayet tālasaṃyutaḥ |
rohaṇena vinā yatra mukharyādika ucyate |
sa eva bhārasaṃjño hi kathyate tu vicakṣaṇaiḥ ||
iti mukharyādibhāralakṣaṇam || atha gītānugaśravaṇālakṣaṇam |
63. melāpakam tathā cālīniyamaṃ vā yathākramam |
vicitraśabdakair nyāsam kālamānayutam ca tat ||
64. rohaṇena samāyuktam rañjakam sarvasaukhyadam |
śuddhasālagasaṃkīrṇagītaiś cātimanoharam ||
65. gītānugam iti proktam śravaṇā iti ke cana ||
iti gītānugaśravaṇālakṣaṇam || iti caturvidhamārdalikalakṣaṇam
66. tata eva huḍukkādivādyasyāpi ca lakṣaṇam |
tathā niḥsāṇabheryādilakṣaṇam jñeyam anyataḥ |
guṇadoṣāṃś ca kāṣṭhasya carmaṇaś ca tathaiva ca ||
67. kāṃsyādinirmitam vādyam ghanam ity abhidhīyate |
gṛhītvā śuddhakāṃsyam tat pūrvam agnau viśodhayet ||
68 a. tāladvayam prakurvīta tasya śāstroktamānataḥ |
C: °kurvīta samyak śāstroktamārgataḥ | cfr. S VI, 1170.
68 b—70 a = S VI, 1171. 1172. ABC: tālaḥ syād vartulas tatra sa°. A: °lānataḥ. B: °lā tataḥ. C: °lonnataḥ. ABC: madhyo 'syā°. ABC: °dhraṃ ca madhyamaṃ || ABC: pādena gu°. ABC: samā kāryākṛtis tathā ||
70 b. gurutvam ca tathā nādo bhavec chrutimanoharaḥ ||
71. jñātavyam lokataḥ sarvam dorikādhāraṇādikam |
īdṛk tāladvayam kṛtvā tatraikam tiryagānatam ||
C: bhaved atimano°. C: °yagānanam || cfr. S VI, 1174 b.
72 a = S VI, 1177 b.
72 b. śivena tāḍayec chaktiṃ na tu śaktyā śivaṃ kva cit ||
73—75 a = S VI, 1178 a. 1179. 1180. AB: °nādā bha°. AB: °siddhas tannādam aṅgulībhir [vi]dhārayet | C: om. [ ].
75 b. pāṭān atra vijānīyāt sarvān api vicakṣaṇaḥ ||
76. 77 a = S VI, 1182. 1183. ABC: padminīpatrasaṃ°. ABC: °tālasamā°. ABC: °ktre kartavyau dvya°. ABC: °mite nimnau lakṣmaśeṣam tu.
77 b. jheṃjheṃkiṭādayaḥ pāṭā mukhyāś cānye 'pi darśanāt ||
cfr. S VI, 1184 a.
78 a = S VI, 1184 b. ABC: cātra kathito bharatādibhiḥ |
78 b. ghaṇṭādivādyajātasya lakṣaṇam jñeyam anyataḥ ||
79. gambhīranādam madhuram samam gītādiraktikṛt |
sphuṭaprahāram ityādiguṇaiḥ syād vādyam uttamam ||
cfr. S VI, 1209 b.
80 a = S VI, 1215 a.
80 b. layatālakalābhijñaḥ pātrābhipretavādakaḥ ||

81 a. samādigrahavijñaś ca pāṭajño dhvanitattvavit |
cfr. S VI, 1215 b. 1216.
81 b. 82 a = S VI, 1217. ABC: ⁰vādanatattvajñaś chi⁰.
82 b. nādavṛddhikṣayābhijña uttamo vādako bhavet ||
cfr. S VI, 1219 a.
82 c = S VI, 1219 b.
iti śrīmallakṣmīdharabhaṭṭasuta[catura]dāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe vādyādhyāyaḥ || 5 A: om [ ]. 1—82 c Tag. 177—85.

VI.

atha tālādhyāya ārabhyate |
1. śrīviṣṇuṃ sukhadaṃ dīptaṃ guruṃ vyāpakarūpakaṃ |
suvṛttam akṣaraṃ natvā vakṣye tālasya lakṣaṇaṃ ||
iti devarṣiḥ || tathā ca ratnākaraḥ |
C: tathā ca śivakiṅkaraḥ |
2 = S V, 1.
3. atha cūḍāmaṇiḥ |
viṣṇuṃ lokaguruṃ praṇamya śirasā sanmārgasaṃdarśakaṃ
kīrtiprītikaraṃ janasya laghunā kālena kāmapradaṃ |
sevyaṃ sadyatibhir drutaplutapadanyāsāptalokatrayaṃ
tālānāṃ kathayāmi lakṣaṇam idaṃ pūrvoktaśāstrakramāt ||
4. tathā ca kātyāyanaḥ |
tauryatrikaṃ tu mattebhas tālaṃ tasyāṅkuśaṃ viduḥ |
nyūnādhikapramāṇaṃ tu pramāṇaṃ kriyate yataḥ ||
5. tathā ca vijñāneśvaraḥ |
vīṇāvādanatattvajñaḥ śrutijātiviśāradaḥ |
tālajñaś cāprayāsena mokṣamārgaṃ sa gacchati ||
6. kamalabhavavirājamānamadhyaṃ
sulalitavigraham akṣaratrimūrtiṃ |
subhagaśikhiruhāñcaduttamāṅgaṃ
ghanakamanīyam ahaṃ mukundam īḍe ||
3 C: kāntiprīti⁰. 4 A: tu tatrebhaṃ tā⁰. B: tuttamebhas tā⁰. C: tu matrebhas tā⁰. 5 = Yājñ. III, 115. AB: ⁰gaṃ ca ga⁰. 6 B. om. C: athānantasya | ka⁰.
6. atha saṃgītārṇavamataṃ |
kālaḥ kriyā ca mānaṃ ca saṃbhavanti yathā saha |
tathā tālasya saṃbhūtir iti jñeyaṃ vicakṣaṇaiḥ ||
8. kālaḥ kṣaṇādiko jñeyas tālayor ghaṭanakriyā |
kriyayor antaraṃ yat tu viśrāmo mānam ucyate ||
9. tathā ca śivakiṅkaraḥ | = S V, 3.
10. tathā ca haribhaṭṭaḥ |
tālaḥ kāla iti khyātaḥ [aṇvādi]kriyayā [mitaḥ |
prāṇais tu daśabhir yuktas tauryatraya]mito bhavet ||
B. om. [ ]. C: ⁰yatrikamito. B: saṃmito bhavet ||

11. tathā ca vinodaḥ |
hastadvayasya saṃyoge viyoge cāpi vartate |
vyāptimān yo daśaprāṇaiḥ sa kālas tālasaṃjñakaḥ ||
12. tathā ca sāroddhāraḥ |
tālaḥ kāla iti proktaḥ so 'vacchinno drutādibhiḥ |
gītādimānakartā syāt sa dvedhā kathito budhaiḥ ||
   12 C. om.
13. atha tālaśabdasya niṣpattim āha | = S V, 2.
14. mārgadeśīgatatvena tālo 'sau dvividho mataḥ |
śuddhasālagasaṃkīrṇās tālabhedāḥ kramān matāḥ ||
   cfr. S V, 4.
15. atha daśa prāṇā ucyante |
kālo mārgaḥ kriyāṅgāni graho jātiḥ kalā layaḥ |
yatiḥ prastārakaś ceti tāle prāṇā daśa smṛtāḥ ||
16. kṣaṇādirūpo yaḥ kālaḥ sa prāṇatvena kīrtitaḥ |
[gītādes tu mitiṃ kurvan sa evāyāti tālataḥ ||
17. aṇudrutaṃ samārabhya tālakālo 'tra kathyate |
kṣaṇādirūpakālena [[tālaṃ]] netuṃ na śakyate ||
18. atha tālasya mūlatāṃ darśayati |
śivaśaktyātmakaṃ puṇyaṃ yaśasyaṃ bhuktimuktidaṃ |
daśaprāṇātmakaṃ tālaṃ yo jānāti sa tattvavit ||
19. daśaprāṇaparijñānapravīṇas tāladhārakaḥ |
nṛtyādiṣu praśastaḥ syād itaras tu mṛtopamaḥ ||
20. takāre śaṅkaraḥ prokto lakāre pārvatī smṛtā |
śivaśaktisamāyogāt tāla ity abhidhīyate ||
21. tathā cāñjaneyaḥ |
padmapattraśatekaikache[[danāt]] tu kṣaṇaḥ smṛtaḥ |
lavaḥ kṣaṇair aṣṭabhiḥ syāt kāṣṭhā [[syā]]d aṣṭabhir lavaiḥ ||
22. syān nimeṣo 'ṣṭakāṣṭhābir nimeṣai[[r aṣṭabhiḥ]] kalā |
kalādvayāc caturbhāgaḥ sa ekatruṭir ucyate ||
23. caturbhāgadvayenaiva bindur ardhaḥ prakīrtitaḥ |
[[aṇu]]dvayād drutaḥ] proktas taddvayāc ca laghuḥ smṛtaḥ ||
   A. om. [ ]. B. om. [[ ]]. 21 C: °chedakālaḥ kṣa°. 22 C: kalādvayaḥ ca°.
24. laghudvayāt tu vakraḥ syāl latrayeṇa pluto mataḥ |
iti kālagatiḥ proktā tālajñaiḥ pūrvasūribhiḥ ||
iti kālotpattiḥ | iti prathamaḥ prāṇaḥ || tathā ca ratnākaraḥ |
25. 26 = S V, 11. 15. 1—23 Tag. 200—2.
27. tathā ca cūḍāmaṇiḥ |
dakṣiṇo vārtikaś citro dhruvaḥ citrataras tathā |
atha citratamaś ceti ṣaṇ mārgāḥ śāstrasaṃmatāḥ ||
28. dhruvakādikalāṣṭau ca mārge dakṣiṇasaṃjñake |
dhruvakā sarpiṇī caiva patākā patitā tathā ||
29. catasro vārtike jñeyāś citre 'tha punar ucyate |
dhruvakā patitā ceti yojanīyā viśeṣataḥ ||

30. dhruve kalaikā vijñeyā śārṅgadevena kīrtitā |
atha citratare mārge kalā ca drutasammitā |
mārge citratame jñeyā kalā karajasammitā ||
31. tathā ca maṇidarpaṇaḥ |
dakṣiṇo vārtikaś citras tathā citrataro budhaiḥ |
citratamaś cāticitratamaś caiva prakīrtitaḥ ||
32. caturbhāgas truṭiś caivāṇutruṭir gharṣaṇas tathā |
aṇugharṣaṇakaś caiva svaraś cāpi prakīrtitaḥ ||
33. sarveṣāṃ matam āśritya mārgā dvādaśadhā kṛtāḥ |
teṣāṃ mārgaprabhedānāṃ kalābhedān pracakṣmahe ||
34. tadardhārdhaprabhedena śāstrataḥ saṃpradāyataḥ |
tatra dakṣiṇamārge tu mātrāṣṭakam udāhṛtam ||
35. vārtike tu caturmātrāś citramārgo dvimātrikaḥ |
ekamātrā citratare drutaś citratame mataḥ ||
36. aticitratame mārge 'ṇudrutaḥ parikīrtitaḥ |
caturbhāge tadardhā [syāt kalāśakalitākṛtiḥ ||
37. truṭis tadardhabhāgaḥ syāt tadardham] syād aṇutruṭiḥ |
tadardhaṃ gharṣaṇe ca syāt tadardhaṃ cāṇugharṣaṇe ||
38. etadardhaṃ svare proktaṃ sukṣmatvād arthavedibhiḥ |
ekāvṛittir dakṣiṇe syāt tato dvau ca prayojayet |
yadā lakṣyeṇa sahitaṃ kamanīyaṃ tadā bhavet ||
iti mārgāḥ | iti dvitīyaḥ prāṇaḥ ||

32 AB: anughar⁰. 35 A: ⁰mārge dvimātrakaḥ | 38 A: sūkṣmatattvārtha⁰. AC: dvau dvau pra⁰. B. om. [ ].

39. niḥśabdā śabdayuktā ca kriyā ca dvividhā matā |
niḥśabdā ca kalā proktā caturdhā sā prakīrtitā ||
40a. āvāpādiprabhedena tallakṣaṇam athocyate | cfr. S V, 4.
40b—45 = S V, 5—10. AB: āvāpaś cātha niṣkrāmo. ABC: lakṣmābhidhīyate |
iti kriyā | iti tṛtīyaḥ prāṇaḥ ||
46. aṇudruto drutaś ceti virāmadrutalau tathā |
lavirāmo guruś ceti plutaś ceti yathākramam ||
47. saptāṅgāni kramāt tāle jñātavyāni sadā budhaiḥ |
aṇudruto vātajāto drutaś ca jalasambhavaḥ ||
48. samīrajalasambhūto davirāmo hi kathyate |
laghur agnibhavaḥ prokto lavirāmo jalāgninā ||
49. gurur ākāśasambhūto dīpto dharaṇisambhavaḥ |
aṇudrute candradevo drute śambhur vidhīyate ||
50. davirāme kumāraḥ syāl laghau devī smṛtā budhaiḥ |
lavirāme smṛto jīvo gurau gaurīyutaḥ śivaḥ ||

46 C: drutaś caiva davirāmo laghus tathā | cfr. S V, 257 b.

51a = S V, 258a. ABC: dīpte trayo.
51b. tittiriś caṭakaś caiva bakacātakakokilāḥ ||
52. vāyasaḥ kukkuṭaś caiva kramād uccārayanty amī |
aṇvādyādyakṣarair jñeyāḥ santi saṃjñā[ḥ parāṇy api] ||

B. om. [ ]. A: bakacāṣaś ca kokilaḥ. C: drutādyākṣa⁰. C: ⁰jñāntarāṇy api. cfr. S V, 255a.

53. aṇudrutaś cārdhacandraḥ karajaṃ cārdhabindu[kaṃ |
ardhadrutaṃ] cārdhasaṃjñam aṅkuśaṃ dhanusaṃjñakaṃ ||
54. aṇāv etā[ni nāmāni ka]thitāni vipaścitā |
bindukaṃ vyañjanaṃ [śūnyaṃ dudutaṃ cārdha]mātrikaṃ ||
55. suvṛttaṃ ca tathā jñeyam ākā[śaṃ ca tathottamaṃ |
khaṃ kūpaṃ] valayaṃ jñeyaṃ drute nāmāny anukramāt ||
56. [vyāpakaḥ] saralo hrasvaḥ śaro daṇḍo lamātrikaḥ |
[laghur merur imāḥ] saṃjñā bāṇākhyāḥ sarvasaṃmatāḥ ||
57. [dīrgho vakro dvimātraḥ] syāt pūjyo go 'tha kalābhidhaḥ |
[keyūranūpurau hāras tā]ṭakaḥ kaṅkaṇo guruḥ ||
58. guroś ca [yāni nāmāni guru]tvāt tāny api dhruvaṃ |
trimātraḥ sā[majaḥ śṛṅgī pluto] dīptaḥ plapū bhavet ||
59. aṅgaṃ sāmo[dbhavaṃ jñeyaṃ tāra]sthānaṃ plute mataṃ |
aṇudrutaṃ cātisū[kṣmaghāte yo]jyaṃ vicakṣaṇaiḥ ||
60. sūkṣmaghāte drutaṃ pū[rṇaghāte] laghur ihoditaḥ |
ghātāt kṣepo gurur jñeyo dīpto ghātāt karabhramaḥ ||
61. atyalpaghāte 'ṇur jñeyaḥ sūkṣmaghāte druto mataḥ |
pūrṇaghāte laghuḥ prokto ghātāt kṣepo gurur mataḥ ||
62. ghātāt karabhramo yatra pluto jñeyo vicakṣaṇaiḥ |
sārdhatriṣaḍdvādaśāṣṭādaśair vādyo 'ntare 'ṅgulaiḥ ||
63a. ardhadruto drutalaghū guruḥ pluta iti kramāt |

B. om. [ ]. 53b BC: cānusaṃ⁰. C: ⁰śaṃ ca dhanuḥ kramāt 54 C: ⁰tāni manīṣibhiḥ | C: caturthikaṃ vya⁰. C: śūnyaṃ khaṃ kvapaṃ cā⁰. 55b B: valayaṃ ceti drute. 57 C: kalāvidaḥ. C: ⁰ras tāṭaṅkaḥ. 58b C: dīptaḥ pluḥ pūḥ bha⁰. B: dīptapla⁰. 59 B: pluto mataḥ. B: aṇuṃ tatvāti⁰. 60 AB: ⁰maghātaṃ dru⁰. B: ⁰tākṣepe dīpte. 61b B: ⁰tākṣep⁰. 63 C: ⁰laghur gu⁰. AB: guruplu⁰. cfr. S V, 255—59.

63b. 64a = S V, 16. 63b—177 om. B.
64b. ekamātro laghuḥ prokto dvimātro gurur ucyate ||
65. trimātras tu pluto jñeyo mātrārdhaṃ ca druto mataḥ |
drutārdham aṇur ekaḥ syāt pramāṇaṃ kathitaṃ budhaiḥ ||
66. iha drutamitir noktā mārgatāleṣv abhāvataḥ |
deśītāleṣu vijñeyā laghor ardhapramāṇataḥ ||
67. drute virāmo 'ṇur jñeyo lavirāmo druto mataḥ |
drutopari yadā rekhā davirāmas tadā bhavet ||
68. laghor upari yā mātrā lavirāmaḥ prakīrtitaḥ |
evaṃ kālapramāṇaṃ syād aṅgānāṃ tad vicārayet |
virāme tu vicāro 'yaṃ kartavyas tāladhāribhiḥ ||
ity aṅgāni | iti caturthaprāṇaḥ ||
69. samo 'tīto 'nāgataś ca viṣamaś ca grahā matāḥ |
catvāraḥ kathitās tāle sūkṣmadṛṣṭyā vicakṣaṇaiḥ ||

67a A: lavirāme dru⁰. 67b A: revā. 68 C: laghūpari yadā mā⁰. C: ⁰rāmo tadā bhavet | ABC: ⁰nāṃ tu vi⁰. 69b A: ⁰vāri tāle vijñeyāḥ sūkṣmād⁰. cfr. S V, 54a.

70a = S V, 54b.

70 b. gītādau vihite paścāt tālavṛttir vidhīyate ||
71. atītākhyo graho jñeyaḥ so 'vapāṇir iti smṛtaḥ |
pūrvaṃ tālapravṛttiḥ syāt paścād gītādir ucyate ||
72. anāgataḥ sa vijñeyaḥ sa evoparipāṇikaḥ |
ādyaṃ tayor aniyamo viṣamagrahaśabdabhāk ||
cfr. S V, 55.
73. gītamadhyāvasāneṣu prayogaṃ sūkṣmam ācaret |
tālo vitālo 'nutālaḥ pratitālaś caturvidhaḥ ||
74. samagraho bhavet tālo vitālo 'tītagaḥ smṛtaḥ |
anāgato 'nutālaḥ syād viṣamaḥ pratitālakaḥ ||
iti grahaḥ | iti pañcamaprāṇaḥ ||
75. caturasras tathā tryasraḥ khaṇḍo miśras tathaiva ca |
saṃkīrṇā pañcamī jñeyā jātayaḥ kramaśo budhaiḥ ||
76. caturvarṇais tribhir varṇaiḥ pañcavarṇais tathaiva ca |
saptavarṇaiś ca navabhir jātayaḥ kramaśoditāḥ ||
77. tathaiva mātrā vijñeyā kramaśas tālavedibhiḥ |
dviguṇā dviguṇā jñeyā lakṣyadṛṣṭyā vicakṣaṇaiḥ ||
78. brāhmaṇaś ca caturasraḥ syāt tryasraḥ kṣatriya eva ca |
khaṇḍo vaiśyas tathā śūdro miśro jñeyo vicakṣaṇaiḥ |
saṃkīrṇajātiḥ saṃkīrṇā kathitā tālavedibhiḥ ||
iti jātayaḥ | iti ṣaṣṭaḥ prāṇaḥ ||
73 C: °tāleti ke cana || 74 C: vitālo tālakaḥ s°. 75 C: °yaḥ pañcadhā bu°. 77 A: dviguṇo dvi°.
79—81 = S V, 12—14. 80 C: °ṇataḥ pātāt pad°. A: dakṣiṇatāpātāt pad°.
82. laghau tu dhruvakā jñeyā dhruvakā patitā punaḥ |
gurau plute kramāj jñeyā dhruvakā sarpiṇī tathā |
kṛṣṇā ca kathitā tajjñais tisra etā manīṣibhiḥ ||
iti kalā | iti saptamaḥ prāṇaḥ ||
83. 84 = S V, 48—49. AC: °madhyamabhāvo 'py anekadhā ||
85. tathā ca pratibhāvilāsaḥ |
kolāmalakavitvaṃ ca krameṇa layayojanaṃ |
mandāpy amandagatayas tālādīnāṃ vicārayet ||
iti layaḥ | ity aṣṭamaḥ prāṇaḥ ||
86 = S V, 50. AC: cānyā mṛdaṅgā ca prakīrtitā ||
87 a. pipīlikā ca gopucchā yatayaḥ pañcadhā smṛtāḥ |
87 b—89 a = S V, 51—52.
89 b. mṛdaṅgā syād drutādyantā madhyataś ca vilambabhāk ||
90. aparā syād drutādyantā madhye madhyalayānvitā |
anyā madhyavilambā tu madhyādyantā tathā matā ||
91. syād ādyantavilambā tu drutamadhyā pipīlikā |
aparā bhaved ādyantamadhyā madhyadrutāparā ||
92 a. ādyantayor vilambaḥ syān madhye madhyalayānvitā |
92 b. 93 = S V, 53. A: °lambā syād go°.
iti yatayaḥ | iti navamaḥ prāṇaḥ ||
94. aṅgādikānāṃ likhanaṃ prastāraḥ so 'bhidhīyate |
iti prastāraḥ | iti daśamaḥ prāṇaḥ || atha mārgatālā ucyante |

95. caccatpuṭaś cācapuṭaḥ ṣaṭpitāputrakas tathā |
udghaṭṭasampakveṣṭākau mārgatālāḥ prakīrtitāḥ ||
96. caccatpuṭe jñeyaṃ gurudvandvalaghudrutaṃ |
sadyodbhavaḥ śuklavarṇaś ca caccatpuṭo 'ṣṭamātrakaḥ ||
97. tāle cācapuṭe jñeyo bhagaṇo gurur eva ca |
vāmadevamukhajātaḥ ṣaṇmātraḥ pītavarṇakaḥ ||
98. ṣaṭpitāputrake tryasrabhede po lo gurū lapau |
[aghorāsyāt samudbhūtaḥ śyāmo dvādaśamātrakaḥ ||
99. pluto gurutrayaṃ paś ca saṃpakveṣṭākatālake |]
īśānajo raktavarṇo mātrādvādaśabhir yuktaḥ ||
100. gurutrayasamāyukta udghaṭṭaḥ saṃprakīrtitaḥ |
tatpuruṣāt samudbhūto bahuvarṇo 'yam īritaḥ ||
C: om. [ ]. 96 C: °laghuplutaṃ | 98 A: palagurū palau | 95—100 Tag. 202—3.
101—106 = S V, 17—20. 22. 24. 23 b. 102 A: nāmagatau galais. 104 AC: dviguṇau tālaśāstreṣu saṃmatau. 106 AC: kāryaḥ pluta ādyantayor bhavet | AC: prastāre tathā tridhā ||
107. yugmaś caccatpuṭo jñeyo 'yugmas tu tryasra eva ca |
ojo 'pi tryasrasaṃjñaḥ syāt saṃjñā tu kathitā budhaiḥ ||
108 a. uttaraḥ pañcapāṇiś ca ṣaṭpitāputrake bhavet |
cfr. S V, 23 a.
108 b—114 = S V, 27—29 a. 30. 31. 41. 40 b. 32—34.
115 a. dvikalacatuṣkalasaṃpakveṣṭāka udghaṭṭau yonivad bhavataḥ
115 b—125 a = S V, 35—40 a. 42—45.
125 b. ta eva sālagā jñeyāḥ prasiddhā lakṣmavartmani ||
126—130 = S V, 46. [47. 57—60 a.
131. lakṣye prayojanābhāvād mayoktāni yatas tataḥ ||]
C: om. [ ]. A: °bhāvāntaprayo°.
atha deśītāla ucyate | tatra śivakiṅkaraḥ |
132. 133 = S V, 235—(C: 234—)36 a. 16 a.
134. deśītāle 'dhikaṃ kvāpi yathāśobhaṃ vidhīyate |
grahaṇe mokṣaṇe caiva laghor eva pradhānatā ||
135. ato laghvādimānoktāt tyaktvā drutaguruplutān |
drutātmako 'pi tālaḥ syāl laghuṃ kṛtya vinirmitaḥ ||
136. grahamokṣānvitasvecchāvṛttir atra vidhīyate |
tālaḥ prāṇātmakaḥ proktaḥ saṃgītākhyaśarīriṇaḥ ||
137. tasmāt sarvaprayatnena gītādau kālaśodhanaṃ |
sarveṣām eva tālānām ādimo 'yaṃ laghuḥ smṛtaḥ ||
138. nāmabhede 'pi santy atra samarupās tv anekaśaḥ |
tālās teṣu rahasyaṃ yat tad vadāmo niśamyatāṃ ||
139. kālamānātmanā bhedād bhedas teṣu suniścitaḥ |
nāmabhedo muner iṣṭas tattadvidhividhānataḥ ||
140. ke cid atra virāmāntās tālās teṣv asti saṃśayaḥ |
kiṃrūpaḥ sa virāmo 'sti kiṃkālaḥ kiṃkriyānvitaḥ ||
141. tatrocyate mayā samyak samādhānāya dhīmatāṃ |
rūpaṃ nāsty aparūpatvāt svātantryān naiva kalabhāk ||

142. akriyatvāt kriyā vāpi tasya śambhusvarūpiṇaḥ |
sаṃsiddhaḥ śambhuvat kiṃ tu drutalaghvantago bhavet ||
143a. yadyadantagataḥ kiṃ tu tattadardhaprāmaṇabhāk |

134 AC: 'dhikā kvā⁰. C: pramānatā || 135 C: ata uktaṃ laghor mānaṃ ty⁰. 139 C: ⁰ātmakodbhe⁰. 140 C: ⁰lās tāni na saṃ⁰. 142 A: sa siddhaḥ. C: ⁰antako.

143b—160 = S V, 253—54. 237—251b. 252.
atha matāntare |
161. ato 'pi kati cit santi deśītālā viśeṣataḥ |
prasiddhā lokamārgeṣu kathyante tena vistarāt ||
162. citratālaḥ kandukaś ca iḍāvān saṃnipātakaḥ |
brahmatālaś catustālaḥ kumbhatālas tathaiva ca ||
163. lakṣmītālaś cārjunaś ca kuṇḍanācir ataḥ param |
sanniś cāpi mahāsannir yatiśekharasaṃjñakaḥ ||
164. kalyāṇapañcaghātau ca candratālo 'ḍḍatālikā |
jagaṇo maṇṭhakaś caiva ekatālī parikīrtitā ||
165. yatitālaḥ sañcatālas tathā jñeyāṣṭatālikā |
pṛthvīkuṇḍalikā jñeyā pātālakuṇḍalī tathā ||
166. kuṇḍalī cendralokākhyā viṣṇutālas tathaiva ca |
vilambenāṣṭatālī syāj jhombaḍo jhombaḍā tathā ||
167. nīlajhombaḍakaś caiva tiuṭaṅkas tataḥ param |
svarṇameruś cakratālaś cakramaṇṭhas tataḥ param ||
168. kullaraccāśaṅkhatālāḥ saṃyogaś caturasrakaḥ |
vidyādharo maṇṭhakaś ca śrīviṣṇur gadyatālakaḥ ||
169. nārāyaṇo nartakaś ca manmatho haṃsasaṃjñakaḥ |
śarabhalīlo niḥśaṅko bhūpo viṣṇur matāntare ||

161 A: lakṣamārgeṣu. 163 C: ⁰nārī tataḥ param. 164 C: ⁰pañcadhātuś ca. A: candraghātau drutā⁰. 166 A: ⁰baḍā sombaḍā tathā. C: ⁰ḍo kovaḍo 'pi vā. 167 A: tiuṭammas ta⁰. C: catitraṭammas ta⁰. 168 C: ⁰ccāśeṣatā⁰.

170. kaṅkālaratitālau ca mahācitraḥ paraḥ smṛtaḥ |
trivartaḥ kullatālaś ca parivartavivartanau ||
171. abhaṅgaḥ śekharo haṃso mṛgāṅkaḥ kumudas tathā |
kalakaṇṭhaś citrapuṭaḥ sudevatso tataḥ param ||
172. utsavo vijayaś caiva padmākhyakasudarśanau |
dvisaptatir ime tālāḥ kathitā lakṣyadṛṣṭitaḥ ||
173. ataḥ paraṃ pravakṣyāmi dvātriṃśan maṇṭhakās tathā |
vijayaḥ sālagaś caiva prathamaḥ sarasas tathā ||
174. kīlakaḥ parimaṇṭhaś ca ravicakrau tathoditau |
virājamaṇṭhakaś caiva dhanaṃjayajayapriyau ||
175. śrīraṅgo raṅgamaṇṭhaś ca ṣaṇmanthaka itīritaḥ |
gīrvāṇamaṇṭhakaś caiva vicārapratimaṇṭhakaḥ ||
176. kalyāṇamaṇṭhakamalau viśālo vallabhas tathā |
punarbhuś ca kalapaś ca citramaṇṭhas tathā paraḥ ||
177. tārakhyaḥ pratimaṇṭhaś ca mudritaś ca karālakaḥ |
varṇo gambhīramaṇṭhaś ca śrīraṅgo bhinnamaṇṭha[kaḥ ||

178. kalyāṇamaṇṭhakaś caiva saṃkīrṇamaṇṭhakaḥ paraḥ |
śatadvayam iti proktaṃ caturviṃśatisaṃyutaṃ |
tālānāṃ lakṣaṇaṃ vakṣye teṣāṃ bhūrimatāśrayaṃ ||

170 A: trivallaḥ sulla⁰. C: citravartas tu plutālaś ca. 171 C: citrakaṇṭhaḥ vasudevas ta⁰. A: ⁰vaḥ sa ta⁰. 175 A: ⁰cāraḥ pra⁰. C: ⁰cāraparama⁰. 176 A: ⁰kaś caiva malo. C: ⁰kamalau vi⁰. C: manabhatsakalā⁰. 177 C: tālā⁰. C: ca kalāpakaḥ | [hier beginnt wieder B. 178 C: ⁰tāśritaṃ ||

tathā ca ratnākaraḥ |

179—228 = S V, 260—309. iti ratnākaramate deśītālāḥ ||

An Stelle von AB 228—40, 242b—70 hat C eine ganz abweichende Darstellung der tālās.

atha matāntare |

229. laghur drutaś citratālo virāmāntadrutena ca |
kanduko 'tha iḍāvān do lo drutau laghur eva ca ||

230. plutena saṃnipātaś ca ladau lo dau ladau drutau |
laghuś ca brahmatāle 'tha catustāle drutatrayaṃ ||

231. [lāntaṃ] kumbhe drutāḥ pañcāṇudruto davirāmakaḥ |
ladāv aṇur davirāmo lau syātāṃ lavirāmakaḥ |
dau lo 'ṇū dau virāmāntau dalau 'ṇū davirāmakaḥ ||

232. virāmāntau drutau laś ca drutau laghuvirāmakaḥ |
lakṣmītālo 'thārjunaś ca daladā lo drutatrayaṃ ||

233. ladau laghur virāmāntaḥ kuṇḍanācir ataḥ paraṃ |
do laś ca lavirāmaś ca do laghur lavirāmavān ||

229a A: atha drutaś. 230a B: lado lo. A: ladau lau dau. 231a om. B [ ]. 231b A: om. 231c B: do lo 'ṇudau. A: 'ṇudau. AB: dalau pat da⁰. 232a A: ca druto la⁰.

234. śaro druto laghuś caiko lavirāmo druto mataḥ |
śaro virāmasahitaḥ sannitāle drutatrayaṃ ||

235. lo dau lau 'tha mahāsannir datrayaṃ lau dalau drutaḥ |
laghur druto latrayaṃ ca navamātrāyuto 'thavā ||

236. do lau dau ladrutau lau dvau yatiśekharasaṃjñake
tāle kalyāṇasaṃjñe tu tritayo 'rdhadruto bhavet ||

237. bindur virāmo 'rdhacandraḥ prānte gārugir ucyate |
pañcaghāte gurū naś cāśabdo naś cāthavā gurū ||

238. navirāmaś candratāle samau datritayaṃ laghuḥ |
dalau drutau virāmāntāv aḍḍatālī drutau laghū ||

239. jagaṇo jagaṇamaṇṭha ekatālī syāc caturvidhā |
rāmā ca candrikā caiva prasiddhā vipulā tathā ||

240. drutena rāmā candrikā tu lavirāmā[d] gurur bhavet |
ladrutau lavirāmaś ca prasiddhā vipulā tv aṇuḥ ||

241. davirāmo laghuś caiva yatitāle ladau dalau |
sañce dalau aṣṭatālyām ardhabindudvayaṃ dalau ||

242. tapau malau palau gāt po bho 'śabdaṃ lacatuṣṭayaṃ |
vedadrutā laghū tāt po jaḥ po lau sagaṇas tathā ||

243. aśabdaṃ lacatuṣkaṃ syat pṛthvīkuṇḍalisaṃjñake |

235a B: lau dau. A: lo do lau. 236a B: dau lau. 237b

A: °rū laś cāśabdo laś. 240 a B: [ ] om. 242 a B: palau gābhyo bho. 242 b B: °ghū tarā so go lau. C: °ghū dvau pau jaḥ pau lau. 236 b AB: tu tṛtīyo. 238 a AB: samo. 238 b AB: adrutālī.

atha hanumanmate |

244. nau lau yasau tatra pañca yau bhau pāt sagaṇo laghuḥ |
aśabdaṃ lacatuṣkaṃ syād iti vā bhūmikuṇḍalī |
lapagād dvir lagau pāl lo pau maḥ po mapalā gurū ||

245. lapau bhamau lapau dau lo 'śabdaṃ śaracatuṣṭayaṃ |
pātālakuṇḍalītālas tāladhārimanoharaḥ ||

246. kuṇḍalī indralokākhyo galapā malapā lagau |
pamapāt pau lapau pas tau lapau taḥ palagā lasau ||

247. aśabdaṃ ca catuṣkaṃ syād viṣṇur nabhajatāḥ sarau |
ypau vilambenāṣṭatālī virāmādidrutatrayaṃ ||

243 b A: °mate lau pamau ca pau bhau. 244 b B: pāl lau pau maḥ pau mapa°. A: lo po maḥ. 245 a B: lau śab°. 246 a B: galayā malayā jagau | 246 b A: °lapā lasau || 247 a B: °ṇur no bho jatāḥ. A: °ṇu netijatāḥ. 247 b B: gamau vi°. B: °lī yavi°.

248. lavirāmo jhombaḍas tu virāmāntaṃ laghutrayaṃ |
jhombaḍā dau savī gaś ca nīlajhombaḍake tu taḥ ||

249. aśabdo laghugau dau lāv aṇū dau viratī tathā |
tiuṭaṅke drutāḥ pañca virāmāntāś ca gārugiḥ ||

250. lagau drutatrayaṃ triḥ syāl lo dau laḥ pagadā dalau |
pagadā lapagā gārugis tṛtīyo dalau lagau ||

251. svarṇamerur mataḥ so 'yaṃ athavāṇucatuṣṭayaṃ |
krīḍāgārugikāv ardhacandrāś caturado virut ||

252. lo gapau gārugiś caiva lau do laghur aṇū tathā |
virāmadrutalaś caiva svarṇameruḥ prakīrtitaḥ ||

253. drutāś caturalau dau do ladau do ladalās tathā |
cakratālo 'thā go dau gau lapau laghur lagau plutaḥ ||

248 b B: °ḍā dvau drutau gaś. B: °ke tataḥ || 249 A: laghu go dau. A: tiuḍḍaṃme dru°. 250 b—258 b om. B. 250 b A: pago dau. A: dalo lagau.

254. cakramaṇṭho 'tha kullas tu dalau trir do ladau drutau |
lāc caturdo laghuś caiva raccā lād davirāmakaḥ ||

255. drutadvayaṃ lapau śaṅkho 'ṇukrīḍālau virāmakau |
gapau saṃyogake jñeyau caturasre galau plutaḥ ||

256. vidyādhare lagau dau ca maṇṭhe bhaś ca laghudvayaṃ |
athavā sāl laghudvandvaṃ trijo lagau paraḥ smṛtaḥ ||

257. caturthe lau drutau lau dvau nārāyaṇe drutau larau |
daladā lo virāmānto jñeyo nartakatālake ||

258. lo dau po manmatho jñeyo lapau dau paś ca haṃsake |
śarabhalīle ca drutī laghū niḥśaṅkake punaḥ ||

259. pau gau bhupe tu gaḥ po dau galapā tu matāntare |
khacatuṣkaṃ laghur dau go viṣṇunāmni mataṃ budhaiḥ ||

255 b A: galau lagau plutaḥ || 259 a A: gaḥ pā. B: gaḥ pau. 259 b A: °ghur dau gau vi°. B: °ghur do go vi°.

260. kaṅkālas tu dvidhā jñeya ādyaḥ pūrṇaḥ paro drutaḥ | caturdrutī laghū gaś ca pūrṇo gau dau drutādike ||
261. yo galau ratitālaś ca drutānto 'ṇur mahācitre 'py | aṇudvayaṃ davirāmas trivartākhye tv aṇudrutau ||
262. davirāmo laghuś caiva parivarte tv aṇudrutau | davirāmo laghuś caiva lavirāmeṇa saṃyutaḥ ||
263. pūrvarūpaṃ tu gurvantaṃ tāle vivartane mataṃ | abhaṅge laplutau jñeyāv apare dau laghutrayaṃ ||
264. śekhare tu laghudvandvaṃ haṃse rephau prakīrtitau | mṛgāṅke tu druto laś ca kumude lau dalaplutāḥ ||
265. salapā kalakaṇṭhe syuḥ citrapuṭe lau drutau lapau | sudevatse ladau naś ca utsave lo plutadvayaṃ ||
266. galau papañcakaṃ yatra datrayaṃ vijaye bhavet | salau padmākhyake jñeyau gāntāḥ ṣaḍ dāḥ sudarśane || iti dvisaptatitālāḥ | atha sūḍāditālā ucyante |
267. ratitāle lagau jñeyau loke dhruvakasaṃjñakaḥ | laghur gurur laghuś caiva jagaṇo maṇṭha iṣyate ||
268. virāmāntau drutau krīḍāloke rūpakasaṃjñakaḥ | virāmāntau drutau laś ca jhampatālaḥ sa kathyate ||
269. drutād drutau virāmāntau tṛtīyaṃ ca pracakṣate | dau lau bhaved aḍḍatālī aṣṭatālī ca sā bhavet ||
270. drutena tv ekatālī syāt kathitā bharatādibhiḥ | lo daś ca lavirāmaś ca prasiddhā ekatālikā || iti sūḍāditālāḥ || atha maṇṭhakāḥ |
271. nagaṇo jagaṇaś caiva laghur vijayamaṇṭhake | kūpo laghur datrayaṃ ca laghuḥ sālagamaṇṭhake ||
272. gurudrutaplutā yatra maṇṭhe prathamasaṃjñake | dadvayaṃ tagaṇaś caiko nagaṇaḥ sarase mataḥ ||
273. druto laghur drutadvandvaṃ laghudvandvaṃ ca kīlake | dīptam ekaṃ bhaved yatra parimaṇṭhaḥ sa kathyate ||

261 b AB: °vartākhye kulle tv aṇu°. 265 b AB: utsave lā plu°. 269 b A: adrutālī. B: adgutālī. 270 b AB: ladaś. C: atha dvātriṃśan maṇṭhakāḥ | 271 a B: yagaṇaś caiva. 272 b B: yadvayaṃ ta°.

274. ragaṇo galasaṃyukto niḥśabdaṃ lacatuṣṭayaṃ | ravimaṇṭhakasaṃjñe tu mātrādvādaśabhir yutaḥ ||
275. virājamaṇṭhake jñeyaṃ jhampatāladvayaṃ mataṃ | dalagāḥ po maṇṭhake tu dhanaṃjaye mataṃ tathā ||
276. maṇṭhe jayapriye jñeyo jagaṇaś ca prayojayet | ladvayaṃ dacatuṣkaṃ tu śrīmaṇṭhe gadvayaṃ tathā ||
277. guruḥ kūpadvayaṃ gaś ca dau śaro raṅgamaṇṭhake | gurudvayaṃ laghudvandvaṃ niḥśabdaṃ lacatuṣṭayaṃ ||
278. saṇmaṇṭhake vijānīyād rasikair nṛtyavedibhiḥ | gīrvāṇamaṇṭhake ca syāj jagaṇo dīptako guruḥ ||

279. vicārapratimaṇṭho 'sau nagaṇo dau virāmavān |
bhāc caturlaghuniḥśabdaṃ bhavet kalyāṇamaṇṭhake ||
280. śaraḥ kūpadvayaṃ lau dvau drutau dvau nagaṇas tathā |
kamalo maṇṭhako jñeyaḥ sarvaśāstreṣu saṃmataḥ ||
281. dvitīyas tripuṭaś caiva viśālo maṇṭhako bhavet |
vallabho ragaṇenaiva kathito nṛtyavedibhiḥ ||
274a C: nagaṇo. 275a C: virāmamaṇṭhake. 275b. C: dalapagā maṇṭha⁰. 276a om. C. 277a A: śare. B: śarau. 280a B: lau dau dru⁰. C: lau dvau plutau.
282. sāc caturlaghuniḥśabdaṃ punarbhūmaṇṭhake bhavet |
kalāpamaṇṭhako jñeyo nagaṇena virāmavān ||
283. druto guruś citramaṇṭhaḥ kathito bharatādibhiḥ |
tārākhyapratimaṇṭho 'sau dadvayaṃ ladvayaṃ bhavet ||
284. bhāc caturlaghuniḥśabdaṃ bhaven mudritamaṇṭhake |
yagaṇaḥ sagaṇo yatra karālo maṇṭhako bhavet ||
285. laghudvandvaṃ drutadvandvaṃ laghur dau varṇamaṇṭhake |
guruḥ pluto bhaved yatra gambhīro maṇṭhako bhavet ||
286. sagaṇo laghur dīptaṃ ca śrīrañgo maṇṭhako bhavet |
drutatrayaṃ laghuś caiko druto laghur druto mataḥ ||
287. śaradvayaṃ bhaved yatra bhinnamaṇṭhaḥ sa kathyate |
kaliñgamaṇṭho vijñeyo drutaḥ śaradvayaṃ bhavet ||
288. āditālo dvitīyaś ca dadvayaṃ ca laghur bhavet |
yatilagnadvayaṃ yatra dvitīyadvayakaṃ tathā ||
289. vedadrutās tu vijñeyās tathā śaracatuṣṭayaṃ |
aśabdaṃ ca kramāj jñeyaṃ saṃkīrṇe maṇṭhake bhavet ||
iti dvātriṃśan maṇṭhakāḥ | iti deśītālaprakaraṇaṃ ||
161—79, 229—41 Tag. 224—27.
290—92 = S V, 310—312. 291 AB: meruś ceti tataḥ khaṇḍaprastāras tadanantaraṃ ||
293. naṣṭoddiṣṭaṃ ca merūṇāṃ caturṇāṃ ca krameṇa ca |
tataḥ saṃyogamerum ca vakṣyāmaś ca prayatnataḥ ||
294. tato virāmaprastāraṃ naṣṭādi kramaśaḥ pṛthak |
laghūpāyena vakṣyāmaḥ śāstrataḥ saṃpradāyataḥ ||
295. prastārādikriyāś cāsya tīvrās teṣu manoharāḥ |
jñānāya sudhiyāṃ samyak sāṃprataṃ kathayiṣyate ||
atha prastāraḥ |
296. likhitvepsitatālasya mātrāḥ piṇḍīkṛtās tataḥ |
guror āder adhaḥ kuryāt taddhīnaṃ ca paraṃ samaṃ |
jyeṣṭhānukramataḥ samyak śeṣaṃ lekhyaṃ ca vāmataḥ ||
293 C: ⁰maś sarvasaṃmatam. 294 B: ⁰śas tataḥ | 296 B: ⁰kṛtās tathā |
tathā ca ratnākaraḥ |
297—99 = S V, 314—16. iti prastāraḥ ||
300. ekadvitryañgadikcandranavakhānāṃ kramād iyaṃ |
sūcī parāñkayugmāñkaturyaṣaṣṭaś ca yogataḥ ||

301. yair aṅkair iṣṭatālasya paripūrtir vidhīyate |
tair aṅkair iha ca jñeyā drulagaplutagāḥ kramāt ||
iti sūcī || C 300. 301 = S V, 317—21.

302—11 = S V, 322—31.

312. granthāntare |
pṛṣṭhe rūpe likhet sūcīṃ samyag iṣṭadrutātmikāṃ |
laghau pūrvāṃ gurau madhyayugmāṃ śṛṅgiṇitatrayaṃ ||

313. melayitvā tato hṛtvā śeṣam aṅkaṃ vaded budhaḥ |
drutādijñānam aṅkaiḥ syād yair naṣṭe rekhitair iha ||

314. tān evāṅkān gṛhītvānte dattvā śeṣaṃ vaded budhaḥ |
iti drutameruḥ || atha sarvameruḥ |

315. tiryag rekhātrayī kāryāpy ūrdhvagā ca yathecchayā
ūrdhvakoṣṭheṣu sūcyaṅkān adhaḥsthā rītir ucyate ||

316. caturaṅkasya sūcīvat prāntam aṅkaṃ tathordhvakaṃ |
melayitvā likhej jñānaṃ tat sūcīvan mataṃ budhaiḥ |
turyaṣaṣṭapratinidhir na vā syāt kiṃ tv iha dhruvaṃ ||
iti sarvameruḥ ||

313 C: aṅke va⁰. C: plutādijñā⁰. C: naṣṭai re⁰. 315 C: ⁰sthavidhir uc⁰. 316 C: ⁰vat pratimaṇṭhaka tatho⁰. C: tiryagaṣṭa⁰. A: ⁰nidhir na cāsye kiṃ.

317—57 = S V, 335—75.

358. atha khaṇḍaprastāraḥ |
sāṃprataṃ drutahīnādikhaṇḍaprastārakīrtanaṃ |
tadbhedā merubhiḥ proktā tatsaṃkhyā teṣu meruṣu ||

359. prastārarītiḥ pūrvoktā viśeṣas tv avadhāryatāṃ |
niṣedho vā vidhānaṃ vā yatra syād atra yatnataḥ |
pratipālyaiva taṃ pūrvaḥ paścāt yo vā vidhir mataḥ ||
iti khaṇḍaprastāraḥ || atha merunaṣṭoddiṣṭaṃ |

360. antye 'ṅke nyūnanaṣṭāṅke taddve tv aṅkāṃs tu pātayet |
drutādayas tu pāte syus tatraivātha punar vidhiḥ ||

361. yo yo na patitas tatra dve tv aṅkān pātayed iti |
yāvad iṣṭadrutādīnāṃ lābhaḥ pāte tv ayaṃ kramaḥ ||

362. śiṣṭe 'ṅke śiṣṭadve tv aṅkān pātayet pūrvavat punaḥ |
ekāṅkapāte lādīnāṃ lābhaḥ syād yugapad dvayoḥ |
pāte mahāntaṃ vilikhed evam uhyaṃ yathocitaṃ ||
iti caturthamerupaṅktinaṣṭoddiṣṭaṃ ||

363. uddiṣṭapatitair aṅkair nyūnāt saṃkhyāṅkato bhavet ||
ity uddiṣṭaṃ || atha virāmāntaprastāraḥ |

364. drutasyādho virāmaḥ syād virāmadrutayor drutaḥ |
prastāraiḥ pūrvavat sarvam etad buddhyā vidhīyate ||
iti virāmāntaprastāraḥ || atha sūcī |

365. ekadvitryaṅkasaṃkhyātā syāc caturṇāṃ iyaṃ kramāt |
parāṅkaturyavat svāṅkasaṃkhyāṅkasya ca melanāt |
munirudrāṅkayor atra prātinidhyaṃ pracakṣate ||
iti sūcī ||

366. naṣṭadhruve virāmasya dīpto jñeyo manīṣiṇā |
tatrā syāt plutacihnas tu turyāṅkai recito 'dhike ||

367. drutaprastāravac cheṣaṃ paramaḥ syād vidhānataḥ |
yayā rītyā mahat tatra tathaivokto 'tra tallaghuḥ ||
iti naṣṭaṃ ||

358 a A: °kīrtitaḥ. 359 b C: viśeṣo vā. B: vāvadhānaṃ. A: vā yasya syād. 359 c C: °cāt antyo vidhir. AC: matāḥ. 360 a C: °naṣṭāṅkais tad°. 361 a A: patitas tadvat taddve tv. 362 a B: 'ṅkaśi°. B: tv aṅkāt pā°. 365 b BC: °khyākasya. 366 b B: °kair iva te 'dhi°.

368. uddiṣṭam ucyate yugmaṃ yathā naṣṭe drutādayaḥ |
labhyante 'pi kṛtārthatvāt tata etān pratāpayet |
prānte śeṣaṃ vaded dhīmān sāvadhānaḥ kṣaṇe kṣaṇe ||
ity uddiṣṭaṃ ||

369. atrollekhāṅkaracanādikaṃ syād drutameruvat |
virāmamerāv eṣa syād viśeṣas tu paraṃ kila ||

370. atrāṣṭadvādaśāṅkasya grahaḥ ṣaṣṭo na gṛhyate |
adhaḥpaṅktau tu sarvatra prātinidhyaṃ vidhīyate ||
iti virāmameruḥ ||

371. sarvameruś ca tadvat syān na viśeṣo 'sti kaś cana |
iti sarvameruḥ ||

372. anye santy atra bhūyāṃso virāmāntā drutādikāḥ |
drutahīnāś ca laghvantā laghuhīnādikāḥ pṛthak |
meravas te mayā noktā granthavistarabhīruṇā ||

373. atha viparītaprastāraḥ |
iṣṭasarvadrutaṃ rūpaṃ prākkṛtvā vinyaset tataḥ |
[deyo] laghur drutasyādho drutasyāpi ca kiṃ punaḥ ||

374. lagaplutaṃ puras tasya ladvayādho guruṃ nyaset |
tadvad gaplutapūrvasya laghor ekākino 'pi ca ||

375. pluto gurudvayasyādho laghuplutaparasya ca |
guror ekākinas tadvad vidhiḥ sarvaplutāvadhiḥ ||
iti viparītaprastāraḥ ||
iti śrīlakṣmīdharabhaṭṭasutacaturadāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe tālādhyāyaḥ ṣaṣṭaḥ samāptaḥ || 6 ||

368 om. C. 369 a A: °lekho 'ṅka°. B: °karacaraṇādikaṃ. 370 a A: ṣaṣṭena. 372 a B: °ntā plutādi°. C: °ntā drutādayaḥ. 373 b A om. [ ]. C: laghu drutasyā°. B: om. ca. 374 a C: puras syāt paladva°. 375 B: laghuḥ plu°. AB: śrīmatpaṇḍitalakṣmīdharasutadāmo°.

VII.[1])

1. C: °gītasāraṃ va°.
2. dāmodareṇa viduṣā catureṇa kalāvidā |
   saṃgītadarpaṇo nāma kriyate kṛtināṃ mude ||
   Tag. om. C: °paṇe nṛtyādhyāyo 'yaṃ kriyate mudā ||

5 b. A: bindunṛtyaṃ. A: °cārī°.
6 a. A: deśī kadarinṛtyaṃ. AC: ca vaipotākhyaṃ.
7 b. C: peruṇigoḍalī caiva.
8. AC: anyeṣāṃ lakṣaṇaṃ.
9. A: prabhulakṣaṇaṃ | C: prabhūlakṣaṇaṃ | 9 a. C: °mārgakuśale vadānye śrāvake nṛpe |
11 b. A: °nirvāhas°.
13 b. A: aṣṭau ca gāyanāḥ proktās tāla°.
17 a. A: pradarśayet |
18 b. A: śubhrāṃ sauṣṭhavaikaniketanaṃ || C: °liṃ pātraṃ gā°.
20 b. AC: guruḥ pṛṣṭhe.
24—26 a = S VII, 1088 a. 1053 a. 1087. 247 a. A: svabhāvakaṃ. A: tatra tat. A: °sṛtau sto latā°.
27—29 a = S VII, 1091. 1086. 1085 a. C: °ghryor antaraṃ syān mitho yadā | caturviṃśaty aṅgulānāṃ caturasraṃ. AC: vardhamānasya ced aṅghryor antaraṃ.
29 b. A tatra nītvā.
30 b. AC: sulūśabdena. C: naṭaiḥ sā parikīrtitā ||
31—32a = S VII, 1047. 1048. C: samaṃ yatra. A: °nanihkrāntaṃ. C: °navikrāntaṃ. AC: °sthitiḥ.
33—35 = S VII, 574. 575. 577 b. AC: cāryādhyardikayā pāde. AC: sannatam āśrite. AC: °āñjalityāge lajjāyāṃ. C: ca nigadyate.
36. AC: °cārīlakṣaṇaṃ | C: asavyapārṣṇideśe syād vāme sa°. A: vāmasya lakṣaṇaṃ || cfr. S VII, 931—32.
37 b—38 = S VII, 198 a. 320. AC: °śīrṣau . . bāhyau pārśvau.
40 b. AC: °bhaṅgī mu°.
41. A: tatra lokābhinayaḥ |
43 b. A: nṛttahastair.
44 b. A: talamadhyordhvasañcāḥ syus.
45 a. A: °gulyau ye.
50—52 = Kohala nach Kallinātha zu S p. 681. 53 b—55 a om. C.
54—55 a = S V, 48.
56. A: vikalaṃ laghu || cfr. S VII, 33 a und Kallinātha zu S VII, 1065.

1) Siehe Zs. p. 33. Tag. 238: 1—10; 239: 11—22 a; 240: 22 b—30; 241: 31—40; 242: 41—47; 243: 48—57; 244: 58—64; 245: 65—72 a; 246: 72 b—77; 247: 78—83; 248: 84—91; 249: 92; 250: 93—100; 251: 101—9; 252: 110—17; 253: 118—26; 254: 127—33; 255: 134—39; 256: 140—50 a; 257: 150 b—56; 258: 157—63; 259: 164—70; 260: 171—78; 261: 179—87 a; 262: 187 b—96 a; 263: 196 b—205; 264: 206—14; 265: 215—22; 266: 223—29; 267: 230—36; 268: 237—45; 269: 246—55; 270: 256—64; 271: 265—73; 272: 274—82; 273: 283—85.

57 b = S VII, 18 a. 57 a C: peruṇigauḍalī caiva.

59 a = S VII, 1363 a. AC: °vaiś ca sāttvikair vyabhi°.

59 b. cfr. Kallinātha zu S VII, 1366.

64 = S VII, 1381.

66. 67. C: °bhutety aṣṭau rasā. AC: °vismayaśamāḥ sthā°. cfr. S VII, 1369. 1373.

71 = S VII, 386.

72. AC: hatam api | AC: dṛśā va°.

75 = S VII, 21.

77—78 = S VII, 37 b. 22. 23.

79 b. A: asmāt prayogaṃ jayati.

80—81 = S VII, 24. 25.

82 = Amaruśataka 5 (S. 54 ed. Simon).

84—91 = VII, 428. 411. 419. 420 a. 430 b. 401. 410. 409. 385. A: śīghrā nivṛttā ca. AC: vilokanāt | AC: saṃtaptavad bhrāntā sābhi°.

92. A: °le vallīva. C: °le vallīvirājite |

93. A: kūjati ṣa°.

94—97 = S VII, 26—29.

102—6 = S VII, 40—44 a.

107. om. A.

108 = VII, 1226.

112 a. AC: °yena sañcena.

114 a. C: mukhenālam°.

115. om. C.

119 a. A: āśramaṃ.

121 b. om. A.

122 a. AC: gāyati.

123—125. om. C.

128 = S VII, 31 b. om. C.

130 = S VII, 32.

132 a = S VII, 532 a.

133—134 cfr. S VII, 533—34.

136 = S VII, 1338. 1339. AC: bhāṣādi°. AC: mārganṛtye.

137 b. C: yathākṣareṇa caccatpuṭena tālena nirmitā ||

138 a. A: vādyate yo vādyakhaṇḍo virāmair.

138 b—139 om. A.

140. A: vādyapāṭair vādyabhedo. AC: syād āghātaḥ pādayoḥ.

141. C: caraṇaṃ cakram ācaret |

142. AC: madhyasañcena. A: °gāminīṃ.

145. C: °aiva rāsatāle°. AC: °tālena nartanaṃ |

146—147 a. om. C.

151. A: uḍupā ucyante | tatra dvādaśa uḍupāni | neriḥ. A: nacaṃ ca jā°. A: ridrumurū tathā ||

152. A: hullaṃ ca. AC: praśaraṃ ca.

153 a. AC: °tālānugaṃ.

160. C: gatīnāṃ.

161 a. A C: °cī sullaṃ syān.
162 b. A C: tiryag abhitaḥ krī°. A C: °ānugau muhuḥ |
163. A: ity utkaṭam | athavā āditālaḥ | iti murū || C: ity utkaṭam saiva vegāṅghridaṃ murū maṇḍīm āsthāya cet kṛtā | iti murū | athavāditālaḥ |
165 b. A: pañcame naṭakerūrdhvaṃ.
168 a. A: prasāritāviddhabāhvaṃ tad.
169. A: tatra dhruvāḍalāganṛttam āha | iti dhruvāḍalakṣaṇaṃ |
170. A: eva naṭādhvāḍanṛttaṃ nāmnā. C: eva nayadhvāḍanṛttaṃ.
171. A C: °cāryo dvitrāś cet tataś ca tiripaṃ bhavet | A: ante guru tado°. A C: dhvāḍanṛttaṃ naṭo°.
172. A: tiripaṃ bhavet | A: tiripaṃ dhvāḍanṛttaṃ om. C.
173. A C: atha rāyaraṅgālaḥ |
175. A C: tad aḍālam itī°. C: ity aḍālaḥ.
176 a. A: °pūrvaṃ yadotplu°. C?
177. A C: alātāṃ. A C: alātāṅghrau. A: hurumayī. C: huramayı.
179. A: tāṇḍataitam āhuḥ. C: tāndāṭam āhuḥ. A: pādāv uttaram itīritaṃ || ity uttaraṃ || C: pādau tad aṇḍantaram īritaṃ ity aṇḍataraḥ ||
180. A C: niḥpīḍitopamaṃ A: tad diṇḍam ucyate || iti viduḥ || C: tad dviḍam ucyate | iti dviduḥ ||
181. A: utplutya pādayac citraṃ tad ḍhe°.
192. C: °viśeṣataḥ | C: dvidhā proktam akṣa°.
193. A: nṛtyakarmaṇi ||
196. A: sarvatomukhaṃ ||
197. A: jhiṃ jhiṃ pra°. C? A: āḍajhanāma. C: āujña nāma.
198. A C: paṭajhajhabhavo.
200. A: tutugo°. C: tutuṃgaupā°.
205. A C: svaramaṇṭha°. C: °dena granthe 'smin kathitā mayā.
205 c. om. C.
214 b. A: vinirdeśyo.
218 b. 219 a. om. C.
220 b. A C: svaramaṇṭha°.
221 a. A: svaro maṇṭho rūpakaṃ ca. C: maṇṭho.
222. 223 = S IV, 315. 23.
225 a. A C: °kramāt kurvan samāṃ. 225 b A C: nṛtye dhruveṇābhinayahastakaiḥ sumanoharaṃ |
225 b = A C: 225 c.
226. A C: maṇṭhakasya. A C: maṇṭhatālataḥ.
227. A C: maṇṭhanṛtyaṃ.
228. A: udgrāhāt tu yadodgrāhābhogayo gītayo drutaṃ |
233 a. A: aḍḍatālena.
234 b. A: tadāḍḍatāla°.
237. A: viḍacinduḥ kālācārya iti. C: biṇḍacindukālacāryāv iti. A: nibaddho viṇḍacindukaḥ C: nibaddho binducindukaḥ
238 b. 239 om. C.
239 a. A: tuḍuke.

240 b. A: aṅkajair anta⁰. C: rañjakair anta⁰.
246 b. A: dharubhir hāvabhāvāṭhyaṃ. C?
248 b. A: ⁰kṣarair nityaṃ su⁰.
249 a. AC: ⁰ena dvirāvṛttapa⁰.
255 a = S III, 186 a. 255 b A: bhāṣayāndhrayā nityaṃ. C?
256 om. C.
261 b. A: jātipoṣitāḥ ||
262 a. AC: vidhutaṃ kampitaṃ yatra.
272 a. AC: ⁰trayavicitritaṃ.
273 b. A: jakkarir mataṃ || C: matā ||
274 a. A: ⁰ādi svasvabhāṣayā | C: ⁰ādiś ca bhāṣayā |
277 b. A: yatra nṛttaṃ bhaved. C: yatra nṛtyaṃ bhaved.
279 a. AC: udgrāharacitaṃ.
280—285 = S VII, 1313. 1314. 1284—87. AC: padbhyāṃ evoccaran pāṭān yo nṛtyati sa peraṇī (C: peruṇī) || AC: lāsyāṅgair anvitaṃ yatra nṛtyaṃ ca (C: yad) drutamānataḥ (A: ⁰taṃ) | AC: gauṇḍalyā (C: goṇ⁰) maṇḍanaṃ proktaṃ. C: iti goḍalīnṛtyaṃ ||

iti śrīlakṣmīdharasutadāmodaraviracite saṃgītadarpaṇe nṛtyādhyāyaḥ samāptaḥ ||

A: śrīmatpaṇḍitala⁰. C: ⁰dhabhaṭṭasuta⁰.

Kritische Bemerkungen zu Kosegartens Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Eine Arbeit, die ich als Beitrag zu R. Schmidts Ausgabe des textus ornatior des Pañcatantra übernommen hatte, brachte es mit sich, dass ich mir über das Verhältnis der Kosegartenschen Ausgabe des textus simplicior zu seinen Handschriften und dann auch des textus simplicior zum textus ornatior Klarheit zu verschaffen wünschte. Durch das freundliche Entgegenkommen der Direktionen der Hamburger Stadtbibliothek und der Greifswalder Universitätsbibliothek sowie des Zwickauer Rates war es mir vergönnt, in den grossen Ferien Tullbergs Kollationen verschiedener Hss. beider Texte, sowie die beiden Hamburger Hss. auf dem hiesigen Rathause zu studieren. Da das Resultat dieser Untersuchung geeignet sein dürfte, das Dunkel in einigen Punkten zu lichten, das noch immer über der Textgeschichte des Pañcatantra lagert, so erlaube ich mir, dasselbe hier den Fachgenossen vorzulegen.

Die Grundlagen für meine Untersuchung bilden:

1. **H**, der ältere, undatierte Codex der Hamburger Stadtbibliothek, der jetzt die Nummer 281 trägt. Vgl. Kosegarten, Pantsch. p. V.

2. **I**, die jüngere Hamburger Hs., jetzt No. 280. Vgl. Kosegarten l. c. p. V.

3. Aus Kosegartens Nachlass auf der Universitätsbibliothek Greifswald:

   a) No. 56. Abschrift des Pañcatantra durch Tullberg, 2 Bände in Querquart. Sie enthalten eine Abschrift des Cod. **A** mit Kollation von **B**, **C**, **E** und im Anfang von **D**, vom 4. Buch ab auch von **F**.

   b) No. 57, 2 Bände in Folio, enthaltend Tullbergs Abschrift der Hs. **D** mit Kollation von **G** und **F**, letztere bis zum Schluss des 3. Buches. Zu a) und b) vgl. Kosegarten l. c. p. IV f.

4. **K** stand mir zur Verfügung in R. Schmidts Kollation, während mir **L** — vgl. Kosegarten l. c. p. VI — nicht vorlag.

Zur Ergänzung bezw. Richtigstellung der Angaben Kosegartens füge ich Folgendes bei.

H und **I** stimmen fast wörtlich überein. Sie gehen, wie gemeinsame in ihnen enthaltene Fehler und Lücken beweisen, auf dasselbe Original zurück. Gelegentliche Abweichungen in I dagegen beweisen, dass diese Hs. mittelbar aus der Hs. geflossen ist, von der H unmittelbar stammt.

Diese gemeinschaftliche Grundlage von H und I ist ein Jaina-Ms. gewesen. Das beweisen folgende Thatsachen.

1. In **H** steht zu Anfang mit roter Tinte geschrieben das bekannte Jaina-Diagramm, das man nach Bühler अर्हम् liest.[1]) Dasselbe Zeichen, aber in verstümmelter Form und mit schwarzer Tinte geschrieben, steht in derselben Hs. zu Anfang des zweiten Buches.

2. In H überwiegt die altertümliche Bezeichnung der Diphthonge *e*, *ai*, *o*, *au* durch Striche vor den Konsonanten.

3. Bezüglich der Konsonantenformen kann ich nur sagen, dass sie grosse Ähnlichkeit mit den bei Weber, Über ein Fragment der Bhagavatī in den beiden Tafeln faksimilierten haben. Freilich fehlt hier gerade die Bestätigung durch die dem Sanskrit fremden Ligaturen des dortigen Prākṛttextes. Das linguale aspirierte *ṭh* ebenso wie *ch* haben in H die von Weber auf S. 384 beschriebenen Formen. Statt *cch* schreibt H immer *ch*. Für ड steht in H ein Zeichen, das diese Form hat: [illegible]. Bei Weber hat es die Form unserer Drucke.

4. Nach den Maṅgala-Strophen der Einleitung beginnt H: तत्कथानकं श्रूयते. Diese Lesart ist zwar sicher falsch, der jinistische t. t. hier aber doch bezeichnend. Der Schreiber war also selbst ein Jaina.

5. Der textus simplicior überhaupt, namentlich aber die Hamburger Hss. zeigen manche Eigentümlichkeiten des Jaina-Sanskrit, wie sie Weber in den Einleitungen zu seinen Ausgaben des Pañcadaṇḍachattraprabandha, des Uttamacaritrakathānaka und des Campakaśreṣṭhikathānaka aufgezählt hat (so कुटंब, जात „ward“, der ausgedehnte Gebrauch des Präsens, क्षेत्रपाल „als eine Art Schutzgeist, genius loci et fundi“, der Gebrauch des Genetivs für andere Kasus, bisweilen Fehlen des इति nach direkter Rede, Partic. praes. mit अस्, लग्नः „er begann“, die häufige Verwendung von मिल्, नश् „sich entfernen“, „fliehen“ usw.) und deren genaue Zusammenstellung ich mir vorbehalte, bis ich älteres Handschriftenmaterial werde benützen können. Denn in den späteren Texten sind derartige jinistische Eigentümlichkeiten oft ausgemerzt.[2])

1) Vgl. Weber, Verz. der Sanskṛt- und Prākṛt-Hss. II, 3 S. XVI.

2) Es ist somit die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass verschiedene Texte des Pañcatantra jinistischen Ursprungs sind. Vgl. die Erwähnung der Jaina und den Lobpreis des Jina zu Beginn des fünften Buches. Die Erzählung fehlt

In den auf das Pañcatantra folgenden Teilen der Hs. H, die von demselben Schreiber geschrieben sind, tritt die altertümliche Form der Diphthonge vereinzelter auf, was eben doch wohl darauf schliessen lässt, dass der Schreiber der Hs. sich auch hierin meist nach seiner Vorlage richtete. Darauf lässt auch die Thatsache schliessen, dass er gelegentlich seine Vorlage falsch versteht, so wenn er in der Erzählung I, 7 (Kosegarten) fol. 26 b zweimal **म मे** schreibt, weil er das **मा म** seines Originals fälschlich **म ाम** las.

Als sonstige orthographische Mängel der Hs. bemerke ich:

a) die ziemlich häufige Verwechselung von **ष** und **ख**, **य** und **ज**, **स** und **श**;

b) das Setzen und Weglassen des Visarga und Anusvara *à tort et à travers*, sogar in Fällen wie **व्यापादितैःरन्नं** für **व्यापादितैरन्नं**, **मन्यमानःस्ताम्** für **मन्यमानस्ताम्**, **भ्रष्टः स्पृष्टे स्थित्वा** (!!), wo er neben falschem Sandhi-**स्** steht;

c) völlige Unklarheit über Länge und Kürze der Vokale (**गृहित्वा**, **ईति**, **प्रतिचक्ष्व**, **देवी** (Vokativ), **दुहितरी** usw.)

Verstösse gegen den Sandhi sind häufig, fallen aber, wie die Vergleichung mit I lehrt, meist dem Schreiber der Hs., nicht dem ihres Originals zur Last. Nur *t* vor *ś* scheint das Original stets unverändert gelassen zu haben (**तत् श्रुत्वा** usw.).

Zu **I** — vgl. Kosegarten p. V — bemerke ich zunächst, dass es unrichtig ist, wenn Kosegarten von dieser Hs. sagt: „Codici H admodum similis est et scriptura et habitu". Im Gegenteil zeigt die Schrift entschieden jüngere Formen, und namentlich die altertümliche Bezeichnung der Diphthonge ist in ihr nur noch ganz vereinzelt zu finden.[1] I hat eben aus einer Hs. geschöpft, die ihrerseits vom Original von H abgeschrieben war. Das ergiebt eine Vergleichung mit völliger Gewissheit. Dass die Hs. nicht auf H selbst beruht, beweisen teilweise Abweichungen und vollständiger Text bei gelegentlichen Lücken in H. Sonst ist sie allerdings sehr fehlerhaft, obgleich die Fehler nicht unter die Kategorien der Fehler

---

bei Somadeva, und Kṣemendra ist so kurz, dass man aus ihm weder pro noch contra schliessen kann. Im südlichen Pañcatantra dagegen erscheint S. 474, 24 an Stelle des **पद्मनिधिः** der anderen Prosa-Recensionen dem Kaufmann direkt ein **सिद्धपुरुषः**, was man nach der Sachlage gewiss nicht mit v. Mańkowski, S. LIII als „Wahrsager" deuten darf, sondern als t. t. für einen Jina fassen muss. Übrigens fasst Bühler Pc. Comm. S. 78 zu P. 39, l. 24 **जिनेन्द्रस्य** als „the lord of the Jinas, *i. e.*, of Buddha". Ihm folgt Jīvānanda Vidyāsāgara S. **४५०** : **जिनेन्द्रस्य बौद्धाधिपतेः**. Aus welchem Grunde, ist nicht ersichtlich.

1) Auch hier gelegentlich verlesen, so in IV, 14 **प्रियामहे** für **प्रियामाह**.

von H zu bringen sind, die eben dem Schreiber von H eignen. Dass die in den Kategorien unter H aufgezählten Fehler gelegentlich auch in I vorkommen, soll damit natürlich nicht geleugnet werden.

Während H undatiert, aber jedenfalls älter ist, als I, wie aus der Form der Akṣara und ihrem ganzen Aussehen zu schliessen ist, beendet I auf fol. 176 den Traktat **वैद्यवल्लभ**, den es mit H gemeinsam hat, mit den Worten:

समाप्तो यं वैद्यवल्लभाख्यो ग्रन्थः ॥ ॥ छ ॥ संवत् १७०१° वर्षे आषाढसुदि १ बुधे लिखितं ॥ लेखकपाठकयोः शुभमुभयोस्तु ॥ ॥ छ ॥ ॥ श्रीरस्तु ॥ श्री ॥ शुभं भवतु ॥ ॥ कल्याणमस्तु ॥ ॥ छ ॥ ॥ श्री ॥ देशोनष्यंबुसपन्नव्रीहिपालितः । स्यान्नदीमातृकोदेव मातृकश्च यथाक्रमं ॥ ॥ ॥ ॥ छ ॥ ॥ श्री ॥ ॥ छ ॥ ॥ श्री ॥ ॥ छ ॥

Die Handschrift ist also am Mittwoch, dem 7. Juni 1643 vollendet worden. Die Vollendung von H dürften wir also vermutungsweise um 1600 ansetzen.

Die übrigen Hss. kenne ich nur aus Tullbergs Abschriften und Kollationen. Leider ist seine Kollation von B C E mit Codex A sehr schwer zu gebrauchen, einmal, weil die roten, blauen und grünen Tinten heute teilweise kaum mehr zu unterscheiden sind, sodann weil namentlich Cod. E ganz ausserordentlich stark von A abweicht, nach Anordnung und Wortlaut. Es ist mir leider nicht geglückt, die Anordnung der Erzählungen in dieser Hs. so sicher festzustellen, dass ich sie, ohne mich der Gefahr grosser Irrtümer auszusetzen, in meine beigegebenen Listen hätte aufnehmen können. Wie ihn Kosegarten S. IV einen „Textus ad codicem A. prope accedens" nennen konnte, ist mir geradezu unverständlich. Dass er ihn nicht verwechselt hat, geht aus der Nummer hervor, die er richtig angiebt (East India House Nr. 1812). Der Unterschied zwischen E und A ist viel grösser, als zwischen C und A; und doch sagt Kosegarten von C: „Textu hic codex a codice A satis multum differt". C glaube ich fehlerlos in die Liste eingetragen zu haben, wiewohl es auch bei dieser Hs. im ersten Buche recht schwierig ist, sich in Tullbergs Kollation zurechtzufinden.

Tullbergs Abschrift von D mit Kollation von G und F (letztere Hs. bis zum Ende des 3. Buches) hingegen war bequem zu benützen.

D enthält in seinem Kolophon das Datum *saṃvat* 1796 *āṣādhavadi* 3, ist also 95 Jahre jünger als I. Diese Hs. enthält einige Erzählungen mehr, als die beiden Hamburger Codices.

G schliesst sich in dieser Beziehung enger an dieselben an.

Kosegarten urteilt über G p. V: „Textum recentiorem, locis multis in angustum deductum, exhibere videtur". Das klingt so, als hätten wir gar keine Kriterien, um die Stellung dieser Hs. zu bestimmen. Und doch hat uns der Verfasser dieser Recension — denn um eine besondere Recension handelt es sich — gar nicht im Zweifel gelassen, wie er bei seiner Textgestaltung vorgegangen ist. Der Codex beginnt nämlich nach Tullberg:[1])

शुभमस्तु । श्रीगणेशाय नमः ।

नत्वा क्षीराब्धिजाजानिं ब्रह्मशार्वादिकानपि ।

गणेशं विघ्नहन्तारं वन्दे हैमवतीसुतं ॥ १ ॥

पदवाक्यप्रमाणज्ञो ऽनन्तभट्ट इति श्रुत ।

भट्टश्रीनागदेवस्य तनूज कान्वशाखिनः ।

कौतुकात्तन्यते तेन पञ्चोपाख्यानसंग्रहः ॥ २ ॥

कथामात्रस्य विस्तारो ज्ञातव्यो ऽत्र सुबुद्धिभिः ।

तथोपयुक्तपद्यस्य नव सर्वस्य संग्रहः ॥ ३ ॥

अस्ति etc.

Der letzte Śloka kann nur bedeuten, dass Anantabhaṭṭa, der sich am Schlusse der Hs. nochmals als **विरचयितृ** vorstellt (**अनन्तभट्टेन विराचिता** — so!), alle Erzählungen des Pañcatantra giebt, dass er die metrischen Stellen dagegen gekürzt hat. Die Deutung, dass er die Erzählungen in ihrer ganzen Länge geben wollte, ist ausgeschlossen, weil er nachweislich auch diese, und zwar ebenso stark als ungeschickt gekürzt hat.

Ein besonders drastisches Beispiel für die geistlose Willkür, mit der Anantabhaṭṭa seine Vorlage behandelt, bietet seine Fassung der Erzählung von dem Brahmanen, dem die drei Gauner den Bock abschwindeln. Bei ihm erzählt sie der Minister Vakranāsa zum Beweise dafür, dass im vorliegenden Falle *daṇḍa* das von der Staatskunst gebotene Mittel sei (daher die Umstellung; s. die Tabelle!).

अस्ति कस्मिंश्चिदधिष्ठाने सोमयाजी नाम ब्राह्मणः । स कदाचिद्वसन्ते यष्टुकामो ग्रामान्तरं गत्वा यजमानं याचयित्वा पीवरतनुं छागमेकं गृहीत्वा स्वग्रामाभिमुखः प्रतस्थे । स छागो यावन्न चलति तावत्स्कन्धे छत्वा गच्छन्तं मध्ये मार्गे त्रयो धूर्ताः क्षुत्क्षामकण्ठाः

1) Ich habe die Fehler der Hs. absichtlich nicht verbessert.

संमुखमेत्योचुः । भो बालाग्निहोत्रिन् । किमेवं जनविरुद्धं कर्मानुतिष्ठसि यन्मृतकं वहसि । तदेनं त्यज । उक्तं च ।

तिर्यञ्चं मानुषं वापि यो मृतं संस्पृशेत्कुधीः ।
पञ्चगव्येन शुद्धिः स्यात्तस्य चान्द्रायणेन वा ॥

अथ ब्राह्मणः सकोपमाह । भो भोः । किमन्धा भवन्तः । यज्जीवन्तं मृतं व्यपदिशथेत्युक्त्वा गच्छत्येव । तदा ते सामाद्युपायो (!) न चलति दण्ड एव साध्वियादिति[1] मत्वोद्गूर्णितदण्डास्[2] तं यदा हन्तुमारेभिरे तदा तं पशुं वस्त्राणि च मुक्त्वा पलायनं चकार ।

Was uns aber die Aufbewahrung dieser Recension wertvoll macht, ist — wie ein Blick auf die von uns beigegebenen Tabellen lehrt — der Umstand, dass er aus einer alten Form des textus simplicior geschöpft hat, die der Fassung der Hamburger Handschriften sehr nahe kam.

Von **F** berichtet Kosegarten S. IV: „Codex curiae Indicae Londiniensis nro. 2319. foliis ducentis et quindecim constans, ex quo lectionis varietatem apographo codicis D. adscripsit Tullbergius. Huic enim, quod ad textum attinet, cognatus est. In libro tertio vero, pariter ut codex C., editiones diversas in unam confundit“. Dies ist wieder nicht richtig. Tullberg hat die Lesarten von F nur bis zum Ende des dritten Buches seiner Abschrift von D beigeschrieben, von da an aber seiner Abschrift von A. Und am Schlusse bemerkt er ganz ausdrücklich: „Cod. F har 215 blad. de sidste Tantrarne äro afskrifne ur samma original som Cod. C“. In den letzten (3) Büchern also bietet dieser Codex eine Abschrift aus demselben Codex wie C.

Über **K-B**, die Kielhorn-Bühlersche Ausgabe, vermag ich ihrer Entstehung nach nichts Bestimmtes zu berichten. Noch ehe ich Einsicht in das Kosegarten vorliegende Handschriftenmaterial hatte, war mir bei der Lektüre Benfeys aufgefallen, dass die Ausgabe von Kielhorn-Bühler der Fassung der Hamburger Handschriften sehr ähnlich sein musste. Ich wandte mich also an Herrn Geh. Regierungsrat Kielhorn mit der Bitte um Aufklärung über die handschriftlichen Grundlagen der Ausgabe, die mir auch in freundlichster Weise gewährt wurde. Herr Geh. Regierungsrat Kielhorn schrieb mir: „Sicher weiss ich, dass der Text meines Teiles des Pañcatantra auf einer einzigen HS. beruht, die Bühler von einem Śāstrī geborgt hatte und die ich Bühler nachher zurückgegeben habe. Was B. damit

१ Hs. साधीयान् ॥ २ Kompromissbildung nach चूर्णितः ॥

gemacht hat, weiss ich nicht; ich vermute aber, dass er sie dem Eigentümer zurückgegeben hat, denn in eine der öffentlichen Bibliotheken ist sie nicht gekommen. Sicher weiss ich auch, dass mein Text kein eklektischer ist, aber wo ich habe verbessern müssen, kann ich Ihnen leider nicht sagen. Es kam uns im Jahre 66 hauptsächlich darauf an, für die höheren Klassen der Schulen einen passenden Text herzustellen". Dennoch habe ich die Kielhorn-Bühlersche Ausgabe in meine Tabellen mit aufgenommen, da die Persönlichkeit der Herausgeber dafür einstand, dass es bei dem Zustandekommen des Buches rein wissenschaftlich hergegangen ist, und da man zum mindesten vermuten darf, dass Bühler seinen Teil (II—V) gleichfalls nach der erwähnten Hs. gegeben hat.[1])

Nun bitte ich, die Tabellen zu vergleichen. Sie enthalten Reihenfolge und Anzahl der Erzählungen des Pañcatantra nach folgenden Quellen.

Som. = Somadeva, Kathās. tar. 60, 27 ff.
Kṣem = L. v. Mankowskis Text der Bṛhatkathāmañjarī des Kṣemendra.
SP = Südliches Pañcatantra in der Ausgabe von Haberlandt.
H, I = die beiden Hamburger Handschriften.
G, D, F die Tullbergschen Abschriften und Kollationen der betr. Hss.
KB die Ausgabe von Kielhorn-Bühler.
Γ das Übersetzungsfragment von Galanos.
Kos. = Kosegartens Textus simplicior.
J = die Ausgabe Jīvānanda Vīdyāsāgaras, Calcutta 1892.
NS = die in der Nirṇaya-Sāgara-Press erschienene Ausgabe von Kâśînâth Pâṇdurang Parab. 1896.
A, B, C, K die Abschriften dieser Hss. des textus ornatior von Tullberg und R. Schmidt.
Orn = das Manuskript der Ausgabe des textus ornatior von R. Schmidt.
Syr. = die syrische Übersetzung (nach Bickell).

1) Darauf, dass Bühler seiner Ausgabe nur eine Hs. zu Grunde gelegt hat, deutet der überschüssige Halbśloka bei ihm hinter IV, 61, der in den Hamburger Hss. fehlt, und wohl auch Buch IV, S. 29, Z. 12, wo Bühler nur einen Pāda (*d*) bietet, während andere Hss. die vollständige Strophe haben.

Titel der Erzählungen[1])	Som	Kṣem	SP	Syr	H-I	G	D
I. Buch.							
Rahmen.							
Affe und Keil	I, 1 (60, 27)	I, 1	I, 1	I, 1 (S. 3)	I, 1	I, 1	I, 1
Der König, der durch unbedachte Rede seinen Leib verliert.	—	—	—	—	—	—	—
Schakal und Pauke . . .	I, 2 (60, 56)	I, 2	I, 2	—[2])	I, 2	I, 2	I, 2
Dantila und Gorambha .	—	—	—	—	I, 3	I, 3	I, 3
Drei selbstverschuldete Unfälle	—	—	I, 3	I, 2 (S. 9)	I, 4	I, 4	I, 4
Der Weber in Viṣṇus Gestalt	—	—	—	—	I, 5	I, 5	I, 5
Krähe und Schlange . .	—	I, 3	I, 4	I, 3 (S. 12)	I, 6	I, 6	I, 6
Reiher und Krebs . . .	I, 3 (60, 79)	I, 4	I, 5	I, 4 (S. 12)	I, 7	I, 7	I, 7
Löwe und Häslein . . .	I, 4 (60, 92)	I, 5	I, 6	I, 5 (S. 14)	I, 8	I, 8	I, 8
Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch	—	—	—	—	—	—	—
Laus und Wanze	I, 5 (60, 126)	I, 6	I, 7	I, 7 (S. 17)	I, 9	I, 9	I, 9
Der gefärbte Schakal . .	—	I, 7	—	—	I, 10	I, 10	I, 10
haṃsa und Eule	—	—	—	—	—	—	—
Kameel, Löwe, Panther, Krähe und Schakal . .	I, 6 (60, 45)	I, 8	I, 8	I, 8 (S. 21)	I, 11	I, 11	I, 11
Stellmacher und Löwe . .	—	—	—	—	—	—	—
Strandläufer und Meer. .	I, 7 (60, 164)	I, 9	I, 9	I, 9 (S. 24)	I, 12	I, 12	I, 12
Die *haṃsas* und die Schildkröte	I, 8 (60, 168)	I, 10	I, 10	I, 10 (S. 24)	I, 13	I, 13	I, 13
Der dumme und die beiden klugen Fische	I, 9 (60, 178)	I, 11	I, 11	I, 6 (S. 15)	I, 14	I, 14	I, 14
Sperling und Elefant . .	—	—	—	—	I, 15	I, 15	I, 15
Der kluge *haṃsa*	—	III, 10	—	—	—	—	—
Widder und Löwe . . .	—	—	—	—	—	—	—

1) Ich gebe dieselben nach R. Schmidts Übersetzung des Textus ornatior (Leipzig, Lotus-Verlag 1901).

KB	Kos	J	NS	F	C	Γ	A	B	K	Orn
I, 1	I, 1	I, 1	I, 1	I, 1	I, 1	I, 1 (S. 13)	I, 1	I, 1	I, 1	I, 1
—	—	—	—	—	—	I, 2 (S. 27)	—	—	—	—
I, 2	I, 2	I, 2	I, 2	I, 2	I, 2	I, 3 (S. 32)	I, 2	I, 2	I, 2	I, 2
I, 3	I, 3	I, 3	I, 3	I, 3	I, 3	I, 4 (S. 40)	I, 3	I, 3	I, 3	I, 3
I, 4	I, 4	I, 4	I, 4	I, 4	I, 4	I, 5 (S. 47)	I, 4	I, 4	I, 4	I, 4
I, 5	I, 5	I, 5	I, 5	I, 5	I, 5	I, 9 (S. 68)	I, 8	I, 8	I, 8	I, 8
I, 6	I, 6	I, 6	I, 6	I, 6	I, 8	I, 6 (S. 58)	I, 5	I, 5	I, 5	I, 5
I, 7	I, 7	I, 7	I, 7	I, 7	I, 6	I, 7 (S. 60)	I, 6	I, 6	I, 6	I, 6
I, 8	I, 8	I, 8	I, 8	I, 8	I, 7	I, 8 (S. 63)	I, 7	I, 7	I, 7	I, 7
—	—	—	—	—	—	Schluss	I, 9	I, 9	I, 9	I, 9
I, 9	I, 9	I, 9	I, 9	I, 9	I, 9		I, 10	I, 10	I, 10	I, 10
I, 10	I, 10	I, 10	I, 10	I, 10	I, 10		I, 11	I, 11	I, 11	I, 11
—	—	—	—	—	—		I, 12	I, 12	I, 12	I, 12
I, 11	I, 11	I, 11	I, 11	I, 11	I, 11		I, 13	I, 13	I, 13	I, 13
—	—	—	—	—	—		I, 14	I, 14	I, 14	I, 14
I, 12	I, 12	I, 12	I, 12	I, 12	I, 12		I, 15	I, 15	I, 15	I, 15
I, 13	I, 13	I, 13	I, 13	I, 13	I, 13		I, 16	I, 16	I, 16	I, 16
I, 14	I, 14	I, 14	I, 14	I, 14	I, 14		I, 17	I, 17	I, 17	I, 17
I, 15	I, 15	I, 15	I, 15	I, 15	I, 15		I, 18	I, 18	I, 18	I, 18
—	—	—	—	—	I, 16		I, 19	I, 19	I, 19	I, 19
—	—	—	—	—	I, 17		I, 20	I, 20	I, 20	I, 20

2) Zufällige Lücke! Benfey, Kal. u. Damn. p. CX ff.

Titel der Erzählungen	Som	Kṣem	SP	Syr	H-I	G
Der schlaue Schakal	—	I, 12	—	—	I, 16	—
Der verbrannte Bettelmönch . . .	—	—	—	—	—	—
Die Verbrennung der Schlangenhaut	—	—	—	—	—	—
Des Todes Macht	—	—	—	—	—	—
Die Hirtenfrau und ihre Liebhaber	—	—	I, 12	—	—	—
Übel angebrachter Rat.	I, 10 (60, 205)	I, 13	I, 13	I, 11 (S. 28)	I, 17	I, 16
Affe und Sperlingsweibchen . . .	—	—	—	—	I, 18 IV, 11	I, 17
Gutgesinnt und Bösgesinnt . . .	I, 11 (60, 211)	I. 14	I, 14	I, 12 (S. 29)	I, 19	I, 18
Reiher und Ichneumon.	I, 12 (60, 234)	I, 15	I, 15	I, 13 (S. 30)	I, 20	I, 19
Die von Mäusen gefressene eiserne Wage	I, 13 (60, 237)	I, 16	I, 16	I, 14 (S. 31)	I, 21	I, 20
Einfluss des Umgangs	—	—	—	—	—	—
Der edelmütige Räuber	—	—	—	—	—	—
Der übereifrige Affe	—	—	—	—	—	—
II. Buch.						
Rahmen.						
Die Vögel mit zwei Hälsen . . .	—	—	—	—	V, 13	—
Hiraṇyakas Erlebnisse	II, 1 (61, 87)	II, 1	II, 1	II, 1 (S. 38)	II, 1	II, 1
Enthülsten Sesam für unenthülsten	II, 2 (61, 97)	II, 2	II, 2	II, 2 (S. 39)	II, 2	II, 2
Der gierige Schakal	II, 3 (61, 101)	II, 3	II, 3	II, 3 (S. 39)	II, 3	II, 3
Was der Mensch haben soll . . .	—	—	—	—	—	—
Der Weber Somilaka	—	—	—	—	II, 4	II, 4
Der Schakal und die Stiertestikeln	—	—	—	—	II, 5	II, 5
Die Mäuse befreien die Elefanten	—	—	—	—	—	—
Citrāṅgas Erzählung.	—	Str. 36 f.	446, 9 ff.	—	—	—
III. Buch.						
Rahmen		Rahmen		Rahm.	Rahmen	
Die Vögel wählen einen König .	(62, 24)	Rahmen	(S. 454)	Rahm. (S. 63)	Rahmen	
Der Esel als Tiger verkleidet . .	III. 1 (62, 29)	III, 1	III, 1	—	IV, 5	IV, 7
Hase und Elefant.	III, 2 (62, 29)	III, 2	III, 2	VI, 1 (S. 63)	III, 1	III, 1

1) Der Anfang in Präkṛt!
2) E wie H-I u. s. w.

D	KB	Kos	J	NS	F	C	A	B	K	Orn
I, 16	I, 16	I, 16	I, 16	I, 16	I, 16	I, 18	I, 21	I, 21	I, 21	I, 21
—	—	—	—	—	—	I, 19	I, 22	I, 22	I, 22[1])	I, 22
—	—	—	—	—	—	I, 20	I, 23	I, 23	I, 23	I, 23
—	—	—	—	—	—	I, 21	I, 24	I, 24	I, 24	I, 24
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
I, 17	I, 17	I, 17	I, 17	I, 17	I, 17	I, 22	I, 25	I, 25	I, 25	I, 25
I, 18 IV, 12	I, 18 IV, 12	I, 18	I, 18	I, 18	I, 18	IV, 9	IV, 9	—	IV, 9 (n. Anf.)	IV, 9
I, 19	I, 19	I, 19	I, 19	I, 19	I, 19	I, 23	I, 26	I, 26	I, 26	I, 26
I, 20	I, 20	I, 20	I, 20	I, 20	I, 20	I, 24	I, 27	I, 27	I, 27	I, 27
I, 21	I, 21	I, 21	I, 21	I, 21	I, 21	I, 25	I, 28	I, 28	I, 28	I, 28
—	—	—	—	—	—	I, 26	I, 29	I, 29	I, 29	I, 29
—	I, 22b	—	I, 22b	I, 22b	—	I, 27a	I, 30a	I, 30a	I, 30a	I, 30a
—	I, 22a	—	I, 22a	I, 22a	—	I, 27b	I, 30b	I, 30b	I, 30b	I, 30b
V, 14	V, 14	V, 14	V, 14	V, 13	—	II, 1	II, 1	II, 1	II, 1	II, 1[2])
II, 1	II, 1	II, 1	II, 1	II, 1	II, 1	II, 2	II, 2	II, 2	II, 2	II, 2
II, 2	II, 2	II, 2	II, 2	II, 2	II, 2	II, 3	II, 3	II, 3	II, 3	II, 3
II, 3	II, 3	II, 3	II, 3	II, 3	II, 3	II, 4	II, 4	II, 4	II, 4	II, 4
II, 4	II, 4	II, 4	II, 4	II, 4	—	II, 5	II, 5	II, 5	II, 5	II, 5
II, 5	II, 5	II, 5	II, 5	II, 5	II, 4	II, 6	II, 6	II, 6	II, 6	II, 6
II, 6	II, 6	II, 6	II, 6	II, 6	II, 5	II, 7	II, 7	II, 7	II, 7	II, 7
—	—	—	—	—	—	II, 8	II, 8	II, 8	II, 8	II, 8
—	—	—	—	—	—	II, 9	II, 9	II, 9	II, 9	II, 9
Rahmen			Rahmen			Rahmen		Rahmen		
Rahmen			Rahmen			Rahmen		Rahmen		III, 1[3])
IV, 5	IV, 5	IV, 7	IV, 8	IV, 7	IV, 7	IV, 7	IV, 7			IV, 7[4])
III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 1	III, 2

3) Schmidt zählt mit Recht diese Episode als selbständige Erzählung. Ich habe mich aber der Übersichtlichkeit wegen der Zählung der anderen gedruckten Texte in der Zählung der handschriftlichen Fabeln und Märchen angeschlossen.
4) E III, 1.

Titel des Erzählungen.	Som	Ksem	SP	Syr	H-I	G
Rebhuhn, Hase und Katze . . .	III, 3 (62, 47)	III, 3	III, 3	VI, 2 (S. 65)	III, 2	III, 2
Der geprellte Brahmane	III, 4 (62, 62)	III, 4	III, 4	VI, 3 (S. 67)	III, 3	III, 8
Ameisen und Schlange	—	—	—	—	—	—
Brahmane und Schlange	—	—	—	—	—	III, 3
Die goldenen Vögel	—	—	—	—	—	III, 4
Der fromme Täuber	—	—	—	—	—	—
Der alte Mann und seine junge Frau und der Dieb	III, 5 (62, 83)	III, 5	III, 5	VI, 4 (S. 69)	IV, 9	III, 6
Brahmane, Dieb und Rākṣasa . .	III, 6 62, 91)	III, 6	III, 6	VI, 5 (S. 70)	—	III, 5
Die Königstochter und der Prinz mit der Schlange im Leibe . .	—	—	—	—	—	III, 7
Der betrogene Ehemann und sein schlaues Weib	III, 7 (62, 104)	III, 7	III, 7	VI, 6 (S. 71)	IV, 6	IV, 8
Die Maus als Mädchen	III, 8 (62, 125)	III, 8	III, 8	VI, 7 (S. 72)	IV, 7	IV, 9
Die Kleider der Heiligen	—	—	—	—	IV, 8	—
Der Vogel, dessen Kot in Gold bestand	—	—	—	—	—	—
Löwe und Schakal und die sprechende Höhle	—	—	—	—	III, 4	III, 9
Die Schlange als Reittier der Frösche	III, 9 (61, 152)	III, 9	III, 9	VI, 8 (S. 75)	—	III, 10
Der durch Schmelzbutter erblindete Brahman	—	—	—	—	—	III, 11
IV. Buch.						
Rahmen.						
Der bestrafte Zwiebeldieb . . .	—	IV, 1	—	—	—	—
Froschkönig und Schlange . . .	—	—	—	—	IV, 1	IV, 1
Der Esel ohne Herz und Ohren .	IV, 1 (63, 125)	IV, 2	IV, 1	III, 1 (S. 51)	IV, 2	IV, 2
Der Töpfer Yudhiṣṭhira	—	IV, 3	—	—	IV, 3	IV, 3
Der Schakal als Pflegesohn der Löwin	—	—	—	—	IV, 4	IV, 4
Der Brahmane und seine treulose Frau	—	—	—	—	—	IV, 5
Zwei Weiberknechte	—	—	—	—	—	IV, 6
Der Esel als Tiger verkleidet . .	III, 1 (62, 19)	III, 1	III, 1	—	IV, 5	IV, 7

1 In B fehlt III, 6 *zufällig* durch eine Lücke, die in III, 5 beginnt und in III, 7 endigt.

2) Hs. B schliesst kurz vorm Ende des III. Buches.

D	KB	Kos	J	NS	F	C	A	B	K	Orn
III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 2	III, 3
III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 3	III, 4
—	—	III, 4	III, 4	III, 4	III, 4	III, 4	III, 4	III, 4	III, 4	III, 5
III, 4	—	III, 5	III, 5	III, 5	III, 5	III, 5	III, 5	III, 5	III, 5	III, 6
III, 5	—	III, 6	III, 6	III, 6	III, 6	III, 6	III, 6	— [1])	III, 6	III, 7
III, 9	—	III, 7	III, 7	III, 7	III, 7	III, 7	III, 7	III, 7	III, 7	III, 8
III, 7 IV, 10	IV, 10	III, 8	III, 8	III, 8	III, 9	III, 8	III, 8	III, 8	III, 8	III, 9
III, 6	—	III, 9	III, 9	III, 9	III, 8	III, 9	III, 9	III, 9	III, 9	III, 10
III, 8	—	III, 10	III, 10	III, 10	III, 10	III, 10	III, 10	III, 10	III, 10	III, 11
IV, 7	IV, 7	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 12
IV, 7	IV, 7	III, 12	III, 12	III, 12	III, 12	III, 12	III, 12	III, 12	Lücke bis Anfang des IV. Buches	III, 13
IV, 9	IV, 9	—	—	—	—	—	—	—		—
III, 10	—	III, 13	III, 13	III, 13	III, 13	III, 13	III, 13	III, 13		III, 14
III, 11	III, 4	III, 14	III, 14	III, 14	III, 14	III, 14	III, 14	III, 14		III, 15
III, 12	—	III, 15	III, 15	III, 15	III, 15	III, 15	III, 15	III, 15		III, 16
III, 13	—	III, 16	III, 16	III, 16	III, 16	III, 16	III, 16	III, 16 [2])		III, 17 [3])
			IV, 1					Schluss		
—	—	—	—	—	—	—	—			—
IV, 1	IV, 1	IV, 1	IV, 2	IV, 1	IV, 1	IV, 1	IV, 1		IV, 1	IV, 1
IV, 2	IV, 2	IV, 2	IV, 3	IV, 2	IV, 2	IV, 2	IV, 2		IV, 2	IV, 2
IV, 3	IV, 3	IV, 3	IV, 4	IV, 3	IV, 3	IV, 3	IV, 3		IV, 3	IV, 3
IV, 4	IV, 4	IV, 4	IV, 5	IV, 4	IV, 4	IV, 4	IV, 4		IV, 4	IV, 4
IV, 13	IV, 13	IV, 5	IV, 6	IV, 5	IV, 5	IV, 5	IV, 5		IV, 5	IV, 5
—	—	IV, 6	IV, 7	IV, 6	IV, 6	IV, 6	IV, 6		— [4])	IV, 6
IV, 5	IV, 5	IV, 7	IV, 8	IV, 7	IV, 7	IV, 7	IV, 7		IV, 7	IV, 7

3) Orn. III, 16 und III, 17 fehlen in E.

4) In K zufällig ausgefallen durch Lücke, die nach dem Anfang von IV, 5 beginnt und bis zum Anfang von IV, 7 reicht.

Titel der Erzählungen	Som	Kṣem	SP	Syr	H-I
Iśvara und seine 4 Eidame	—	—	—	—	—
Der betrogene Ehemann und sein schlaues Weib	III, 7 (62, 104)	III, 7	III, 7	VI, 6 (S. 71)	IV, 6
Die Maus als Mädchen	III, 8 (62, 125)	III, 8	III, 8	VI, 7 (S. 72)	IV, 7
Die Kleider der Heiligen	—	—	—	—	IV, 8
Der alte Mann und seine junge Frau und der Dieb	III, 5 (62, 83)	III, 5	III, 5	VI, 4 (S. 69)	IV, 9
Die betrogene Buhlerin	—	—	—	—	IV, 10
Affe und Vogelnest	—	—	—	—	IV, 11 I, 18
Das unvorsichtige Kamel	—	—	—	—	IV, 12
Der schlaue Schakal	—	—	—	—	IV, 13
Der Hund in der Fremde	—	—	—	—	IV, 14
V. Buch.					
Rahmen (Die beiden Mörder)	—	V, 2	V, 2	—	V, 1
Ichneumon und Brahmanin	V (64, 3)	V Rahm.	V Rahm.	IV (S. 53) Rahm.	V, 2
Die vier Schatzgräber	—	—	—	—	V, 3
Die Gelehrten, die den toten Löwen beleben	—	—	—	—	V, 4
Die Buchgelehrten	—	—	—	—	—
Die dummen Fische und der kluge Frosch	—	—	—	—	V, 5
Esel und Schakal	—	—	—	—	V, 6
Der Weber mit zwei Köpfen	—	—	—	—	V, 7
Der Vater des Somaśarman	—	V, 1	V, 1	IV, 1 (S. 53)	V, 8
Die Rache des Affen	—	—	—	—	V, 9
Der Dieb, der Rākṣasa und der Affe	—	—	—	—	V, 10
Der Blinde, der Bucklige und die Königstochter	—	—	—	—	V, 11
Der Rākṣasa und der Brahmane	—	—	—	—	V, 12
Die Vögel mit zwei Hälsen	—	—	—	—	V, 13
Der Krebs als Lebensretter	—	—	—	—	V, 14

G	D	KB	Kos	J	NS	F	C	A	K	Orn
—	IV, 6	IV, 6	—	—	—	—	—	—	—	—
IV, 8	IV, 7	IV, 7	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 11	III, 12
IV, 9	IV, 8	IV, 8	III, 12	III, 12	III, 12	III, 12	III. 12	III, 12	Lücke	III, 13
—	IV, 9	IV, 9	—	—	—	—	—	—	—	—
III, 7	III, 7 IV, 10	IV, 10	III, 8	III, 8	III, 8	III, 9	III, 8	III, 8	III, 8	III, 9
IV, 10	IV, 11	IV, 11	IV, 8	IV, 9	IV, 8	IV, 8	IV, 8	IV, 8	IV, 8	IV, 8
I, 17	IV, 12 I, 18	IV, 12 I, 18	—	—	—	IV, 9	IV, 9	IV, 9	IV, 9[1]	IV, 9
—	IV, 14	IV, 14	IV, 9	IV, 10	IV, 9	—	—	—	IV, 10	IV, 10
IV, 11	IV, 15	IV, 15	IV, 10	IV, 11	IV, 10	IV, 10	IV, 10	IV, 10	IV, 11	IV, 11
IV, 12	IV, 16	IV, 16	IV, 11	IV, 12	IV, 11	IV, 11	IV, 11	IV, 11	IV, 12	IV, 12
V, 1	V, 1	V, 1	V, 1	V, 1	Rahm.		R a h m e n			
V, 2	V, 2	V, 2	V, 2	V, 2	V, 1	V, 1	V, 1	V, 1	V, 1	V, 1
V, 3	V, 3	V, 3	V, 3	V, 3	V, 2	V, 2	V, 2	V, 2	V, 2	V, 2
V, 4	V, 4	V, 4	V, 4	V, 4	V, 3	V, 3	V, 3	V, 3	V, 3	V, 3
—	V, 5	V, 5	V, 5	V, 5	V, 4	—	—	—	—	—
V, 5	V, 6	V, 6	V, 6	V, 6	V, 5	V, 4	V, 4	V, 4	V, 4	V, 4
V, 6	V, 7	V, 7	V, 7	V, 7	V, 6	V, 5	V, 5	V, 5	V, 5	V, 5
V, 7	V, 8	V, 8	V, 8	V, 8	V, 7	V, 6	V, 6	V, 6	V, 6	V, 6
V, 8	V, 9	V, 9	V, 9	V, 9	V, 8	V, 7	V, 7	V, 7	V, 7	V, 7
V, 9	V, 10	V, 10	V, 10	V, 10	V, 9	V, 8	V, 8	V, 8	V, 8	V, 8
V, 10	V, 11	V, 11	V, 11	V, 11	V, 10	V, 9	V, 9	V, 9	V, 9	V, 9
V, 11	V, 12	V, 12	V, 12	V, 12	V, 11	V, 10	V, 10	V, 10	V, 10	V, 10
V, 12	V, 13	V, 13	V, 13	V, 13	V, 12	V, 11	V, 11	V, 11	V, 11	V, 11
—	V, 14	V, 14	V, 14	V, 14	V, 13	—	II, 1	II, 1	II, 1	II, 1[2]
—	V, 15	V, 15	V, 15	V, 15	V, 14	—	—	—	V, 12	V, 12

1) Nur die Überschriftsstrophe und *makaraḥ prāha.*
2) E wie H-I, D, KB u. s. w.

Die Betrachtung dieser Tabellen ergiebt folgendes Resultat.

Die Prosatexte des „nördlichen" Pañcatantra zerfallen nach Inhalt und Anordnung in zwei Haupt-Gruppen, in deren eine H-I, G, D, K-B, in deren andere A B K Γ (Orn) gehören. A B K (Orn) zeigen dabei folgende entscheidende Merkmale.

1. Sie bieten einen im Allgemeinen vollständigeren Text, als die andere Gruppe. Diese grössere Vollständigkeit beruht auf Interpolation von Erzählungen. Eine derselben hat nur Γ. Daneben kommen allerdings auch Erzählungen vor, die nur in Texten der Gruppe H-I, G, D, K-B stehen.

2. Im dritten und vierten Buche zeigen sie eine von H-I, G, D, K-B verschiedene Anordnung der Erzählungen.

3. Im ersten Buche haben sie die Erzählung vom Weber als Viṣṇu an 8. (Γ 9.) Stelle, während die andere Gruppe sie an 5. zeigt. Die Erzählung vom Affen und dem Vogelweibchen hat G bereits I, 17, H-I, D, K-B haben sie I, 18 und dann nochmals IV, 12. Bei der anderen Gruppe findet sie sich nur IV, 9. Im zweiten Buche endlich bieten die Texte A B K (Orn) die Erzählung von dem Vogel mit den zwei unverträglichen Hälsen als erste, während sie in H-I, D und KB erst V, 13 (14) erscheint, in G völlig fehlt.

C gehört in der ersten Hälfte des I. Buches zum textus simplicior, von da ab bis zum Ende des V. Buches zum ornatior. **E** weist fast alle Erzählungen des textus ornatior auf, auch Orn IV, 10. Es fehlen Orn I, 12, III, 5, 16, 17, IV, 6. Dagegen neigt E bezüglich der Anordnung nach simplicior, so im ersten Buche bezüglich der Geschichte vom Weber als Viṣṇu, im zweiten bezüglich der von dem Vogel mit den unverträglichen Köpfen, die diese Hs. mit den Texten des simplicior am Ende des Werkes hat, bezüglich des Fehlens von Orn. III, 16. 17. In einem Falle geht sie übrigens auf eine Quelle zurück, die älter ist als alle anderen bis jetzt bekannten Hss. Die Erzählung nämlich vom Esel im Pantherfell bietet sie genau an derselben Stelle, wie Somadeva, Kṣemendra und das südliche Pañcatantra, dem sie sich auch inhaltlich nähert.[1]) Im übrigen weicht diese Hs. in der Anordnung von den anderen sehr stark ab, so dass wir hier eventuell eine besondere Recension annehmen müssen. Ohne Einsicht in die Hs. selbst wage ich indessen kein Urteil zu fällen. Die Rudraṭa-Strophe[2]) hat auch dieser Codex, wie ich noch ausdrücklich bemerken will, an der gewöhnlichen Stelle.[3])

F gehört in den ersten beiden Büchern zum textus simplicior, in den übrigen zum textus ornatior. Darüber, dass diese Mischung rein äusserlich vor sich gegangen ist, kann nach der oben angeführten Bemerkung Tullbergs kein Zweifel bestehen.

1) S. unten S. 317 den Text und meine Bemerkungen dazu S. 318.

2) S. Pischel, Rudraṭa S. 26. Ich komme auf diese entscheidende Strophe noch zurück.

3) Vgl. den Nachtrag [Korrekturnote].

Die oben angeführten drei Punkte also liefern das Haupt-Kriterium zur Gruppierung der Texte. Ein Unterschied, wie er z. B. zwischen dem textus simplicior und dem textus ornatior der Śukasaptati besteht, liegt beim Pañcatantra nur in geringen Anfängen und an wenigen Stellen vor. Und wo wirklich eine Darstellung in den Texten A B C K F Orn auftritt, die den Namen ornatior verdiente, so wirkt sie stilistisch geradezu störend. Mit Recht fügt Kosegarten selbst, der auf Grund dieser schmuckreicheren Darstellung der einen Gruppe den Namen ornatior gegeben hat, sogleich hinzu: „Sed appellationi tamen huic, qua ornatiorem hanc editionem nuncupo, ne nimium quantum tribuant, lectoribus videndum est; nam nonnullis tantum locis descriptiones illae floridiores in ea positae inveniuntur."

Wenn sodann Kosegarten sagt: „Praeterea in enarrandis fabulis iis, quas editio utraque habet, ornatior saepe non solum verbis utitur aliis, quam quae in simpliciore posita sunt, sed res gestas quoque ipsas, earumque causas et momenta aliter atque simplicior fingit vel connectit", so ist auch dieser Grund zur Scheidung nicht stichhaltig. Denn dergleichen Abweichungen finden sich auch innerhalb des textus simplicior. Auch die verschiedenen Lesarten der metrischen Stellen hätte Kosegarten nicht anführen sollen, da sie gleichfalls innerhalb der Texte des simplicior in grosser Anzahl vorliegen.

Das Hauptkriterium, die Anordnung im dritten und vierten Buche, und den damit zusammenhängenden Inhaltsunterschied berührt Kosegarten nur, indem er sagt: „Consilium ulularum, quod libro tertio tractatur, ornatior multo secus ac simplicior reddit". In der Besprechung von H geht er über diesen auffälligen Unterschied mit der Bemerkung hinweg: „Textu ad codicem D propius accedit, sed fabulae nonnullae, quanquam in codice D ceterisque extant, in eo omissae sunt". Weder das Alter der Hss., das unsere aus inneren Gründen in den Tabellen vorgenommene Gruppierung bestätigt,[1]) noch die völlige Übereinstimmung mit I und die Bestätigung derselben durch D und G, noch endlich der Text der Arabischen Übersetzung, von dem Kosegarten S. IX sagt: „Cum Pantschatantro librum Kalîlae studiose contuli, magnamque ex hac comparatione cepi voluptatem", führten ihn auf den richtigen Weg.

Kosegarten (p. V) ist der Ansicht, in H-I seien verschiedene Erzählungen ausgefallen. Bezüglich der Anordnung sagt er unter **D**: „Fabulas libri tertii, quartique ordine alio quam ceteri codices, eoque, ut mihi videtur, praepostero collocat". Aus unseren Tabellen aber ergiebt sich, dass bezüglich des Rahmens nicht nur H-I und D, sondern auch, was Kosegarten nicht erwähnt, G einander bestätigen. Anstatt also nach H-I D G zu gehen, konstruierte er den Rahmen des dritten und vierten Buches nach den Handschriften des textus ornatior.

1) H ca 1600, I 1645, D 1740, C (Mischcodex wie F) 1800; F G E undatiert.

Vergleichen wir nun, diese Thatsachen im Auge behaltend, die Ausgaben Jīvānanda Vidyāsāgaras und K. P. Parabs, so lehrt ein Blick auf unsere Tabellen, wie die Herausgeber verfahren sind. Beide legen Kosegartens Ausgabe zu Grunde, von der sie sich bezüglich des Inhalts nur dadurch unterscheiden, dass sie aus Kielhorns Ausgabe I, 22 entlehnen. Diese Doppelerzählung tritt ja ausser bei Kielhorn auch im textus ornatior auf, aber in umgekehrter Reihenfolge der Teile und zu einer verbunden. Es verhält sich also mit diesen indischen Ausgaben ähnlich, wie mit den Ausgaben, die dieselben Herausgeber vom Hitopadeśa veranstaltet haben. Vgl. meine Dissertation „Über Text und Verfasser des Hitopadeśa“ S. 29 ff.

Diese beiden Ausgaben haben bisher ebenso wie die Kosegartensche nur dazu beigetragen, von dem textus simplicior des Pañcatantra ein ganz falsches Bild zu geben.

Wenn die Handschriften der beiden Gruppen im I., II. und V. Buche weniger von einander differieren, als im III. und IV., so beruht dies einfach darauf, dass durch den nicht veränderten Rahmen der Einschub neuer Erzählungen viel leichter wurde. Die Abschreiber haben bald aus dieser, bald aus jener Gruppe geschöpft, und im Einzelnen haben sie sich für befugt gehalten, Synonyma zu vertauschen, Wörter umzustellen, Gedanken zu erweitern, knappe Ausdrücke der Deutlichkeit wegen zu umschreiben, ja auch ganz neue Züge in die Erzählungen zu bringen. Um zu veranschaulichen, wie sehr dies der Fall war, gebe ich unten verschiedene Proben, die man noch mit Kielhorn-Bühlers Text vergleichen kann. Eine solche Vergleichung wird zeigen, wie sehr Kosegarten im Rechte war, wenn er S. VI schrieb: „Codices hi textus Pantschatantri proponunt varios, qui non modo in sententiis singulis et versiculis interpositis, verum etiam fabulis integris vel adiectis, vel omissis, vel loco alio collocatis, *tantopere inter se differunt, ut paene quot codices, tot textus esse dicere possis*“. Ja nicht nur aus den verschiedenen Pañcatantra-Texten haben die Abschreiber geschöpft, sondern die Entlehnungen gehen noch weiter. C F und G schliessen mit folgenden Worten:

अथैतत्कथानकं कथयित्वा विष्णुशर्मणोक्तं[1] । अपरं किं कथयामि । तदुच्यतां । राजपुत्रा ऊचुः । आचार्य[2] । भवत्प्रसादाद्राज्यव्यवहाराङ्गं ज्ञातं[3] । तत्सुखिनो भूता वयं[4] । यद्येवं तथापीदमस्त्विति विष्णुशर्मोवाच ।

१ G: विष्णुशर्मोवाच । भो राजसूनवः ॥ २ G: भो आ० ॥ 3 G für ज्ञातं । तत् : ज्ञात्वा सुखिनो ॥ ४ G nach वयं ।: किमतोऽधिकाश्रवणेन ॥

दर्पणतुल्यं ह्येतत्[5] शास्त्रं प्रायेण सर्वशास्त्रहितम्[6] ।
यो वेत्ति तस्य लोके किं नाम न तस्य दुःप्राप्यम् ॥

एतत् श्रुत्वा शास्त्रं राजसुतान्तान्क्रमेण संबोध्य षण्मासाभ्यन्तर-तश्चक्रे निखिलार्थशास्त्रज्ञान् । राजापि तस्य हर्षात् यथोक्तसंपन्नवाक्प्रतिज्ञोऽसि । भोगैर्विभायमनुलङ्कृतवानुरुविभवपर्यतम् ।[7]

Die ersten der vorstehenden Zeilen sind aus dem Schlusse des Hitopadeśa abgeschrieben. In meiner Dissertation hatte ich nachgewiesen, dass die späteren Texte des Pañcatantra zuweilen die späteren Hitopadeśa-Texte beeinflusst haben: hier liegt der umgekehrte Fall vor.

Nun gebe ich die eben versprochenen Proben, die ich, wo nötig, in die gebräuchliche Orthographie umgesetzt habe. Man wird erstaunt sein, wie stark im Wortlaute sogar die einander im Ganzen doch nahestehenden H-I und K-B von einander abweichen.

I. Bühler V, 4.

1. Nach H-I.

वरं बुद्धिर्न सा विद्या विद्यातो बुद्धिरुत्तमा ।
बुद्धिहीना विनश्यन्ति यथा ते सिंहकारकाः ॥

चक्रधरः पृच्छति । कथमेतत् । सुवर्णसिद्धः कथयति । कस्मिंश्चिदधिष्ठाने चत्वारो ब्राह्मणा मित्रभावमुपागताः[1] प्रतिवसन्ति स्म । तेषां च त्रयः सर्वशास्त्रपारगाः परं बुद्धिरहिताश्च । एकस्तु शास्त्रविमुखः परं बुद्धिमान् । अथ कदाचित्तैर्मिलित्वा मन्त्रितम् । को गुणो विद्याया यदि देशान्तरं गत्वा भूपतीन्परितोष्यार्थोपार्जना न क्रियते । तत्सर्वथा सर्वे[2] देशान्तरं गच्छामः । इति कथंचिन्मार्गे गत्वा

---

५ G: एतच्छास्त्रं ॥ ६ G: शास्त्रैर्हितम् ॥ ७ G: इदं श्रुत्वा राजसुता अतिनिपुणा बभूवुः । राजापि हर्षपूर्णो विविधभोगैर्ब्राह्मणं तोषयामास अनन्तभट्टेन विरचिता . . . अर्तस् . . . (unleserlich) ॥

१ H: मित्रभावसमागताः ॥ २ Hss.: सर्वे ॥

तेषां ज्येष्ठतरः[3] प्राह । अस्माकमेकश्चतुर्थो मूढः केवलं बुद्धिमान् । विद्यां[4] विना राजपरिग्रहः केवलबुद्ध्या न लभ्यते । तदस्मै स्वोपार्जनाविभागं न दास्यामः । तदेष निवृत्य स्वगृहं गच्छतु । अथ द्वितीयेनाभिहितम् । अहो बुद्धिमन्[5] । विद्याहीनस्त्वम् । तद्गच्छ[6] गृहम् । ततस्तृतीयेनाभिहितम्[7] । अहो पूर्वाधीतविद्याप्रत्ययः किंचिदेतन्मृतसत्त्वं तिष्ठति । तत्सदाभ्यस्तविद्याप्रभावेन प्रत्युज्जीवयामः[8] । ततश्चैकेनाभिहितम् । अहमस्थिसंचयं कर्तुं जानामि । द्वितीयेनाभिहितम् । चर्ममांसरुधिरं प्रयच्छामि । तृतीयेनोक्तम् । अहं सजीवं करोमि[9] । तत एकेनास्थिसंचयः कृतः । द्वितीयेन चर्ममांसरुधिरैः संयोजितः । तृतीयो यावज्जीवितव्यं योजयति (l.: °यितुं) लग्नस्तावद्बुद्धिमता निषिद्धः । उक्तं च । एषः सिंहो । यद्येनं सजीवं करिष्यसि तत्सर्वानप्यस्मान्व्यापादयिष्यतीति[10] । ततस्तेनाभिहितम् । धिङ्मूर्ख । नाहं विद्यां विफलतां नेष्यामि[11] । ततश्च तेनाभिहितम् । तर्हि क्षणं प्रतीक्षस्व यावदहमेनं समीपतरुमारोहामि[12] । तथानुष्ठिते यावत्सजीवः कृतस्[13] तावत्त्रयो ऽपि तेनोत्थाय व्यापादिताः । स च बुद्धिमान्वृक्षादवतीर्य गृहं गतः । अतो ऽहं ब्रवीमि । वरं बुद्धिर्न सा विद्या । इति कथा । ३ ।[14]

---

३ H: ज्येष्टतर — I: ज्येष्टतः ॥ ४ Hss. विद्या ॥ ५ Hss. nur बुद्धि ॥ ६ H om.: तद् ॥ ७ I: त्रितीयेनाभिहितांभि । अहो ॥ ८ H: सदभ्यस्त° — I: सदभ्यविद्या° ॥ ९ I: करोति ॥ १० H: सर्वथौनपि अस्माच्यापा° ॥ I: सर्वथानपि. Beide Lesarten gehen wohl darauf zurück, dass im gemeinsamen Original सर्वथानपि stand. Die beiden Striche über dem थ sind das bekannte Tilgungszeichen der Hss.! ॥ ११ Hss विफलां नेस्यामि ॥ १२ I: समीपरतं ॥ १३ Hss.: सज्जीकृतः ॥ १४ Die Hss. zählen falsch! ॥

2. Nach D.

वरं बुद्धिर्न सा विद्या विद्यतो बुद्धिरुत्तमी ।
बुद्धिहीना विनश्यन्ति यथा ते सिंहकारकाः ॥

शक्रधरः । कथमेतत् । सुवर्णसिद्धिः । अथ कस्मिंश्चिदधिष्ठाने चत्वारो ब्राह्मणपुत्राः परं मित्रभावमुपागता वसन्ति स्म । तेषां त्रयः सर्वशास्त्रपारंगमाः परं बुद्धिरहिताः । एकस्तु बुद्धिमान्केवलं शास्त्रपराङ्मुखः । कदाचिन्मिलितैर्मन्त्रितम् । को गुणो विद्यायाः । येन देशान्तरं गत्वा मन्त्रं चक्रुः । अहो परदेशगतैर्विद्ययार्थो लभ्यते । यो यो विद्यां जानाति स आत्मीयां विद्यां निवेदयतु येन सर्वेषां वित्तिर्भवति । तत्रैकेन प्रोक्तम् । अहं विज्ञानी[1] विश्वकर्ममतं सम्यग् जानामि । यदि मृतकस्यापि सत्त्वस्यास्थीनि लभामि तद्भूयो ऽपि स्वस्थाने नियोजयामि । ततो द्वितीयेनोक्तम् । मम मन्त्रशक्तिरस्ति । ततो ऽहं तेषामुपरि[2] मांसं रक्तं त्वचं च संचारयामि । ततस्तृतीयेनोक्तम् । यदहं मृतसंजीविनीं विद्यां जानामि यया मृतो ऽपि जीवति । ततश्चतुर्थेनोक्तम् । अहमविद्यः परमेकां बुद्धिविद्यां जानामि ययापन्नं[3] भवति । एवं विचिन्त्य प्रहृष्टमनसः सर्वे प्रस्थिताः । तथानुष्ठिते किंचिन्मार्गं गत्वा तेषां ज्येष्ठतरः प्राह । भो अस्माकमेष चतुर्थो मूढः केवलं बुद्धिमान् । न च राजप्रतिग्रहो बुद्ध्या लभ्यते विद्यां विना । तन्नास्मै स्वोपार्जितं दास्यामि । तद्गच्छतु गृहम् । ततो द्वितीयेनाभिहितम् । भो सुबुद्धे । गच्छ त्वं स्वगृहे यतस्ते विद्या नास्ति । ततस्तृतीयेनाभिहितम् । अहो न युज्यत एवं कर्तुम् । यतो वयं बाल्यात्प्रभृत्येकत्र क्रीडिताः । तदागच्छतु महानुभावः अस्मदुपार्जितवित्तस्य संविभागो भविष्यतीति । उक्तं च ।

किं तया क्रियते लक्ष्म्या या वधूरिव केवला ।
या न वेश्येव सामान्या पथिकैरपि भुज्यते ॥

---

१ Hs. विज्ञाना ॥ २ Hs. उपकारि; geb. von Tullberg. ३ Hs. आपन्न. ॥

तथा[4] च ।

> अयं निजः परो वेति[5] गणना लघुचेतसाम् ।
> उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुंबकम् ॥

तदागच्छत्वेषो ऽपीति । तथानुष्ठिते तैर्मार्गाश्रितैरटव्यां मृतसिंहस्यास्थीनि दृष्टानि । ततश्चैकेनाभिहितम् । यदहो । विद्याप्रत्ययः क्रियते । किंचिदेतत्सत्त्वं मृतं तिष्ठति । तद्विद्याप्रभावेन जीवसहितं कुर्मः । अहमस्थिसंचयं करोमि । द्वितीयेनोक्तम् । चर्म मांसं रुधिरं च प्रयच्छामि । तृतीयेनाभिहितम् । अहं सजीवकं[6] करोमि । ततश्चैकेनौत्सुक्यादस्थिसंचयः कृतः । द्वितीयेन चर्म सिंहे[7] निःपादितः । तृतीयः सजीवं कर्तुमुद्यतः । तदा चतुर्थेनोक्तम् । यद्येनं सजीवं करिष्यसि ततः सर्वानपि व्यापादयिष्यतीति तेनाभिहितः स आह । धिङ्मूर्ख । नाहं विद्याया विफलतां करोमि । ततस्तेनाभिहितम् । तर्हि प्रतीक्षस्व क्षणं यावदहं वृक्षमारोहामि । तथानुष्ठिते यावत्सजीवः कृतः तावत्ते त्रयो ऽपि सिंहेनोत्थाय व्यापादिताः । स च पुनर्बुद्धिमान्वृक्षादवतीर्य गृहे गतः । अतो ऽहं ब्रवीमि । वरं बुद्धिर्न सा विद्येति ॥

3. Nach G.

वरं बुद्धिर् usw. wie D.

धृतचक्रः पृच्छति । कथमेतत् । सुवर्णसिद्ध आह । अस्ति कस्मिंश्चिदधिष्ठाने चत्वारो ब्राह्मणकुमारा मूर्खाः । ते देशान्तरमेत्य प्राप्तविद्याः स्वदेशाभिमुखा मध्ये मार्गे (so!) मृतसिंहशरीरं दृष्ट्वैकेनास्थिसंचयः कृतः । द्वितीयेन मांसरुधिरैः संयोजितः । तृतीयेन चर्मणा संनद्धः । चतुर्थो यावत्सजीवं करोति तावत्त्रय आहुः । भो न जीवयितव्यः । यः सर्वानप्यस्मान्व्यापादयिष्यति । अथ चतुर्थेनाभिहितम् । धिङ्मू-

४ Hs. तत ॥ ५ Hs. वेत्ति ॥ ६ Hs. संजी° ॥ ७ Hs. सिंहो ॥

र्खाः । किमहं विफलविद्यः । तत्तूर्णमहमेनं जीवयिष्यामीति व्यवसिते तैस्त्रिभिर्वृक्षान्तरितदेशे गुप्तं स्थितम् । अथ चतुर्थस्तं संजीवयित्वा तेन भक्षिताः सर्वे । अतो ऽहं ब्रवीमि । वरं बुद्धिरित्यादि ॥ ४ ॥

4. Nach F.

वरं बुद्धिर्न सा विद्या विद्यातो बुद्धिरुत्तमा । usw.

चक्रधरः पृच्छति । कथमेतत् । सुवर्णसिद्धस्तत्कथयति । अथ कस्मिंश्चिदधिष्ठाने चत्वारो ब्राह्मणाः परं मैत्रीभावमुपागताः सदैव निवसन्ति स्म । तेषां च त्रयः सर्वशास्त्रपारगाः[1] परं बुद्धिरहिताः । एकस्तु शास्त्रपराङ्मुखः केवलं बुद्धिमान् । अथ कदाचित्तैर्मिलित्वा मन्त्रितम् । को गुणो विद्याया यदि देशान्तरं गत्वा भूपतीन्परितो-ष्यार्थोपार्जना न क्रियते । तत्सर्वथा सर्वे देशान्तरं गच्छाम इति । अथ किंचिन्मार्गं गत्वा तेषां ज्येष्ठतरः प्राह । अस्माकमेकश्चतुर्थो मूढः केवलं बुद्धिमान् । न च विद्यां विना राज्ञां प्रतिग्रहः केवलबुद्ध्या लभ्यते[2] । तदस्मै स्वोपार्जनविभागं न दास्यामः । गृहं गच्छतु । अथ द्वितीयेनाभिहितम् । अहो सुबुद्धे । विद्याहीनस्त्वम् । तद्गच्छ गृहम् । ततस्तृतीयेनाभिहितम् । अहो न युज्यते कर्तुमेवं[3] यतो वयं बाल-कालात्प्रभृत्येकत्र क्रीडिताः । तदागच्छतु महानुभावः । अस्मदुपार्जि-तवित्तस्य समभागी भवतु । तथानुष्ठिते तैर्मार्गमतिक्रामद्भिरटव्यां मृतसिंहास्थीनि दृष्टानि । ततश्चैकेनाभिहितम् । अहो । पूर्वाधीतवि-द्यायाः प्रत्ययः क्रियते । किंचिदेतन्मृतसत्त्वं[4] तिष्ठति । तत्सदाभ्यस्तवि-द्याप्रभावेन[5] प्रत्युपजीवयामः । अतश्चैकेनाभिहितम् । अहमस्थिसंचयं कर्तुं जानामि । द्वितीयेनाभिहितम् । चर्ममांसरुधिरं प्रयच्छामि । तृतीयेनाभिहितम् । अहं संजीवनं करोमि । तत एकेनास्थिसंचयः

१ Hs. सर्वैशास्त्र° । २ Hs. लभते । ३ Hs. एव ।
४ °न्मृतसत्वं Hs. ॥ ५ °सदभ्य° ॥

क्षतः । द्वितीयेन चर्ममांसरुधिरैः[6] संयोजितः । तृतीयो यावज्जी-
वितव्यं योजयितुं लग्नः तावद्बुद्धिमता निषिद्धः । उक्तश्च । एष सिंहः ।
यद्येनं सजीवनं करिष्यसि ततः सर्वानप्यस्मान्व्यापादयिष्यतीति । तत-
स्तेनाभिहितम् । धिङ्मूर्ख । नाहं विद्यां[7] विफलतां नेष्यामि । ततश्च
तेनाभिहितम् । तर्हि क्षणं प्रतीक्षस्व यावदहमेनं समीपतरुमारोहामि ।
तथानुष्ठिते यावत्सजीवः कृतस्तावत्त्रयोऽपि तेनोत्थाय व्यापादिताः ।
स च बुद्धिमान्सिंहे स्थानान्तरे गते वृक्षादवतीर्य गृहं गतः । अतो
ऽहं ब्रवीमि । वरं बुद्धिर्न सा विद्या इति ।

Kosegartens Text giebt keine dieser Handschriften wieder, sondern ist aus allen — ausser G — zusammengestellt und giebt so eine neue Recension. In H-I ist wohl bestimmt eine Lücke anzunehmen, indem der dritte Brahman, der für den Freund spricht, gar nicht zu Worte kommt. Die Lücke muss bereits im Archetyp der beiden Hss. vorhanden gewesen sein. Sie ist veranlasst durch Abirren des Auges des Schreibers von dem अहो, mit dem dieser dritte seine Worte beginnt, auf das अहो, das einer von den dreien bei Anblick der Gebeine des Löwen ausstösst. Gänzlich abweichend ist die Fassung in G. Der Zug, dass sich alle vier an der Belebung des Löwen beteiligen und der, dass alle vier umkommen, ist älter, als die Fassung des Pañcatantra. Vgl. Vetālapañcav. ed. Uhle Sivadāsa XXI, Hs. f (also Kṣemendra-Guṇāḍhya) XXII; bei Jambhaladatta (ed. Jīv. Vidyāsāgara[1]) XVIII.[1]) Der Zug, dass die ersten drei dem vierten von der Belebung abraten, ist nur Anantabhaṭṭa, dem Verfasser von G, eigen. Seine Bearbeitung scheint hier einen Kompromiss zwischen den Fassungen des Pc und der Vetālap. darzustellen.

Die Fassung der Hs. F deckt sich wesentlich mit dem Texte der *editio ornatior*, wie sie bald in R. Schmidts Ausgabe vorliegen wird.

Bemerkenswert ist, dass sich auch Bühlers Text mit keiner dieser hs. Fassungen wörtlich deckt.

६ °रुधिरो Hs. ॥ ७ विद्या Hs. ॥

1) Nur die erste Auflage der Ausgabe Jīvānanda Vidyāsāgaras enthält den Text des Jambhaladatta. Die zweite Auflage giebt die Fassung Somadevas, in Prosa umgewandelt!

II. Der Esel im Tigerfell nach E III, 1.

सुचिरं हि चरन्नित्यं श्रेयः सस्यमबुद्धिमान् ।
व्याघ्रचर्मप्रतिच्छन्नो वाक्कृते रासभो हतः ॥

मेघवर्ण आह । कथमेतत् । सो ऽब्रवीत् । अस्ति कस्मिंश्चिदधि-ष्ठाने[1] रजकस्य वस्त्रानयनातिभारपीडयावसन्नो गर्दभः । तं च दृष्ट्वा रजकः परं विषादमगमत् । आह च । कष्टं भो भो न शोभ-नमापतितम्[2] । मम कर्मणो व्याघातः । एवं चावस्थिते कथं करणीयं को वात्रोपायः । कथं वा मया कर्तव्यमिति । अथवास्त्युपायो बुद्धिम-ताम् । रूपचतुष्टयेन च द्वीपिचर्म लभ्यते । तेन संवृत्तं शरीरं कृत्वा-हमेनं रात्रौ हरितसस्येष्वसंशयम् ......[3] । अल्पैरेवाहोभिः पीन-तनुर्बलवान्भविष्यतीति[4] । अथैवमनुष्ठिते[5] गर्दभेन भक्ष्यमाणेषु सस्येषु भृत्याः कर्मकराश्च[6] क्षेत्राणि रक्षितुं प्रवृत्ताः । अथ कदाचिद्रक्षापा-लस्य मृत्युनाकृष्यमाणो[7] मध्ये नायातः । स तं[8] द्वीपिनमेव[9] ज्ञात्वा कर्षकः कंबलकपरिवृतो धनुःपाणिः शनैः शनैरुपविष्ट एवाक्रमत् । अथ गर्दभस्तं दृष्ट्वा चिन्तितवान् । गर्दभीयमिति विस्पष्टार्थः । इति वि-चिन्त्य जवमास्थाय तस्य पृष्ठतो ऽन्वाधावितुमारब्धः । असावपि कर्ष-कस्तमायान्तं दृष्ट्वा परं वेगं कृत्वा तथैव धावितुं प्रवृत्तः । तं च पलायमानं दृष्ट्वा गर्दभश्चिन्तयामास । कदाचिदेषा[10] गर्दभी द्वी-पिचर्मणो मे मर्दयितुं[11] शरीरं मत्वा चान्यदागच्छेत्[12] । अतो ऽह-

---

१ अधिष्ठाने fehlt. Nach dem Sandhi des कस्मिंश्चिद् ergänzt. ‖ २ Hs. आपितं ‖ ३ Verbum fehlt, wenn nicht etwa असंशयम् eine Korruptel ist. ‖ ४ Ist vielleicht statt पीनतनुर् हीनतनुर् zu lesen: „wird der (jetzt) magere Esel wieder kräftig werden"? ‖ ५ Hs. अथैवानुष्ठिते ‖ ६ Hs. कर्मकाश्च ‖ ७ So die Hs. ‖ ८ Hs. सं तं. Vielleicht zu lesen स तु ‖ ९ Hs. इव ‖ १० Hs. चिन्तयामाससकदा° ‖ ११ Hs. मर्दयितुं ‖ १२ Hs. चान्यथा ‖

मस्याः स्वां प्रकृतिमास्थाय वाशितेन[१३] हृदयमाह्लादयामि । तथैवानुष्ठिते गर्दभवाशितं[१३] श्रुत्वा रक्षापुरुषस्य निपुणं शोधयित्वा गर्दभो ऽयमिति निशितेषुणा[१४] विद्धः । तत्क्षममेवासौ पञ्चत्वमुपगतः । अतो ऽहं ब्रवीमि । सुचिरं हि चरन्नित्यमिति । एतदाख्यानकमवधार्य मेघवर्णः पुनरपि प्राह । तात । कथं वाक्कृताद्दोषादस्माकमेभिः सहोलूकैर्वैरमुत्पन्नम् । u. s. w.

Dass dieser Text auf eine ältere Fassung zurückgeht, als die der anderen Pañcatantra-Versionen derselben Fabel, ergiebt sich aus der Fassung der ersten Zeile der Überschriftsstrophe, die, von den Pañcatantra-Texten abweichend, genau die Lesarten des Hitopadeśa bietet. Das südliche Pañcatantra hat hier in Haberlandts Ausgabe eine sekundäre verderbte Fassung (*sucaraṃ vicaraṃ nityaṃ grîṣme sasyam abudhimân*). Im Übrigen weisen noch folgende Übereinstimmungen mit dem südlichen Pañcatantra auf ein teilweise höheres Alter des obigen Textes: 1. Der Wäscher k a u f t die Tigerhaut (SP: *sampâdya*); 2. Der Esel hält den Feldhüter für eine Eselin (so ausser SP. auch Hitop.!). 3. Der Esel wird mit einem Pfeil erlegt. Es ist unzweifelhaft, dass der vorliegende Text aus derselben Quelle geschöpft hat, wie das südliche Pañcatantra, wozu ja die Einordnung hier, an der ursprünglichen Stelle, trefflich stimmt.[1]) Die beiden zuletzt genannten Züge haben auch Somadeva und Kṣemendra.

III. B ü h l e r IV, 14 nach H-I und D.

1. Nach H-I.

सतां वचनमादिष्टं मोहान्न कुरुते ध्रुवम् ।
करभ[१] इव दुर्बुद्धिः वेलातिक्रमणे मृतः ॥

मकर आह । कथमेतत् । सो ऽब्रवीत् । अस्ति कस्मिंश्चिदधिष्ठाने रथकारः प्रतिवसति स्म । स चातीव दारिद्र्योपहतश्चिन्तितवान् । अहो धिगिमां[२] दरिद्रतामस्मद्गृहे । यतः सर्वो ऽपि जनः स्वकर्मनिरत-

१३ Hs. वासितेन und °वासितं; es wäre also auch रासितेन und रासितं möglich. ॥ १४ Hs. निशातै° ॥

1) Vgl. oben S. 308.

१ H करंक; I करंकर इदु° ॥ २ Hss. धिगमां ॥

स्तिष्ठति । अस्मदीयः पुनर्व्यापारो नो ऽत्रार्घति । यतः समस्तानामपि लोकानां चिरंतनाश्चतुर्भूमिका ग्रहाः[3] । तत्किं मदीयेन रथकारत्वेनेति क्षणं चिन्तयित्वा निःक्रान्तो यावत्किंचिद्वनं गच्छति तावद्गह्वराकारे[4] वनगहनमध्ये यूथाद्भ्रष्टां प्रसूतां कलभमुष्ट्रीमपश्यत्[5] । स च दासेरकयुक्तामुष्ट्रीं गृहीत्वा स्वगृहाभिमुखः प्रस्थितः । गृहमासाद्य रज्जुं गृहीत्वा स बबन्ध । ततश्च तीक्ष्णं परशुमादाय[6] तदर्थं पल्लवानानेतुं[7] पर्वतैकदेशे गतः । तत्र च नूतनानि कोमलानि (so!) छित्त्वा शिरसि समारोप्य तस्या अग्रे[8] निचिक्षेप तया च ते (so!) शनैर्भक्षितुमारब्धाः । पश्चात्पल्लवभक्षणप्रभावात्सोष्ट्री पीवरतनुः संजाता । सो ऽपि दासेरको महानुष्ट्रः समजनि । ततः स नित्यमेव दुग्धं गृहीत्वा स्वकुटंबं[9] परिपालयति । अथ रथकारेण वल्लभत्वाद्दासेरकग्रीवायां महाघण्टा प्रतिबद्धा। पश्चाद्रथकारो ऽप्यचिन्तयत् । अहो किमन्यैर्दुःकृतैः कर्मभिर्यावदेतदेवोष्ट्रीपरिपालनं कुटंबस्य भव्यभोजनोपायः[10] संजातः (so!) । अनेन व्यापारेणैतदुपरि कृत्वा द्रम्मा गृह्यन्ते । एवं विचिन्त्य गृह आगत्य प्रियामाह[11] । प्रिये । अस्या उष्ट्र्या उपरि बहवो द्रम्मा गृहीताः सन्ति कलान्तरेण[12] । तत्त्वयैषा यत्नेन रक्षणीया यावदहमपरामुष्ट्रीं गृहीत्वा समागच्छामि । ततश्च गूर्जरग्रामं गत्वोष्ट्रीं क्रीत्वा[13] समायातः । किं बहुना । तेन तथा कृतं यथा तस्याः प्रचुरा उष्ट्र्यः[14] संजाताः कलभाश्च मिलिताः । ततस्तेन महदुष्ट्रयूथं[15] मत्वा

३ H चतुर्भूमिका ग्रहाः; I चभुभूमिग्रहाः । Ich habe ग्रहाः stehen lassen, das Apte ohne jede Einschränkung, Böhtlingk im PW. nur in gewissen Kompositis = गृह setzt. ‖ ४ Hss. °कारो ‖ ५ Hss. कलभाम्. ‖ ६ I तीक्ष्णपरशुम् ‖ ७ H पल्लवानेतुं; I वल्लभानेतुं ‖ ८ Hss. तस्याग्रे ‖ ९ H immer so; die andern Hss. कुटुंब ‖ १० H भव्यजनोपायः; I भव्यजनोपाय ‖ ११ I अहे; s. oben S. 295 Anm. 1). ‖ १२ Hs. °अन्तरेणः ‖ १३ H उष्ट्री कृत्वा; I उष्ट्रीः क्रीत्वा ‖ १४ Hss. उष्ट्रस्य ‖ १५ H ओष्ट्र°; I रष्ट्र° ‖

रक्षापुरुषो धृतः । तस्य वर्षप्रतिवृत्त्या कलभ एकः दत्तः । अन्यदा-हर्निशं दुग्धपानं कर्तव्यम् । एवं नित्यमेव रथकार उष्ट्रव्यापारं कुर्वन्सुखेनास्ते । अथ ते दासेरका अधिष्ठानोपवन आहारार्थं समागच्छन्ति । कोमलानि पल्लवानि भक्षयित्वा यथेच्छया परिभ्रमन्तो महत्सरसि पानीयं पीत्वा सायन्तनसमये मन्दं मन्दं लीलया गृहे गच्छन्ति । स च पूर्वदासेरको मदातिरेकात्पृष्ठ आगत्य मिलति[16] । ततस्तैः कलभैरभिहितम् । अहो मन्दमतिरयं दासेरकः । यतो[17] यूथाद्भ्रष्टः पृष्ठे[18] स्थित्वा घण्टां वादयन्नागच्छति । यदि कस्यापि सत्त्वस्य संदेशे[19] पतिष्यति तन्नूनं मृत्युमवाप्स्यति[20] । तथा नित्यमेव तद्वनमवगाहमानः[21] कश्चित्सिंहो घण्डाशब्दमाकर्ण्य समायातो यावदवलोकयति तावदुष्ट्रकाणां यूथं गच्छदस्ति[22] । एकस्तु पुनः पृष्ठे क्रीडां कुर्वन्वल्लरीश्चरन्यावत्तिष्ठति तावत्ते सर्वे दासेरकाः पानीयं पीत्वा गृहे गताः । सो ऽपि च सरसो निष्क्रम्य यावद्दिशमवलोकयति तावन्न किंचिन(!)मार्गं वेत्ति । सार्थाद्भ्रष्टो मन्दं मन्दं बृहच्छब्दं कुर्वन्यावत्कियद्दूरं गच्छति तावच्छब्दानुसारी[23] भूत्वाग्रे सिंहः क्रमं दत्त्वा निभृतो[24] व्यवस्थितः । तद्यावत्समीपे समायाति तावदुल्ललित्वा ग्रीवायां गृहीतो मृतश्च । यतो ऽहं ब्रवीमि । सतां वचनमादिष्ट इति कथा । १०[25] ।

१६ Hss. मिलिति ‖ १७ H यते: I यथा ते ‖ १८ Beide Hss. भ्रष्टःस्पृष्टे ‖ १९ H सत्वरस्य संदेशे; I सत्वरस्य संदोष ‖ २० I आप्स्यति ‖ २१ Hss. °मानाः ‖ २२ H गच्छति. Ich habe die Lesart von I in den Text genommen, da sie mir aus dem Jaina-Original zu stammen scheint. Vgl. Weber, Sitzungsber. d. Kgl. preuss. Acad. d. Wiss. XVII, 273. Ders., Über das Campakaśresthikathānakam, ebenda 566 (Sonderabzug S. 3). ‖ २३ Hss. अनुकारी ‖ २४ Hss. निस्तृतो; gebessert von Prof. Leumann. ‖ २५ fehlt in I. ‖

2. Nach D.

सतां वचनमादिष्टं मदेन न करोति यः ।
स विनाशमवाप्नोति घण्टोष्ट्र इव सत्वरम् ॥[1]

मकरः पृच्छति । कथमेतत् । वानर आह । अस्ति कस्मिंश्चिन्नगर उद्गोलको नाम रथकारः प्रतिवसति । तेन प्रोत्या कलभकलभीयुगलमल्पतरं कुतो ऽप्यासादितमासीत् । प्रीत्या प्रतिदिनं कोमलकोमलान्पल्लवान्भक्षयति । अथ [कलभ]कालेन पल्लवभक्षणादहर्निशं पीवरतनुरुष्ट्री संजाता । सो ऽपि दासेरको महानुष्ट्रः संजातः । एवं तारुण्यमापन्नयोः संहतिरासीत् । ततः स नित्यमेव दुग्धं गृहीत्वा कुटुंबं परिपालयति । रथकारेण वल्लभत्वाद्दासेरकग्रीवायां घण्टा[2] बद्धा । पश्चाद्रथकारो ऽप्यचिन्तयत् । किमन्यैर्दुःकृतकर्मभिः । एतदेवोष्ट्रोष्ट्रीपरिपालनमस्य कुटुंबस्य भरणपोषणे भव्यं संजातम् । तत्किमन्येन व्यापारेण । एवं विचिन्त्य गृहमागत्य प्रियामाह । भद्रे । तव संमत्या समीचीनो ऽयं व्यापारः । तत्कुतो ऽपि धनिकान्मया किंचिद्द्रव्यमादाय[3] गुर्जरदेशे (so!) गन्तव्यं कलभग्रहणाय । तावत्त्वयैतौ यत्नेन रक्षणीयौ यावदहमपरानुष्ट्रान्नीत्वागच्छामि । ततश्च द्रव्यमादाय गूर्जरग्रामे (so!) गत्वा कलभाः संक्रीताः । ततश्च कलभान्नीत्वागच्छतो मध्ये मार्गे (so) राजकीयपुरुषैः संरक्षणीयद्रव्ययाचनाय निरोध आसीत् । अथ तेन सह युद्धं कृत्वा रक्षापुरुषाणां प्रतिवर्षं कलभमेकं च निवेद्यमङ्गीकृत्य स्वगृहे समायातम् । एवं स रथकारो ऽपि नित्यमेवोष्ट्रव्यापारं कुर्वन्सुखेन तिष्ठति । अथ ते दासेरका अधिष्ठानोपवन आहारार्थं गच्छन्ति । कोमलवल्लीर्भक्षयित्वा महासरसि पानीयं पीत्वा च सायं सर्वे मन्दं मन्दं लीलया गृह आगच्छन्ति । स च मदातिरेकात्पूर्वदासेरकः सपत्नीकः (!!) पृष्ठ आगत्य मिलति । ततस्तैरभिहितम् । अहो

---

१ घःटोष्टस्य इव सत्परं ॥ २ घण्टी ॥ ३ Hs. कंचिद् ॥

मन्दमतिरयं दासेरको यद्यूथाद्भ्रष्टः पृष्ठे स्थित्वा घण्टां वादयन् आगच्छति । यदि कस्यापि दुष्टस्य सत्त्वस्य संदेशे पतिष्यति तन्नूनं मरिष्यति । अथ तेषां तद्वनमवगाहमानां[4] कश्चित्सिंहो घण्टाशब्दम्[5] आकर्ण्य समायातः । यावदवलोकयति तावदुष्ट्रीदासेरकानां यूथं च गच्छति । एकस्तु पृष्ठे क्रीडां कुर्वन्वल्लीं चरन्यावद्गच्छति तावदन्ये दासेरकाः पानीयं पीत्वा स्वगृहे गताः । सो ऽपि चिरान्निःक्रम्य यावद्दिश[6] अवलोकयति तावन्न कथंचिन्मार्गं वेत्ति । यूथाद्भ्रष्टो बृहच्छब्दं कुर्वन्मन्दं मन्दं यावत्कियद्दूरं गच्छति तावच्छब्दानुसारेण सज्जितक्रमो भूत्वा सिंहो ऽग्रे स्थितः । यावदुष्ट्रः समीपमागतस्तावत्सिंह उल्लङ्घित्वा[7] ग्रीवायां गृहीतो मृतश्च । अतो ऽहं ब्रवीमि । सतां वचनमादिष्टमिति ॥

Zum Schlusse gebe ich noch Koseg. IV, 6 unverändert nach der einzigen Hs. des simplicior, die diese Erzählung enthält, nämlich G. Der Text kann als weiteres charakteristisches Beispiel der Art und Weise dienen, wie der विरचयितृ dieser Recension verfährt, der sie sicherlich aus einer Hs. des ornatior entlehnt hat.

IV: IV, 6 nach G.

न किं दद्यान्न किं गह्यात् [!] स्त्रीभिरभ्यर्थितो नरः ।
अनश्वा यत्र हेष्यन्ते [!] शिरो ऽपर्वनि मुण्डितम् ॥

मकरः । कथमेतत् । वानरः । अस्ति प्रख्यातबलपौरुषः सर्वशास्त्रानुगतबुद्धिराहिताग्निर्वररुचिर्नामा कविः । तस्य जाया प्रणयकलहेन कुपिता ऽतीव वल्लभा ऽनेकशः प्रतर्ह्यमाना ऽपि न प्रसीदति । तदा भर्ता ऽवाच । भद्रे केन तुष्यसि । साह । यदि शिरो मुण्डयित्वा मम पादयोर्निपतसि । तथा खलिनं मुखे प्रक्षिप्य तव पृष्टमारुह्याहं त्वा धावयामि । धावितश्चाश्ववच्चेद्धेस्यसे तदा प्रसादयिष्ये ।

४ Hs. अवग्राह° ॥ ५ Hs. घण्टासवम् ॥ ६ Hs. दिशो ॥
७ Hs. उल्लखित्वा ॥

तेन तथैवानुष्ठितम् । अथ प्रभाते सभां गतो वररुची राज्ञा पृष्टः । भोः किमित्यपर्वणि शिरो ऽमुण्डि । स प्राह । न किं दद्यादित्यादि ।

Wenn in dem vorigen Stück in D durch ein Missverständnis aus dem Kamelhirten königliche Polizeibeamte gemacht wurden und auf diese Weise ein ganz neuer Zug in die Erzählung gebracht worden ist, so ist in dem eben nach G gegebenen Stück aus zwei Vorgängen — vgl. Kosegartens Text und R. Schmidts Übersetzung des sog. textus ornatior IV, 6 — einer gemacht und die Pointe völlig zerstört. Ausgeschlossen ist es übrigens nicht, dass dies absichtlich geschehen ist, etwa nach einem Texte, der dem Ruhaka-Jātaka (191) entsprach.

Die gegebenen Beispiele sowie die tabellarischen Nachweise werden genügen, um darzuthun:

1. dass — abgesehen von H-I, die nur geringfügige Abweichungen zeigen — die Kosegartenschen Handschriften des textus simplicior alle von einander verschieden sind
   a) bezüglich der Anzahl der Erzählungen;
   b) oft bezüglich des Inhaltes der Erzählungen;
   c) durchgehens bezüglich des Wortlautes;

2. dass infolge dieses Umstandes an eine Herstellung des Grundtextes der editio simplicior höchstens dann zu denken ist, wenn es gelingt, den Hamburger Hss. gleichalterige oder an Alter überlegene Hss. zu erhalten. Dazu ist allerdings Hoffnung vorhanden, da es in Indien mehrere Hss. des 15. Jahrh. giebt. An eine Herstellung des den beiden nördlichen Prosarecensionen vorausgehenden Textes ist natürlich überhaupt nicht zu denken; es müsste sich denn durch ein gutes Schicksal geradezu noch eine Handschrift von ihr finden;

3. dass Kosegartens Ausgabe ein völlig verzerrtes Bild des Pañcatantra giebt. Sie enthält eine Mischung des „Ornatior“ und „Simplicior“, im III. und IV. Buche geradezu einen textus ornatior;

4. dass die Kielhorn-Bühlersche Ausgabe vorläufig die einzige ist, die ein annäherndes Bild vom textus simplicior gewährt.

Pischel hat in seiner Ausgabe des Rudraṭa S. 26 dargethan, dass, da die Strophe Śṛṇgārat. I, 68 sich in allen Hss. des nördlichen Pañcatantra findet,[1] diese Recension nach Rudraṭas Zeit entstanden sein muss, d. h. also später, als die Mitte des 9. Jahrhunderts. Ich meine, wir können den Archetyp der nördlichen Prosa-Recension frühestens etwa um das Jahr 1000 ansetzen. Denn etwa 150 Jahre werden ja wohl vergangen sein, ehe Rudraṭa so berühmt war, dass seine Strophen in Büchern wie das Pañcatantra citiert wurden.

1) Diese Angabe hat sich bei einer Nachprüfung nach dem mir vorliegenden Material als richtig erwiesen.

Die Handschrift H dürfte etwa aus dem Jahre 1600 stammen. A, die bis jetzt älteste der bekannten Hss. des „ornatior", ist 1518 geschrieben.

H und I stammen aber, wie wir gesehen haben, aus einer Handschrift, die bereits Lücken und Fehler, und wie ein Vergleich mit G ergiebt, höchstwahrscheinlich auch schon interpolierte Erzählungen hatte. Die sog. editio simplicior muss also älter sein, als H.

Der sog. textus ornatior, den man lieber, da die Kosegartensche Bezeichnung absolut unpassend ist, textus amplior nennen sollte, geht auf denselben Text zurück, wie der Textus simplicior. Denn ganz abgesehen von den Versen schimmert in allen Fassungen der „nördlichen" Recension ein gemeinschaftlicher Grundtext durch. Da die schwülstigen Stellen, wie schon Kosegarten selbst bemerkt hat, nur vereinzelt auftreten und im übrigen die alte Reihenfolge der Erzählungen gewahrt ist, so darf man wohl annehmen, dass diese Recension nicht absichtlich umgearbeitet, sondern dass sie einfach die durch Interpolation neuer Erzählungen erweiterte alte Fassung ist.[1] Wir haben noch keine Analogie dafür, dass eine solche Erweiterung durch 27 Erzählungen, wie sie der Ornatior aufweist,[2] auf einen Interpolator zurückginge. Auch liegt in keiner Handschrift des Ornatior eine Angabe vor, wie etwa die bei Anantabhaṭṭa oder die Einleitung zum südlichen Pañcatantra, die auf solche absichtliche Umarbeitung schliessen liesse. Sind aber die Interpolationen, wie in den Hss. des textus simplicior oder des Hitopadeśa oder des südlichen Pañcatantra wesentlich einzeln erfolgt, so dürfte diese allmähliche Erweiterung doch 300—400 Jahre beansprucht haben.[3] Die gemeinschaftliche Quelle der beiden nördlichen Recensionen dürfte also um 1100 mit Rudraṭas Strophe zu Anfang des IV. Buches bereits bestanden haben.

Die Abzweigung des textus simplicior, dessen रचयितृ sich freilich nirgends nennt, hat aus einem Codex stattgefunden, der sich noch nicht zum ornatior oder besser amplior entwickelt hatte. Er könnte also etwa bis zum Beginn des 12. Jahrh. zurückgehen. Im Gegensatz zu der erweiterten Fassung ist er eine bestimmt beabsichtigte Umarbeitung wenigstens im 3. und 4. Buch. Vielleicht haben wir den रचयितृ unter den Jaina zu suchen.

Nach diesem Texte, dem textus simplicior, hat dann Anantabhaṭṭa, dessen Alter vorläufig nicht zu bestimmen ist, seine

1) Die aber bereits die Erzählung vom Esel im Tigerfell aus dem 3. ins 4. Buch versetzt hatte. Vgl. H-I IV, 5 usw. Auch die Rudraṭa-Strophe war natürlich in ihr enthalten.

2) Vgl. unten

3) Dass diese Ziffer nicht zu hoch gegriffen ist, beweist die gleich zu begründende Thatsache, dass das nördliche Pañcatantra in der Zeit vom 1. bis 11. Jahrh. etwa sich nur um 22 Erzählungen vermehrt hat.

Recension vorgenommen, die wesentlich in Kürzungen, aber auch, wie die oben mitgeteilten Textproben ergeben, in anderen Änderungen besteht. Wert hat diese Recension nur deshalb, weil sie einesteils den Bestand der Erzählungen in H-I bestätigt, andernteils aber auch wieder beweist, dass das Original dieser beiden Hss. bereits nicht mehr völlig dem Archetyp des textus simplicior entsprach. Vgl. in unserer Tabelle G' nach IV, 8, wo die Erzählung H-I IV, 8 = D IV, 9 = KB IV, 9 fehlt. Ebenso fehlen zwischen G IV, 10 und IV, 11 die Erzählungen H-I IV, 11 = D IV, 12 = KB IV, 12 und H-I IV, 12 = D IV, 14 = KB IV, 14, ferner nach G V, 12 die Erzählungen H-I V, 13 = D V, 14 = KB V, 14 und H-I V, 14 = D V, 15 = KB V, 15. Dass alle diese Erzählungen spätere Einschiebsel sind, ergiebt die Tabelle.

C und **F** sind Mischrecensionen, die mit dem textus simplicior beginnen. C geht in der Mitte des ersten Buches, F vom Beginn des III. Buches ab zum textus ornatior über.

Auch **E** ist eine Mischrecension. Vgl. den Nachtrag.

Unsere Liste gestattet uns nun auch einen Schluss auf den Bestand an Erzählungen, den der Archetyp der nördlichen Prosarecensionen im 11. Jahrh. etwa, das heisst vor Abzweigung des sog. Ornatior und Simplicior, aufwies. Zu dem Bestande des 1. Jahrh.[1]) waren hinzugekommen:

H-I	I, 3. 5. 10. 15. 18 (= IV, 11)	5
	II, 4. 5	2
	III, 4	1
	IV, 1. 3. 4. 13. 14	5
	V, 3. 4. 5. 6. 7. 9. 10. 11. 12	9
	Sa.	22

Zu diesem Bestande kommen im sog. ornatior bis zum Beginn des 16. Jahrh. hinzu:

Orn.	I, 9. 12. 14. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 29. 30ª. 30ᵇ	12
	II, 1. 5. 8. 9	4
	III, 5. 6. 7. 8. 11. 14. 17	7
	IV, 5. 6. 8. 10	4
	V	0
	Sa.	27

Zum Schlusse gestatte ich mir die Bemerkung, dass ich mit Hilfe der Hamburger Hss. und einiger indischer Codices, von denen ich Abschriften zu erhalten hoffe, eine kritische Ausgabe des textus simplicior des Pañcatantra zu unternehmen gedenke.

1) Vgl. von Mańkowski S. XX ff. Gegen M. nehme ich an, dass die Erzählung H-I V, 1 zum alten Bestande gehörte.

Nachtrag.

Nachdem vorstehender Aufsatz geschrieben wurde, ist mir neues Material zugänglich geworden. Durch die Liebenswürdigkeit der Herren C. H. Tawney und W. Thomas konnte ich auf meiner Wohnung Hs. E selbst vergleichen. Sodann habe ich bei R. Schmidt die ältesten beiden indischen Hss. des textus ornatior eingesehen und in dem Kolophon der einen von ihnen den Verfasser dieser Recension entdeckt. Derselbe Kolophon findet sich, wie ich aus einer Abschrift Schmidts ersah, in verderbterer Form auch in der Hs. A. In Tullbergs Abschrift fehlt er. Die Resultate meiner weiteren Untersuchungen bitte ich in der Abhandlung „Über die Jaina-Recensionen des Pañcatantra" nachzulesen, die im gegenwärtigen Jahrgange der B. K. S. G. W. erscheint und bereits unter der Presse ist. Der Schluss des vorstehenden Aufsatzes wird durch sie in einigen Punkten wesentlich modificiert.

Die wiederholt erwähnte Hs. E (jetzt I. O. Egg. 4086) stellt sich als ein textus simplicior dar, in den mit mehr oder weniger Geschick neue Strophen und namentlich neue Erzählungen aufgenommen sind. Die letzteren stammen mit der einzigen Ausnahme der Erzählung vom Esel im Tigerfell zu Beginn des dritten Buches sämtlich aus dem „Ornatior". Die Reihenfolge der Erzählungen in den einzelnen Büchern ist die folgende:

I. Buch: **K-B** 1—15. **Orn.** I, 19. **K-B** 16. 17. 19. 20. **Orn.** 9. 14. 20. 22. 23. 24. 30. 28 (= K-B 21). 29. 12.
II. Buch: **K-B** 1—6. **Orn.** 8. 9.
III. Buch: Der Esel im Tigerfell, eingefügt hinter K-B III, Str. 70 (Str. 71 fehlt). Sodann: **K-B** 1—3. **Orn.** 8. 6. 7. 10. 11. 14. 15.
IV. Buch: **K-B** 1—5. 7—9. 13. 10—12. 14—16.
V. Buch: **K-B** 1—15.

Nach der Hs. selbst habe ich bei der Korrektur auch den Text S. 317 f. durchgesehen, wobei sich verschiedene Abweichungen desselben von Tullbergs Abschrift ergaben.

Die Handschrift hat sich nach einem Vermerk auf dem ersten Blatte 1822 im Nachlasse des John Taylor M. D. befunden. Sie ist nicht datiert, dürfte aber kaum 100 Jahre alt sein. Die Schreibung der Diphthonge ist häufig noch die bekannte altertümliche.

Döbeln, den 1. Mai 1902. J. H.

Das Āpastamba-Śulba-Sūtra,

herausgegeben, übersetzt und mit einer Einleitung versehen*)

von

Dr. Albert Bürk (Tübingen).

II. Übersetzung.

Dem erhabenen Gaṇēśa Verehrung!

Kap. I.

1. Wir wollen die Methoden[2] für die Konstruktion[1] (der *vēdi*, des *agni* u. s. w.) beschreiben.

1) Sund. (Bl. 1, a) und Karav. (Karav. I: Bl. 1, a): *vihārō viharaṇam. viharaṇam* heisst Konstruktion, z. B. gleich in § 3; § 4; ferner V, 2. 6. *vi-har* = konstruieren: IV, 6; IX, 5; XII, 9; XVIII, 4; Bāudh. Śulb. S. III, 255.

2) Sund. (Bl. 1, a): *tasya yōgā upāyāḥ.*

2. (Man[1]) nimmt eine Schnur, A^1B^1 in Fig. 1, von der) Länge des Maasses[2] (AB), verlängert sie um ihre Hälfte (B^1G) und macht dann am westlichen Drittel (B^1G), weniger $^1/_6$ (B^1H) desselben, ein Zeichen (H). (Darauf) befestigt man die beiden Enden[3] (A^1 und G der verlängerten Schnur) an den beiden Enden der *pṛṣṭhyā* (AB), zieht (die Schnur) an dem Zeichen (H) nach Süden und macht (wo es den Boden berührt) ein Zeichen[4] (C). Ebenso (verfährt man) im Norden (E) und, nachdem man (die bei A und B befestigten Enden[5] der Schnur) vertauscht hat, (im Osten) auf beiden Seiten (D und F)[1]. (Dann folgt) die Fertigstellung. Durch diese wird eine Verkürzung[6] oder eine Verlängerung[6] herbeigeführt.[7]

1) . . . 1) Vgl. Thibaut, JASB., 248.

2) Nämlich der *pṛṣṭhyā*, d. h. der Linie, welche schon vor Beginn unsrer Konstruktion in der Richtung von Westen nach Osten (sie heisst darum auch *prācī*) in bestimmter Länge auf dem Boden gezogen ist (vgl. Thibaut, JASB., 235. 236; Paṇḍ. IX, 296); sie misst z. B. bei der *sāumikī vēdi* (V, 1 ff.) 36 *pada*'s oder *prakrama*'s.

Sie heisst *pṛṣṭhyā*, weil sie, wenn die *vēdi* konstruiert ist, auf deren Rücken (*pṛṣṭha*) hinläuft.

*) Siehe Band LV S. 543 ff.

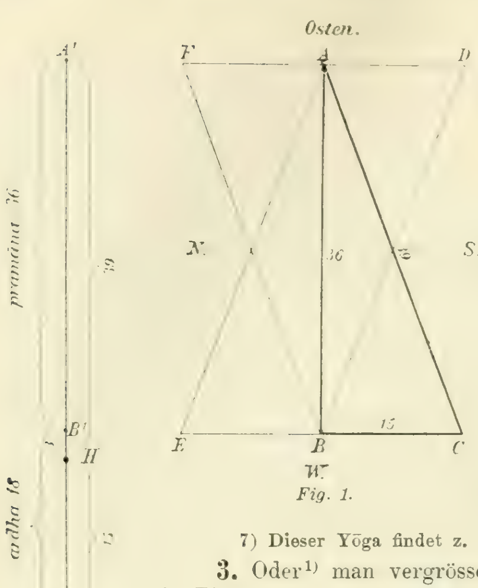


Fig. 1.

3) Sund. (Bl. 1, a): *śulbasyā 'ntāu.*

4) Sund. (Bl. 1, a): *śaṅkuṃ nihanti.*

5) Sund. (Bl. 1, a): *pāśāu* [die an den Enden der Schnur angebracht sind] *viparyasya.*

6) Sund. (Bl. 1, a): *yadi tiryaṅmānyā* [BC u. EB, oder AD und FA] *nirhrāsō vṛddhir vē 'ṣyatē.* Sund. giebt (Bl. 1, b) folgende Beispiele: *nirhrāsasyō 'dāharaṇam: pañcadaśikēnāi 'vā 'pāyamya dvādaśikē śaṅkum ityādi* [siehe V, 2 und Fig. 20]; *vivṛddhēr api: pañcadaśikēnāi 'vā 'pāyamyā 'rdhēna tata ityādi* [s. VI, 7 und 8 und Fig. 30].

7) Dieser Yōga findet z. B. V, 2 und 4 Anwendung.

3. Oder[1)] man vergrössert (eine Schnur[2)] A^1B^1 in Fig. 2, die gleich dem Maasse der *prācī* AB ist) um ihre (ganze) Länge (B^1D): dann bildet die (ursprüngliche) Länge (A^1B^1) zusammen mit einem Viertel (B^1E) der Verlängerung die Diagonale (AC), der Rest (ED) die Breite (d. h. die kürzere Seite BC des Rechtecks ABCF)[1)]. Die Konstruktion ist (schon in § 2; vgl. Sund., Bl. 1, b: *vyākhyātaṃ viharaṇam: pṛṣṭhyāntayōr ityādinā*) beschrieben worden[3)].

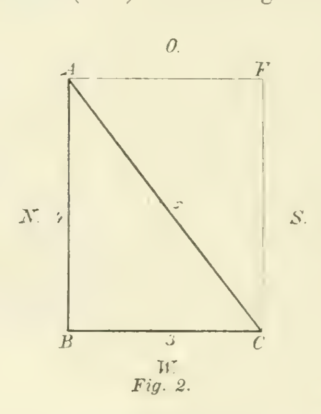


Fig. 2.

1) ... 1) Vgl. Thibaut, JASB., 248.

2) Sund (Bl. 1, b): *pramāṇamātrē śulbē pramāṇam ēvā 'bhyasya.*

3) Dieser Yōga wird z. B. V, 3 angewendet. Sund. (Bl. 1, b) giebt folgendes Beispiel: *yathā gārhapatyacitēr* [s. VII, 5 ff.] *āyatanē caturaratnāu* [1 *vyāyāma* = 4 *aratni*'s; vgl. XV, 4] *caturaratnim abhyasya triṣv aratniṣu 'lakṣaṇam iti.*

4. Die[1)] Diagonale (AC in Fig. 3) eines Rechtecks (ABCD) bringt (wenn mit ihr als Seite ein

Quadrat konstruiert wird[2]) beides hervor, was die längere (BC) und die kürzere Seite (AB) desselben, jede für sich, hervorbringen[1]. Mittels (Anwendung) dieser (der *akṣṇayārajju*, *pārśvamānī* und *tiryaṅmānī* eines Rechtecks) — und zwar solcher, die „erkennbar"[3]) sind (d. h. sich in ganzen[3]) Zahlen ausdrücken lassen) — ist die Konstruktion (in § 2 und § 3) gelehrt worden.

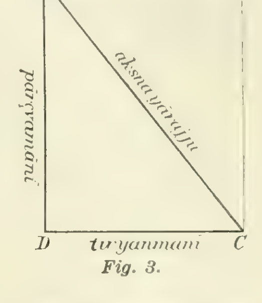


Fig. 3.

1) . . . 1) Vgl. Thibaut, JASB., 234.

2) Sund. (Bl. 2, a): *dīrghasya caturaśrasya* [ABCD] *pārśvamānyā* [BC] *samacaturaśrē kṛtē, yat kṣētraṃ sampadyatē, yac ca tiryaṅmānyā* [DC]: *tad ubhayam, akṣṇayārajjvā* [AC] *samacaturaśrē kṛtē, sampadyatē.*

3) *jñēya* findet seine Erklärung durch V, 6; nach Aufzählung einer Reihe von rechtwinkligen Dreiecken, deren 3 Seiten in ganzen Zahlen ausgedrückt werden können, ist dort gesagt: *ētāvanti jñēyāni vēdiviharaṇāni bhavanti.* Dies übersetzt Thibaut JASB., 238: So many „cognizable" measurements of the vēdi exist, und bemerkt dazu: That means: these are the measurements of the vēdi effected by oblongs, of which the sides and the diagonal can be known, i. e., can be expressed in integral numbers.

Übrigens geben die Kommentatoren eine andere Erklärung für *jñēya*; z. B. Sund. (Bl. 2, a): *āsāṃ dvayōr jñātayōs tṛtīyā jñātuṃ śakyatē. yathā pārśvamānītiryaṅmānyōr jñātayos, tē pṛthag vargayitvā, saṃyōjya, tadvargamūlam akṣṇayārajjus. tathā pārśvamānyakṣṇayārajjvōr jñātayōr, akṣṇayārajjuvargāt pārśvamānīvargaṃ viśōdhya, śiṣṭasya mūlaṃ tiryaṅmāny. ēvaṃ tiryaṅmānīvargaṃ viśōdhya pārśvamānī.* Diese Erklärung von *jñēya* ist falsch, 1) weil der Sūtra-Verfasser bei seinen Konstruktionen (vgl. V, 3 —5) nicht bloss zwei, sondern immer schon alle drei Seiten des betreffenden rechtwinkligen Dreiecks als bekannt voraussetzt; und 2) weil es sich in den Śulba-Sūtra's um geometrische Konstruktion und nicht um „numerical calculation" (vgl. Thibaut, JASB., 272) handelt. — Indem die Kommentatoren in ihrer Erklärung von *jñēya* vom Standpunkt der Arithmetik ausgehen, verfallen sie also hier in einen ähnlichen Fehler, wie ihn Thibaut, JASB., 272, in einem andern Falle aufgedeckt hat.

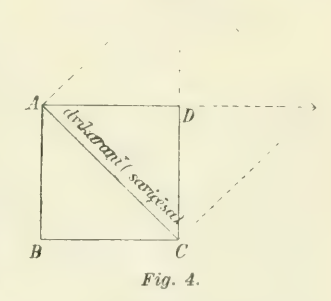


Fig. 4.

5. Die[1]) Diagonale (AC in Fig. 4) eines Quadrats (ABCD) bringt (wenn über ihr ein Quadrat konstruiert wird) eine doppelt so grosse Fläche hervor (als das ursprüngliche Quadrat ist)[1]. (Die Diagonale) des Quadrats (heisst darum seine) *dvikaraṇī*, „die das Doppelte Hervorbringende".

1) . . . 1) Vgl. Thibaut, JASB., 233.

6.[1]) Man verlängere das Maass (der Quadratseite, AB in Fig. 5) um seinen dritten Teil (BC) und diesen (BC) um seinen vierten

Teil, weniger $^1{}_{34}$ dieses vierten Teils (C D). (Das Maass samt der ganzen Verlängerung heisst) ***saviśēṣa***[2]. „mit dem Unterschied".

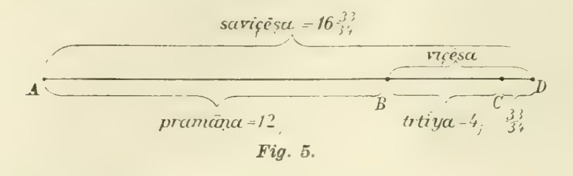


Fig. 5.

1) Vgl. Thibaut, JASB., 238 ff.

2) Die ganze Verlängerung (B D) heisst II, 1 *viśēṣa*; denn sie ist der „Unterschied" zwischen dem *pramāṇa*, d. h. der Seite des gegebenen Quadrats, und dessen *dvikaraṇī*. Darum heisst diese letztere auch *saviśēṣa*: „mit dem Unterschied".

7.[1] Es folgt nun ein anderer[2] (*yōga*). — (Man nimmt) eine Schnur ($A^1 B^1$ in Fig. 6), die so lang ist wie das Maass (der *pṛṣthyā* A B, bezw. der Seite des gewünschten Quadrats, und) macht an ihren beiden Enden (A^1 und B^1) Schleifen, ferner in ihrer Mitte (C^1) ein Zeichen und (ebenso) in der Mitte ihrer Hälften (je ein Zeichen, D^1 und E^1). (Darauf) streckt man die Schnur auf der *pṛṣthyā*-Linie (A B) aus und schlägt bei ihren

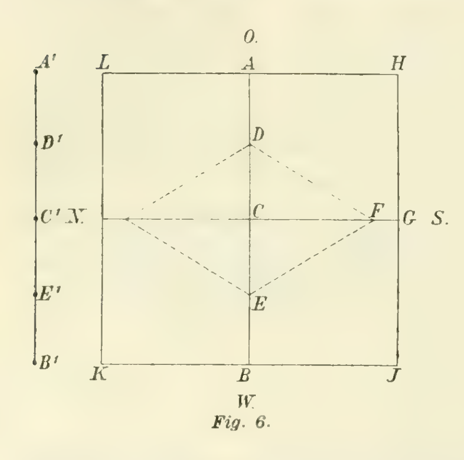


Fig. 6.

Schleifen (A^1 und B^1) und bei ihren Zeichen (C^1, D^1, E^1) Pflöcke ein (bei den Schleifen die Pflöcke A und B, bei den Zeichen die Pflöcke C, D und E). (Dann) befestigt man die beiden Schleifen (A^1 und B^1) an den beiden vorletzten[3] (Pflöcken D und E), zieht (die Schnur) an dem mittleren Zeichen (C^1) nach Süden und macht (wo es den Boden berührt) ein Zeichen (F). Darauf befestigt man die beiden Schleifen (A^1 und B^1) am mittleren (Pflock C), zieht (die Schnur) an ihrem mittleren Zeichen (C^1) über das (vorhin am Boden gemachte) Zeichen (F) hinaus nach Süden und schlägt (wo sie mit ihrem mittleren Zeichen, C^1, den Boden berührt) einen Pflock ein (G). Nachdem man sodann an diesem (Pflock G) die eine (B^1) und am östlichen (Pflock A) die andere Schleife (A^1) befestigt hat, fixiere man mittels des mittleren Zeichens (C^1) den südlichen *aṃsa*[4] (d. h. die südöstliche Ecke H). (Darauf) binde man (die Schleife A^1) vom östlichen Pflock los, befestige sie am westlichen (B) und fixiere wiederum mittels des mittleren Zeichens (C^1) die südliche *śrōṇi*[5] (d. h. die

südwestliche Ecke J). Ebenso (fixiere man) die nördliche *śrōṇi* (d. h. die nordwestliche Ecke K) und den nördlichen *aṃsa* (d. h. die nordöstliche Ecke L).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 249.

2) Dieser Yōga beruht nicht, wie der erste (§ 2) und der zweite (§ 3), auf dem Lehrsatz I, 4. Und während jene beiden sowohl für *samacaturaśrakaraṇa* als für *dīrghacaturaśrakaraṇa* bestimmt sind (vgl. am Schluss von § 2: *nirhrāsō vivṛddhir vā* und die dazu gehörige Anmerkung), bezieht sich dieser Yōga (und ebenso der folgende) speziell auf *samacaturaśrakaraṇa*; vgl. Sund. (Bl. 2, b): *ēṣa yōgaḥ samacaturaśraviṣaya, ēvam uttaraḥ.*

3) Sund. (Bl. 2, b): *dvitīyacaturthayōḥ śaṅkvōḥ.*

4) *aṃsa* = „Schulter" der *vēdi* (P. W.).

5) *śrōṇi* = „Schenkel" der *vēdi* (P. W.).

Kap. II.

1.[1] Es folgt nun noch eine weitere Methode[2]. — Man schlage an den beiden Enden (A und B in Fig. 7) und in der Mitte der *pṛṣṭhyā* (welche gleich der Seite des zu konstruierenden Quadrats ist) Pflöcke ein. Dann (nehme man eine Schnur[3], $A^1 C^1$, gleich der) Hälfte (der *pṛṣṭhyā*), verlängere sie um ihren *viśēṣa*[4] (d. h., nach I, 6, um den 3. Teil der Hälfte samt dessen 4. Teil, weniger $^1/_{34}$ dieses 4. Teils), mache (am Ende des *viśēṣa*[5]) ein Zeichen (D) und füge (zu $A^1 D$, d. h. zu dem *saviśēṣa*) noch die Hälfte[6] (der *pṛṣṭhyā*) hinzu (D E). (Darauf) mache man an

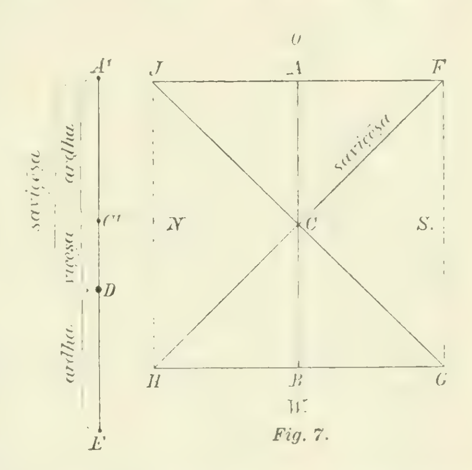


Fig. 7.

den beiden Enden (der ganzen Schnur) Schleifen (A^1 und E), befestige den *saviśēṣa* (mit der Schleife A^1) am mittleren (Pflock C), (ebenso) die andere Schleife (E) am östlichen (Pflock A) und fixiere nun mittels des Zeichens (D) den südlichen *aṃsa* (F). (Dann) binde man (die Schleife E) vom östlichen (Pflock A) los, befestige sie am westlichen (B) und fixiere wiederum mittels des Zeichens (D) die südliche *śrōṇi* (G). Ebenso (fixiere man) die nördliche *śrōṇi* (H) und den nördlichen *aṃsa* (J).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 249.

2) Dieser Yōga macht vom *saviśēṣa* (I, 6) Gebrauch und findet IX, 3 Anwendung als 2. Art der Konstruktion des *agnikṣētra.*

3) Sund. (Bl. 2, b): *ardhē, pramāṇardhamātrē śulbē,* 4) *tadviśēṣam, ardhasyai 'va viśēṣam abhyasya,* 5) *viśēṣāntē lakṣaṇaṃ kṛtva,* 6) *'nyad ardhaṃ nirviśēṣam āgamayēt.*

2.[1] (Nimmt man) das Maass (der Seite AB, Fig. 8, eines gegebenen Quadrats AEFB) als die kürzere (AB und) die *dvikaraṇī* (AF des gegebenen Quadrats) als die längere Seite (AC eines Rechtecks CABD), (so ist) die Diagonale (BC) dieses (Rechtecks) die *trikaraṇī*[2], „die das Dreifache Hervorbringende" (des gegebenen Quadrats AEFB).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 242.

2) Sund. (Bl. 3, a): *trikaraṇī pramāṇaparimitaṃ kṣētram* [AEFB] *triguṇaṃ karōti.*

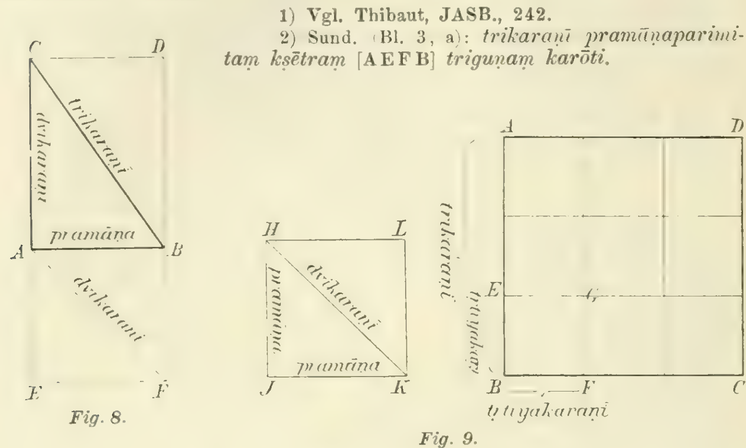


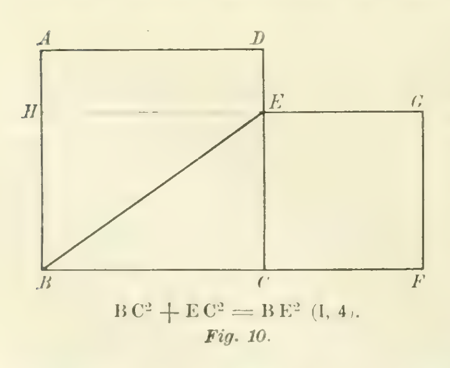
Fig. 8.

Fig. 9.

3.[1] Damit (mit der *trikaraṇī*) ist (auch) die *tṛtīyakaraṇī*, „die den Teil (eines gegebenen Quadrats) Hervorbringende", erklärt: (das Quadrat über der *trikaraṇī*) ist aber in 9 Teile zu teilen[2]. (Fig. 9.)

1) Thibaut, JASB., 242. 243.

2) Sund. (Bl. 3, a): *trikaraṇyā* [AB] *caturaśrē* [ABCD] *kṛtē, navadhā vibhāgaḥ kāryas. tasyāi 'kō bhāgaḥ* [EBFG] *pramāṇakṣētra-*[HJKL]-*tṛtīyaṃ bhavati; trikaraṇyās* [AB] *tṛtīyaṃ tasya karaṇī* [EB].



$BC^2 + EC^2 = BE^2$ (I, 4).

Fig. 10.

4. Die[1] Vereinigung (d. h. Addition) zweier gleich grosser Quadrate ist (mit der *dvikaraṇī*[2], vgl. I, 5) gelehrt worden. (Jetzt wollen wir) die Addition zweier Quadrate von verschiedener Grösse (beschreiben). Man schneide mit der Seite (EC in Fig. 10) des kleineren Quadrats (ECFG) von dem grösseren (ABCD) ein Stück (d. h. das Rechteck HBCE) ab. Die Diagonale (BE) des abgeschnittenen Stücks (HBCE) vereinigt beide (Quadrate)[1]. Dies ist (mit dem Lehrsatz I, 4) gelehrt worden.[3]

1) . . . 1) Vgl. Thibaut, JASB., 243 f.

2) Sund. (Bl. 3, a): *dvikaraṇyā* . . . . .

3) Sund. (Bl. 3, b): *tad uktam: „dīrghasyā 'kṣṇayārajjur" ityādinā* (I, 4).

5.[1] Wünscht man von einem Quadrat (A B C D in Fig. 11) ein (anderes) Quadrat (E C F G) abzuziehen, so schneide man mit der Seite (E C) desjenigen Quadrats, das man abziehen will, vom grösseren (A B C D) ein Stück (das Rechteck H B C E) ab und ziehe die längere Seite (H E) des abgeschnittenen Stücks quer zu der andern Seite (B C) hinüber. Wo sie (die gegenüberliegende Seite B C) trifft (J) — dieses (Stück J C)[2] schneide man ab. Damit ist (das kleinere Quadrat E C F G) abgezogen.

$JE^2 - EC^2 = JC^2$.

Fig. 11 (vgl. Thib., JASB., 244, Fig. 5).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 244.

2) Vgl. *chinnā* in § 6.

6.[1] (Diese Regel sei durch folgendes Beispiel[2] erläutert.) Die hinübergezogene Seite (J E in Fig. 11, die gleich H E oder gleich B C ist) ist die Diagonale (des Rechtecks K J C E). Sie sei die Seite (= B C) eines Quadrats (A B C D) von 4 (Quadrat-*puruṣa*'s). Sie bringt beides hervor, was die abgeschnittene (J C) und die andere Seite (E C), jede für sich, hervorbringen (vgl. I, 4). (Angenommen) die kürzere Seite (E C des Rechtecks K J C E bringe) 1 (Quadr.-)*puruṣa* (nämlich E C F G, hervor; dann bringt) der Rest (d. h. die andere Seite[1] J C) 3 (Quadrat-)*puruṣa*'s (hervor). Dies ist (I, 4) gelehrt[3] worden.

1) Vgl. Thibaut, JASB., 245.

2) Sund. (Bl. 4, a): *ētad ēvō 'dāharati.*

3) Sund. (Bl. 4, a): *tad uktam, „dīrghasyā 'kṣṇayārajjur" ityādinā* (I, 4).

7.[1] Wünscht man ein Rechteck (A B C D in Fig. 12) in ein Quadrat zu verwandeln, so schneide man mit der kürzeren Seite (A B des Rechtecks von demselben das Quadrat A B E F) ab, teile den Rest (in 2 gleiche Teile: F E G H und H G C D) und füge (dieselben zu dem Quadrat A B E F) an (den) beiden Seiten (E F und A F)[2] hinzu (d. h. H G C D ist als J A F K an die Seite A F zu legen). (Darauf) fülle man den leeren Platz (bei der Ecke F)[3] mit einem hinzugefügten Stück (d. h. mit dem Quadrat K F H L). Dessen Subtraktion ist (vorhin in § 5)[4] gelehrt worden.

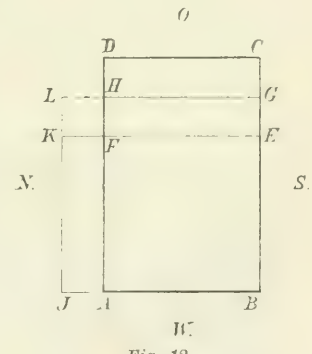


Fig. 12
(vgl. Thib., JASB., 245, Fig. 6)

1) Vgl. Thibaut, JASB., 245.
2) Sund. (Bl. 4, a): *purastād uttarataś cō 'padadhyāt.*
3) „ „ : *uttarapūrvakōṇē.*
4) „ „ : *tasya nirhāra uktaś, „caturaśrāc caturaśram“ iti* (II, 5).

Kap. III.

1.[1] Wünscht man ein Quadrat (A B C D in Fig. 13) in ein Rechteck zu verwandeln, so mache man eine Seite (E B) so lang, wie man das Rechteck wünscht (d. h. man schneide von dem gegebenen Quadrat A B C D das Rechteck E B C F ab). Darauf füge man den Rest (des Quadrats, nämlich A E F D, zu dem Rechteck E B C F) hinzu, wie es passt[2].

1) Vgl. Thibaut, JASB., 246 f.
2) Es messe z. B. die Seite B C des gegebenen Quadrats 6 *pada*'s, und die eine Seite E B des gewünschten Rechtecks soll 4 *pada*'s lang werden.

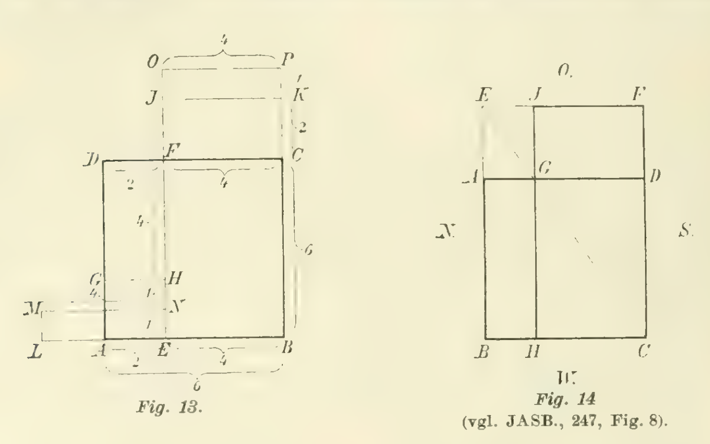


Fig. 13.

Fig. 14 (vgl. JASB., 247, Fig. 8).

Nachdem man vom Quadrat A B C D das Rechteck E B C F, dessen Seiten 4 und 6 *pada*'s lang sind, abgeschnitten hat, bleibt von dem gegebenen Quadrat noch das Rechteck A E F D übrig, dessen Seiten 2 und 6 *pada*'s messen. Man schneide nun von A E F D das Rechteck G H F D ab, dessen Seiten 4 und 2 *pada*'s lang sind, und füge es an der Seite F C als F C K J zu dem Rechteck E B C F hinzu. Von dem gegebenen Quadrat ist dann noch das Quadrat A E H G übrig. Man verwandle dasselbe in das Rechteck L E N M, dessen Seiten 4 und 1 *pada* messen, und füge es an der Seite J K als J K P O zu E B K J hinzu. So erhält man schliesslich das Rechteck E B P O mit den Seiten von 4 und 9 *pada*'s, welches dem gegebenen Quadrate mit der Seite von 6 *pada*'s an Inhalt gleich ist. Vgl. Thibaut, JASB., 246.

Nach Sund. (Bl. 4, a) wäre das Verfahren ein anderes: *ayam atra prakārō: yāvad icchaṃ pārśvamānyau prācyāu* [A B und C D in Fig. 14] *vardhayitvō* [bis E und F] *'ttarapūrvaṃ karṇarajjum* [E C] *āyacchēt. sā dīrghacaturaśra-*[*madhyasthayaṃ*; so zu verbessern, d. h. zu ergänzen, nach dem Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. I, 52 (s. Paṇḍ. X, 19 und JASB., 247), wo diese Methode wörtlich ebenso beschrieben ist] *samacaturaśratiryaṅmānyaṃ* [A D] *yatra nipatati* [bei G], *tata uttaraṃ* [A G] *hitvā, dakṣi-*

ṇāṃśaṃ GD] *tiryaṅmānīṃ kuryāt* [HC und JF = GD]. *tad dīrghacaturaśraṃ bhavati* [JHCF].

Diese interessante Methode beruht, wie wir heute sagen würden, auf dem Lehrsatz vom Ergänzungs-Parallelogramm: Zieht man durch einen Punkt (G in Fig. 14) der Diagonale (EC) eines Parallelogramms (EBCF) die Parallelen mit den Seiten, so sind die beiden Parallelogramme gleich, durch welche die Diagonale nicht geht (ABHG = JGDF).

Aber so wissenschaftlich diese Methode auch ist, so kann doch, oder vielmehr gerade deswegen, kein Zweifel darüber bestehen, dass der Sūtra-Verfasser nicht dieses, sondern ein primitiveres — wohl das vorhin nach Thibaut beschriebene — Verfahren im Auge hat. Dass das Verfahren für den Sūtra-Verfasser nicht mit der Herstellung des grösseren Rechtecks EBCF (in Fig. 14) beginnt, sondern dass er zuerst vom gegebenen Quadrat ein kleineres Rechteck EBCF (in Fig. 13) abgeschnitten wissen will, ergiebt sich deutlich aus der Stelle des Sūtra: *yad adhikaṃ syāt.*

2.[1] Wünscht man ein Quadrat (ABCD in Fig. 15) in einen Kreis zu verwandeln, so spanne man von dem Mittelpunkt (des Quadrats, M, bis) zu einer Ecke (A) eine Schnur[2] (MA) aus, ziehe (dieselbe) an der Seite[2] (AD) herum (so dass sie in die Lage ME kommt) und beschreibe dann einen Kreis (mit dem innerhalb des Quadrats befindlichen Teil der Schnur, MG) samt dem 3. Teil (GN) des (über das Quadrat) hinausfallenden (GE) Stückes (also im ganzen mit MN)[3]. Diese (Schnur MN) giebt einen Kreis, (welcher) genau (so gross ist, wie das gegebene Quadrat). (Denn genau) soviel, als (an den Ecken[4] des Quadrats) verloren geht, kommt (an den Seiten[5] des Quadrats durch die Segmente des Kreises) hinzu.

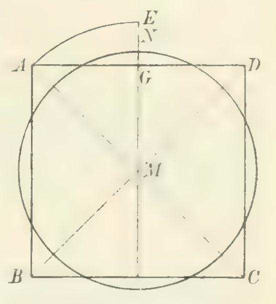


Fig. 15 (vgl. Thib., JASB., plate XV, Fig. 10).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 252.
2) Sund. (Bl. 4, b): . . . *rajjuṃ* . . . *pārśvē* . . . *parikṛṣya*.
3) Sund. (Bl. 4, b): *cihnayōr antarālaṃ* [GE] *trēdhā kṛtvāi 'kabhāgasahitēna caturaśrārdhēna* [MG + GN] *maṇḍalaṃ parilikhēt.*
4) Sund. (Bl. 4, b): *yāvad dhīyatē kōṭiṣu,*
5) „ „ : *tāvat* . . . *pārśvēṣv āgacchati.*

3.[1] Wünscht man einen Kreis in ein Quadrat zu verwandeln[2], so teile man den Durchmesser in 15 (gleiche) Teile und nehme 2 (derselben) weg, (so dass) 13 übrig bleiben. Die (Schnur mit diesen 13 Teilen) giebt ein Quadrat, (welches) genau (so gross ist, wie der Kreis).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 254. — 2) S. Fig. 15.

4. Durch 1 (Längen-)Maass (z. B. 1 *puruṣa*, als Quadratseite) wird 1 (Flächen-)Maass (1 Quadrat-*puruṣa*) hervorgebracht.[1]

1) Sund. (Bl. 5, a): *pramāṇamātrēṇa daṇḍēna pramāṇamātraṃ* [so korr. — Ms.: *pramātra*] *kṣētraṃ vidhīyatē kriyatē.*

5. (Hier und überall im folgenden ist) ein Quadrat (gemeint und nur), wenn es ausdrücklich gesagt wird, etwas anderes.[1]

1) Sund. (Bl. 5, a): *sarvatra samacaturaśram ēva vidhīyatē, vidhānād ēva maṇḍalādi.*

6. Durch 2 (Längenmaasse als Quadratseite werden) 4 (Flächenmaasse hervorgebracht), durch drei neun.

7. Eine[1)] Schnur bringt (wenn mit ihr ein Quadrat konstruiert wird) jedesmal soviele Reihen (kleiner Quadrate) hervor, als sie Maasse (d. h. Maasseinheiten) enthält[1)]. So kann man (was die §§ 4, 6, 8, 10 besagen) herausfinden[2)].

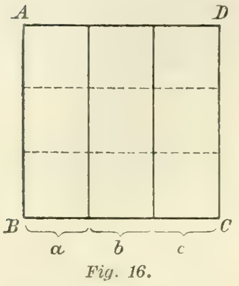


Fig. 16.

1) . . . 1) Vgl. Thibaut, JASB., 274.
Wenn z. B. die Seite BC (in Fig. 16) 3 Maasseinheiten enthält, so kann das mit ihr konstruierte Quadrat ABCD in 3 Reihen (a, b, c) eingeteilt werden, deren jede aus 3 kleinen Quadraten besteht.

2) *upalabdhi* findet sich ebenso Bāudh. Śulb. S. I, 49 (Paṇḍ. IX, 298) gebraucht.

8.[1)] Eine Schnur von $1^1/_2$ *puruṣa*'s bringt $2^1/_4$ (Quadrat-*puruṣa*'s) hervor, eine solche von $2^1/_2$ *puruṣa*'s $6^1/_4$ (Quadrat-*puruṣa*'s).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 243.

9. Es folgt nun eine allgemeine[1)] Regel (für die Vergrösserung eines gegebenen Quadrats[2)] ABCD in Fig. 17). Man fügt

(1.) das (Rechteck), welches man mit der jedesmaligen Verlängerung (und mit der Seite[3)] des gegebenen Quadrats) umzieht (d. h. herstellt)[3)], an 2 Seiten (des Quadrats ABCD, nämlich an der östlichen[3)] AD als ADFJ und an der nördlichen[3)] AB als ABEH) hinzu; und

(2.) an der (nordöstlichen)[4)] Ecke (A) das Quadrat (GHAJ), welches durch die betreffende Verlängerung (AJ) hervorgebracht wird.

O. G J F H A D N. S. E B C W.

Fig. 17.

1) Sund. (Bl. 5, b): *sārvatrikō 'yaṃ vidhiḥ.*

2) Sund. (Bl. 5, b): *kṛtaṃ caturaśraṃ vardhayitum icchan . . . .*

3) Karav. (Karav. I: Bl. 16, b): . . . *pūrvōttarapārśvayōs* [AD und AB] *tat pārśvam idaṃ pārśvamānīkaṃ* [z. B. AD], *pramāṇādhikamātratiryaṅmānīkaṃ* [z. B. DF] *kṣētraṃ* [z. B. ADFJ] *parikalpya . . . .*

4) Sund. (Bl. 5, b): *uttarapūrvasyāṃ kōṭyām.*

10. Durch[1)] die Hälfte der Seite (eines gegebenen Quadrats) wird ein Viertel des (ursprünglichen) Quadrats hervorgebracht[1)], weil (das Quadrat über der) Hälfte ein Viertel (des Quadrats über)

der Schnur von der doppelten Länge (der Hälfte) füllt; durch[2] den 3. Teil (der Seite) der 9. Teil (des Quadrats)[2].

1) . . . 1) Vgl. Thibaut, JASB., 243.
2) . . . 2) Ebend.

Kap. IV.

1. Für den zum Anlegen der heiligen Feuer gehörigen, zwischen *gārhapatya* und *āhavanīya* liegenden Raum wird gelehrt: „In einer Entfernung von 8 Schritten[1] soll der *brāhmaṇa* den *agni* (d. h. den *āhavanīya*) anlegen, in einer Entfernung von 11 der *rājanya*, in einer Entfernung von 12 der *vāiśya*".[2]

1) Sund. (Bl. 6, a): *gārhapatyasya purastāt.*
2) Āp. Śr. S. V, 4, 3. — Vgl. ferner Bāudh. Śulb. S. I, 63—66 (Paṇḍ. X, 22); Tāitt. Br. 1, 1, 4, 1; Śat. Br. 1, 7, 3, 23—25.

2. Für alle (Kasten)[1] ohne Unterschied heisst es in der Schrift: „In einer Entfernung von 24; in einer nicht begrenzten[2] (Entfernung); oder wie weit[3] man (die Entfernung) mit dem Auge[4] abschätzt, davon nicht zu weit entfernt — ist (der *āhavanīya*) anzulegen.[5]

1) Sund. (Bl. 6, a): *atha sārvavarṇikā śrutiḥ.*
2) Vgl. die Anmerkung 2) zum folg. § 5.
3) Siehe p. w. *yāvant* 3, a.
4) Sund. (Bl. 6, a): *cakṣuṣā manyata iti daṇḍādinā mānaniṣēdhaḥ.*
5) Āp. Śr. S. V, 4, 4. — Vgl. auch den Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. I, 66 (Paṇḍ. X, 22).

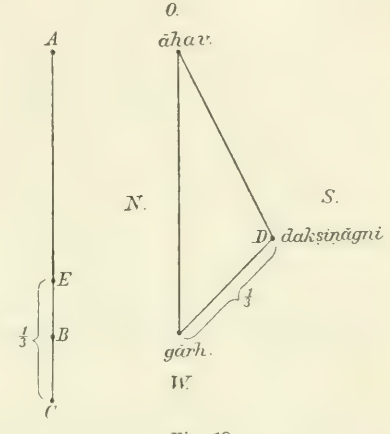


Fig. 18.

3. Für den *dakṣiṇāgni* wird gelehrt: „Südöstlich (vom *gārhapatya*),[1] ein Drittel entfernt (s. § 4), näher beim *gārhapatya* (ist die Stätte des *dakṣiṇāgni*)".[2]

1) Sund. (Bl. 6, a): *gārhapatyasya dakṣiṇataḥpurastāt.*
2) Āp. Śr. S. V, 4, 5.

4. Man teilt (eine Schnur AB [s. Fig. 18] gleich dem) Abstande zwischen *gārhapatya* und *āhavanīya* in 5 oder 6 Teile, fügt einen 6., bezw. 7. Teil (BC) hinzu, teilt das Ganze (AC) in 3 Teile und macht am westlichen Drittel ein Zeichen (E). Dann befestigt man die beiden Enden (A und C) am *gārhapatya* und *āhavanīya*, zieht (die Schnur) an dem Zeichen (E) nach Süden und macht (wo es den Boden berührt) ein Zeichen (D). Dies ist, gemäss der Schrift, die Stätte des *dakṣiṇāgni.*[1]

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. I, 68 (Paṇḍ. X, 44).

5.[1] Für die *vēdi* beim Neu- und Vollmondsopfer wird gelehrt: „Die *prācī* ist von dem Maasse des Opferers, oder nicht begrenzt (d. h. grösser)[2], damit (die *vēdi*) für die hingelegten Opfergaben Raum habe. Ebenso (d. h. unter Umständen nicht begrenzt, sind) die beiden die Breite bildenden Seiten. Die beiden *aṃsa*'s der *vēdi* führt man nach Osten hinauf (*āhavanīyasya parigṛhītyāi*)[3], die beiden *śrōṇi*'s nach Westen (*gārhapatyasya parigṛhītyāi*)[3]. Im Osten (ist die *vēdi*) enger, im Westen breiter, in der Mitte noch enger (als im Osten). Denn so ist eine Frau.“

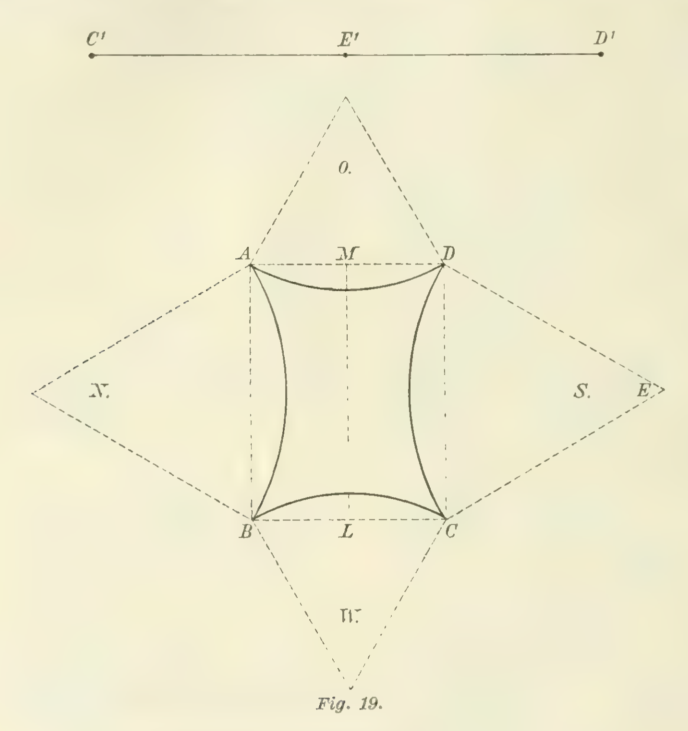


Fig. 19.

1) Āp. Śr. S. II, 1, 1 und 2; II, 3, 1 und 2. Tāitt. Br. 3, 2, 9, 9. Bāudh. Śulb. S.: Kommentar zu I, 75 (Paṇḍ. X, 45). Śat. Br. 1, 2, 5, 14—16.

2) Vgl. Rudradatta zu Āp. Śr. S. II, 1, 1. Bāudh. Śulb. S.: Kommentar zu I, 75 (Paṇḍ. X, 45). Kātyāyana-Śulbapariśiṣṭa I, 23 (Paṇḍ., New Series IV, 335).

3) Tāitt. Br. 3, 2, 9, 9. — Siehe auch Hillebrandt, Das altind. Neu- und Vollmondsopfer, S. 49; 189f. und S. 191, wo sich eine Zeichnung der *vēdi* findet.

6. Man konstruiere westlich vom *āhavanīya* ein Rechteck[1] (ABCD in Fig. 19), das so lang ist wie das Maass des Opferers (LM). Darauf füge man (zu einer Schnur C^1E^1, die gleich diesem Maasse ist) eine ebenso grosse Schnur (E^1D^1) hinzu, mache in der

Mitte (E^1) ein Zeichen, befestige die beiden Enden (C^1 und D^1) an der südlichen *śrōṇi* (C) und am südlichen *aṃsa* (D), ziehe (die Schnur) an dem Zeichen (E^1) nach Süden und mache (wo es den Boden berührt) ein Zeichen (E). Dann befestige man die Schnur[2] bei dem Zeichen (E), lege ihre beiden Enden (C^1 und D^1, die vorher bei C und D befestigt waren) zusammen und beschreibe von der südlichen[3] *śrōṇi* (C) aus zum südlichen *aṃsa* (D) hin (einen

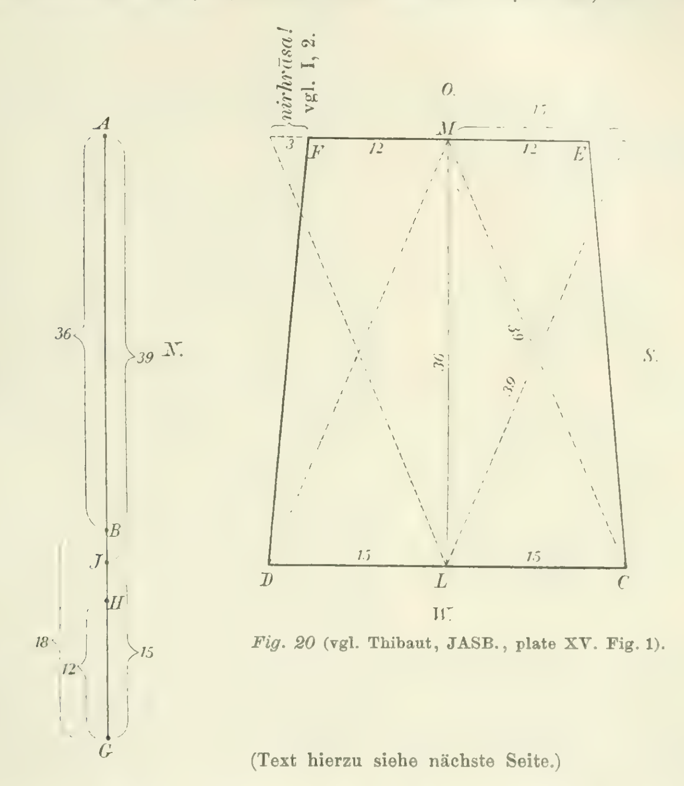


Fig. 20 (vgl. Thibaut, JASB., plate XV. Fig. 1).

(Text hierzu siehe nächste Seite.)

Kreisbogen). Ebenso (verfahre man) im Norden. Darauf verdoppele man auch (eine Schnur, die gleich der) Breite (BC) des Rechtecks (ist) und beschreibe im Westen und im Osten (je einen Kreisbogen).

An der (zuerst als Rechteck)[4] ausgemessenen (*vēdi*) nähere man (ehe die Kreisbögen beschrieben werden) im Osten die beiden längeren Seiten (AB und CD), gemäss der Schrift,[5] einander (etwas)[4] an.

1) Anders Bāudh. Śulb. S. I, 71—75 (Paṇḍ. X, 44 f.), wo die *vēdi* zuerst als (gleichschenkliges) Trapez ausgemessen wird, wegen der Schriftstelle: *purastād aṃhīyasī*. Über die Art, wie unser Sūtra-Verfasser dieser Vorschrift genügt, siehe den Schlusssatz dieses Sūtra.

2) Sund. (Bl. 7, a): *nimittē rajjumadhyaṃ niyamya, pratimucya.*

3) Sund. (Bl. 7, a): *dakṣiṇāyāi, dakṣiṇasyāḥ śrōṇēr ārabhya, dakṣiṇam aṃsaṃ praty* [siehe p. w. unter *ā-likh* 3)] *ālikhēt.* — Die Form *dakṣiṇāyāi* (und ausserdem *uttarāyāi*) ist auch Āp. Śr. S. XVI, 19, 7 als Ablativ gebraucht.

4) Vgl. Karav. (K. I: Bl. 20, a): *vimitāyām, caturaśrīkṛtamātrāyām.* Ebenso Sund. (Bl. 7, a): *vimitāyāṃ, caturaśrīkṛtāyāṃ saṃnamanāt pūrvam ēva kiṃcid upasaṃharēt.*

5) Sund. (Bl. 7, a): *purastād aṃhīyasī 'ti śrutisāmarthyāt* [vgl. IV, 5]. Vgl. auch VI, 11 und Figur 32.

Kap. V.

1. Für die *vēdi* beim *Sōma*-Opfer wird gelehrt:[1] „Die westliche Seite ist 30 *pada*'s oder *prakrama*'s lang, die *prācī* 36, die östliche Seite 24“.

1) Täitt. S. 6, 2, 4, 5. — Vgl. auch Rudradatta zu Āp. Śr. S. XI, 4, 13 (Bd. II, 304) und JASB., 235.

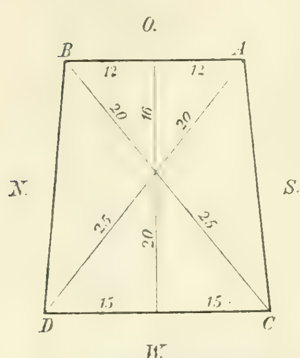


Fig. 21 (vgl. Thibaut, JASB., plate XV, Fig. 2).

2.[1] Man fügt zu (einer Schnur AB — Fig. 20, siehe S. 339 — von) 36 (*pada*'s oder *prakrama*'s) 18 hinzu (BG) und macht, vom westlichen Ende (G) an (gerechnet), bei 12 (H) und bei 15 (J) je ein Zeichen. Dann befestigt man die beiden Enden (der Schnur AG) an den beiden Enden der *pṛṣthyā* (LM), zieht die Schnur an dem bei 15 gemachten Zeichen (J) nach Süden und schlägt (wo dasselbe den Boden berührt) einen Pflock ein (C). Ebenso (verfährt man) im Norden (um D zu erhalten). Dies (C und D) sind die beiden *śrōṇi*'s. Nachdem man sodann (die bei L und M befestigten Enden der Schnur) vertauscht hat, (fixiert man) die beiden *aṃsa*'s. (Nämlich) man zieht (die Schnur) wieder an dem bei 15 gemachten Zeichen (nach Süden) und schlägt (wo das) bei 12 (gemachte Zeichen den Boden berührt) einen Pflock ein (E). Ebenso (verfährt) man im Norden (um F zu fixieren). Dies (E und F) sind die beiden *aṃsa*'s. Dies ist die Ausmessung (der *vēdi*) mittels e i n e r[2] Schnur.

1) Vgl. Thibaut, JASB., 235 f. und Āp. Śr. S. XI, 4, 12 und 13.

2) Die in den §§ 3—5 beschriebenen Konstruktionen, zu denen Sund. (Bl. 7, b) mit den Worten überleitet: *athā 'syā ēva vēdēr anēkarajjuviharaṇam,* erfordern je 2 Schnüre; vgl. auch Thibaut, a. a. O.

3.[1] (Messen) die beiden Seiten (eines Rechtecks) 3 und 4 (*pada*'s oder *prakrama*'s), (so ist) die Diagonale (desselben) 5 (*pada*'s oder *prakrama*'s lang). Mit diesen fixiert man, nachdem sie je um ihr Dreifaches ($3 + 3 . 3 = 12$; $4 + 3 . 4 = 16$; $5 + 3 . 5 = 20$) verlängert worden sind, die beiden *aṃsa*'s (A und B in Fig. 21); und nachdem sie je um ihr Vierfaches ($3 + 12 = 15$;

4 + 16 = 20; 5 + 20 = 25) verlängert worden sind, die beiden *śrōṇi*'s (C und D).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 236 f.

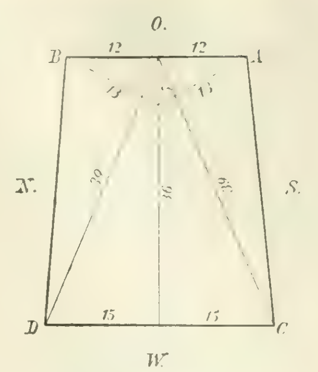


Fig. 22
(vgl. Thibaut, JASB., plate XV, Fig. 3).

4.[1] (Sind) die beiden Seiten (eines Rechtecks) 12 und 5, (so ist) die Diagonale 13. Mit diesen (fixiert man) die beiden *aṃsa*'s (A u. B in Fig. 22); und nachdem sie um ihr Doppeltes (12 + 24 = 36; 5 + 10 = 15; 13 + 26 = 39) verlängert worden sind, die beiden *śrōṇi*'s (C und D).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 237.

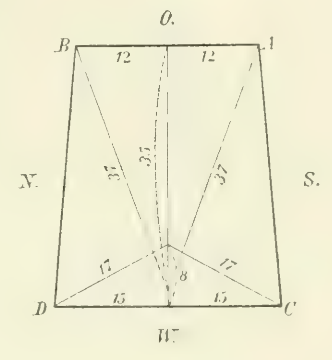


Fig. 23
(vgl. Thibaut, JASB., plate XV, Fig. 4).

5.[1] (Sind) die beiden Seiten (eines Rechtecks) 15 und 8, (so ist) die Diagonale 17. Mit diesen (fixiert man) die beiden *śrōṇi*'s (C und D in Fig. 23).

Sind die beiden Seiten eines Rechtecks 12 und 35, (so ist) die Diagonale 37. Mit diesen (fixiert man) die beiden *aṃsa*'s (A u. B).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 237.

6.[1] So viele (siehe die §§ 2 bis 5) „erkennbare"[2] Konstruktionen der *vēdi* giebt es.

1) Vgl. Thibaut, JASB., 238.
2) Vgl. I, 4 u. daselbst Anm. 4.

7. Die grosse *vēdi* (d. h. die gemäss §§ 2—5 konstruierte *sāumikī vēdi*) misst 972 (Quadrat)-*pada*'s (bezw. Quadrat-*prakrama*'s). (Um dies festzustellen)[1] ziehe man vom südlichen *aṃsa* (D in Fig. 24) zur südlichen *śrōṇi* (C) hin, (nämlich) zu (dem) 12 (*pada*'s von dem Punkt L der *pṛṣthyā* entfernten Punkt E eine Linie[2] DE). Darauf drehe man das abgeschnittene Stück (das Dreieck DEC) um und füge es auf der andern Seite (d. h. im Norden)[3] hinzu. So erhält die *vēdi* die Gestalt eines Rechtecks. In dieser Form[4] (FBED) berechne[5] man ihren Inhalt.

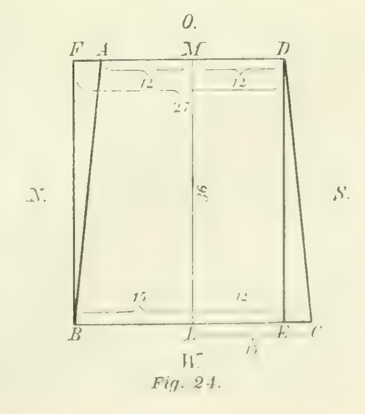


Fig. 24.

1) Sund. (Bl. 8, a): *saṃkhyānōpāyam āha.* Karav. (K. I: Bl. 22, a): . . . *viṣamacaturaśraṇāṃ* [die *vēdi* bildet ein gleichschenkliges Trapez] *saṃkhyānaprakāraḥ* . . . .

2) Karav. a. a. O.: *lēkhāṃ nipātayēt.*

3) Karav. a. a. O.: *itarata*: *uttarasmin parśvē.*

4) Karav. a. a. O.: *tathāyuktāṃ*: *tathābhūtām.*

5) Karav. a. a. O.: *saṃcakṣīta*: *gaṇayēt.*

Fig. 25.

8. Für die *Sāutrāmaṇī*-Zeremonie wird gelehrt: „Man opfere in dem 3. Teil der *vēdi* des *Sōma*-Opfers“ [1]. (Bei der Konstruktion der *sāutrāmaṇikī vēdi*; s. Fig. 25) tritt die *tṛtīyakaraṇī* [2] des *prakrama* (bezw. *pada*) an Stelle des *prakrama* (bezw. *pada*). — Oder (man konstruiert die *sāutrāmaṇikī vēdi*) mittels der *trikaraṇī* [3] (des *prakrama*, bezw. *pada*); (hierbei sind) die beiden kürzeren Seiten das Achtfache (A D) und das Zehnfache (B C), die *pṛṣṭhyā* das Zwölffache (L M) derselben [4]. (Fig. 26.)

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. I, 85 (Paṇḍ. X, 47).

2) Vgl. II, 3.

3) Vgl. II, 2.

4) Siehe die Ausführungen Thibauts zu Bāudh. Śulb. S. I, 87 (Paṇḍ. X, 47).

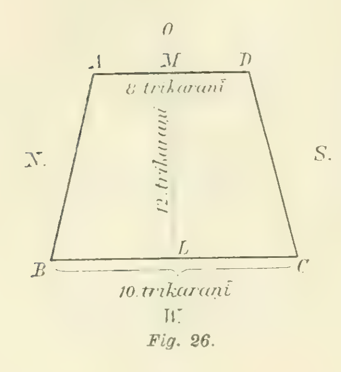


Fig. 26.

9. Die *sāutrāmaṇikī vēdi* misst 324 (Quadrat-)*pada*'s (bezw. Quadrat-*prakrama*'s).

10. Für das Pferdeopfer wird gelehrt: „Die *vēdi* ist doppelt so gross (als die *sāumikī* [1] *vēdi*)“.

1) Karav. (K. I: Bl. 22, b): *sāumikyā ēva dvistarā.*

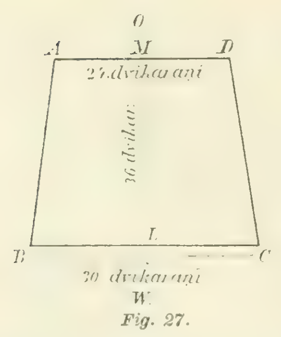


Fig. 27.

Kap. VI.

1. (Bei der Konstruktion der *vēdi* für das Pferdeopfer) tritt die *dvikaraṇī* [1] des *prakrama* an die Stelle des *prakrama*. (Fig. 27.)

1) Vgl. I, 5.

2. Der *prakrama* hat 2 oder 3 *pada*'s. Beim *prakrama* hat man freie Wahl [1], weil die Bedeutung des Wortes (*prakrama*)

keine feste ist[2]. — (Unter den *pada*'s u. s. w. sind solche) des Opferers[3] oder des *adhvaryu*[4] (gemeint); dieser ist ja der Vollzieher der (manuellen[5] Opfer-)Handlungen.

1) Sund. (Bl. 8, b): *dvipadaḥ prakrama iti Bāudhāyanaḥ* [Bāudh Śulb. S. I, 15 (Paṇḍ. IX, 294)]; *tripada iti Katyayana. ubhayam apy ācāryasyā 'numatam.*

2) Sund. (Bl. 8, b): *viśayitvam anēkatra vṛttiḥ.*

3) Sund. (a. a. O.): *yajamānasya padēnā 'ṅgulibhir vā prakramō grāhyaḥ svamitvāt.* Karav. (K. I: Bl. 23, b): *padadayō yajamānasya grāhyāḥ. kutaḥ? svāmitvāt.*

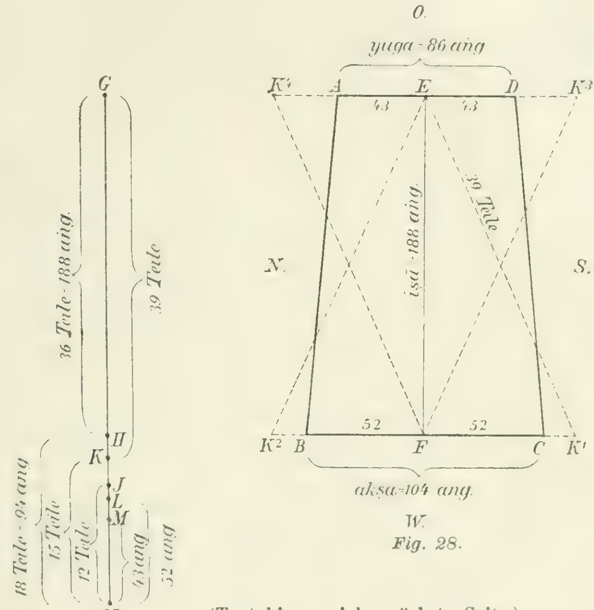


Fig. 28.

(Text hierzu siehe nächste Seite.)

4) Karav. (a. a. O.): *adhvaryōr vā; vāśabdō vikalpārthō. yasmād ēṣō 'dhvaryuś cēṣṭānām kartā bhavati, tasmad asya pādādayō grāhyaḥ.*

5) Vgl. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 97.

3. Es wird gelehrt: „Die *vēdi* des selbständigen[1] Tieropfers hat die Maasse eines Wagens"[2]. Hierzu sagt man[3]: Die westliche Seite (B C in Fig. 28) ist so lang wie die Wagenachse, die *prācī* (E F) ist gleich der Deichsel[4], die östliche Seite (A D) gleich dem für ungebahnte Wege geeigneten Joch[5] oder gleich der Entfernung[6] der beiden äusseren *chidra*'s.[7]

1) Vgl. Hillebrandt, Rituallitteratur, S. 121.

2) Āp. Śr. S. VII, 3, 7. — Vgl. auch Bāudh. Śulb. S. I, 77 (Paṇḍ. X, 45).

3) Sund. (Bl. 8, b): *ity āhur ācāryāḥ. paścāttiryaṅmānī rathākṣamātrī, īṣāmatrī prācī, vipathayugamatrī purastāttiryaṅmānī.*

4) Karav. (K. I: Bl. 24, a): *īṣayā sammitā prācī.*

5) Sund. (Bl. 9, a): *vipathayugaṃ bāhyacchidrasahitaṃ ṣaḍaśīty-aṅgulam.*

6) Sund. (Bl. 9, a): *bāhyacchidrayōr antarālam aśītyaṅgulam.*

7) Āp. Śr. S. VII, 3, 8.

4. Dies[1] ist (bei der *sāumikī*[2] *vēdi* durch die Konstruktion) mittels e i n e r Schnur[3] gelehrt worden[4]. Man ziehe (die bei E und F befestigte Schnur GN; s. Fig. 28) an dem bei 15 (K) gemachten Zeichen (nach Süden bis K¹ u. s. w.) und fixiere mittels der halben Achse (NL) die beiden *śrōṇi*'s (C und B) und mittels des halben Joches (NM) die beiden *aṃsa*'s (D und A).

1) D. h. das Verfahren bei der Ausmessung der *vēdi* des *nirūḍha-paśubandha.*

2) Karav. (K. I: Bl. 24, a): . . . *sāumikyā vyākhyātam* . . . .

3) Karav. (a. a. O.): *yad ētad viharaṇaṃ, tad ēkarajjuviharaṇēna vyākhyātam.*

Sund. (Bl. 9, a): *ṣaṭtriṃśikāyām aṣṭādaśō 'pasamasyē 'tyādināi 'karajjvā . . . mānam uktam* [siehe V, 2].

4) Karav. (a. a. O.): *īṣāmātrā* [GH = EF]-*ṣaṭtriṃśadbhāgam ēkaṃ prakramaṃ kṛtvā tēnāi 'va viharēt.*

Wie die Kommentatoren (s. Anm. 2 und 3) ausdrücklich bemerken, und wie allein schon aus den Stellen „*ēkarajjvā*", „*pañcadaśikēnāi 'vā 'pāyamya*" des Sūtra, die sich bisher nur in V, 2 finden, deutlich hervorgegangen wäre, geschieht die Ausmessung der *vēdi* des *nirūḍhapaśubandha* nach dem Vorbilde von V, 2. Weil dort die *pṛṣṭhyā* (LM in Fig. 20) = 36 *pada*'s oder *prakrama*'s ist, so wird auch hier die *pṛṣṭhyā* (EF in Fig. 28), die 1 *īṣā* = 188 *aṅguli*'s lang ist, als aus 36 Teilen bestehend gedacht, so dass 1 solcher Teil (vgl. das Citat am Anfang dieser Anmerkung) dem *prakrama* oder *pada* in V, 2 entspricht.

Übrigens ist es dabei nicht nötig, die Schnur GH = 1 *īṣā* = 188 *aṅg.* thatsächlich in 36 Teile zu teilen. Vielmehr findet hier wohl der allgemeine *yōga* I, 2 Anwendung, der auch der Konstruktion von V, 2 zu Grunde liegt und eben deshalb so allgemein gefasst ist, um sowohl auf V, 2 als auf das obige Sūtra und die folgenden zu passen.

I, 2 hiess es: *yāvadāyāmaṃ pramāṇaṃ* [dies ist hier, vgl. Fig. 28, 1 *īṣā* = 188 *aṅg.* = 36 Teil. = EF = GH], *tadardham abhyasyā* [HN = 18 Teil.], *'parasmiṃs tṛtīyē ṣaḍbhāgōnē* [J; NJ = 12 Teil.] *lakṣaṇaṃ karōti.* Dieses Zeichen J ist dasjenige, welches V, 2 mit den Worten „*dvādaśasu lakṣaṇam*" vorgeschrieben wird. Dasselbe spielt übrigens im obigen Sūtra weiter keine Rolle; es hilft nur dazu, den Ort für das in der Mitte zwischen J und H liegende Zeichen K zu finden, von welchem es V, 2 heisst: „*pañcadaśasu lakṣaṇam*", „*pañcadaśikēna dakṣiṇā 'pāyamya*", „*pañcadaśikēnāi 'vā 'pāyamya*". Eben auf diese letztere Stelle nun bezieht sich unser obiges Sūtra, indem es sagt: „*pañcadaśikēnāi 'vā 'pāyamya*". Hieran schliesst es die Bemerkung: *ardhākṣēṇā 'rdhayugēnē 'ti śrōṇyaṃsān nirharēt.* Es ist also, da bei der Konstruktion nur e i n e Schnur verwendet wird (vgl. „*ēkarajjvā*"), an der verlängerten Schnur GN, $^1/_2$ *akṣa* = 52 *aṅg.* vom westlichen Ende N entfernt, das Zeichen L (zur Fixierung der beiden *śrōṇi*'s, C und B) und, $^1/_2$ *yuga* = 43 *aṅg.* vom westlichen Ende N entfernt, das Zeichen M (zur Fixierung der beiden *aṃsa*'s, D und A) ausserdem noch zu machen. Die im Sūtra bloss angedeutete Konstruktion ist aus Fig. 28, sowie aus V, 2 und Fig. 20 deutlich zu ersehen.

5. Ferner sagen (die Fachleute, d. h. die Meister der Wagnerzunft)[1]: „Die Deichsel ist 188[2] (*aṅg.* lang), die Achse[3] 104[4] und sein Joch 86[5]; ein solcher[6] Wagen heisst bei uns nach den Regeln der Zunft gebaut". Dies sind die Maasse des Wagens[6].

1) Karav. (K. I: Bl. 24, a): *vēdārthavagamasya bahuvidyāntarāśrayatvāt takṣa-śākhā-'gastya-munibhir aṅgulisaṃkhyayō 'ktaṃ rathaparimāṇaślōkam upanibadhnāty ācāryaḥ.* Kapard. (Bl. 13 a): *ēvaṃ cō 'dāharanti rathapramāṇavidō rathakārāḥ.*

2) So auch Rudradatta zu Āp. Śr. S. VII, 3, 8: ferner Kātyāyana-Śulba-pariśiṣṭa II, 2 (Paṇḍ., New Series, vol. IV, p. 382) und Bāudh. Śulb. S. I, 10 (Paṇḍ. IX, 293); nur hat sich an der letztgenannten Stelle in die Übersetzung ein Druckfehler eingeschlichen, der auch in das p. w. übergegangen ist.

3) *tiryak* habe ich nicht übersetzt, weil es nur zur Ausfüllung des Verses dient; vgl. Kapard. (a. a. O.): *tiryakśabdaḥ pūraṇārthaḥ.*

4) Bāudh. Śulb. S. I, 11; Kātyāy.-Śulbapariś. II, 3.

5) Bāudh. Śulb. S. I, 12; Kātyāy.-Śulbapariś. II, 4.

6) Karav. (K. I: Bl. 24, b): *sa, ēvaṃvidhō, rathaś cāraṇa ucyata. ity, ēvaṃ, rathaparimāṇam udāharanti munayaḥ.* — Nur Kapard. giebt (a. a. O.) eine Erklärung von *cāraṇa*, die freilich ganz unbrauchbar ist: *ēvaṃlakṣaṇō rathaḥ, sa cāraṇaḥ. „na caraty anēnē" ti caraṇaḥ. caraṇa ēva cāraṇaḥ. cāraṇagrahaṇaṃ krīḍādiratha-nivṛttyartham.*

6. Oder (die *vēdi* des *nirūḍhapaśubandha* hat folgende Maasse:) die westliche Seite (B A in Fig. 29) misst 4 *aratni*'s (= 96 *aṅg.*)[1], die *prācī* (E F) 6 (= 144 *aṅg.*), die östliche Seite (D C) 3 (= 72 *aṅg.*).[2] — Dies (d. h. die Ausmessung) ist (bei der *sāumikī vēdi* durch die Konstruktion) mittels einer Schnur gelehrt worden (vgl. V, 2 und VI, 4). Man ziehe (die Schnur G J) an dem bei 15 (K) gemachten Zeichen (nach Süden bis K^1 u. s. w.) und fixiere mit 2 *aratni*'s (J L) die beiden *śrōṇi*'s (A und B) und mit $1\frac{1}{2}$ (J M) die beiden *aṃsa*'s (C und D).

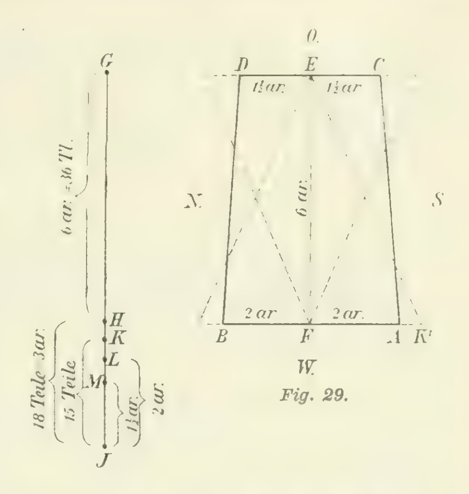


Fig. 29.

1) 1 *aratni* = 24 *aṅguli*'s; vgl. XV, 4.

2) Āp. Śr. S. VII, 3, 9.

7. Für die *vēdi* beim Manenopfer wird gelehrt: „Sie hat das Maass des Opferers[1] (und) ist viereckig[2]". — Dies ist (bei der *sāumikī vēdi* durch die Konstruktion) mittels einer Schnur (vgl. V, 2 und VI, 4) gelehrt worden. Man ziehe (die Schnur G J in Fig. 30, S. 346) an dem bei 15 (K) gemachten Zeichen (nach Süden bis K^1 u. s. w.) und fixiere mit der Hälfte davon[3] (d. h. mit H J = $2\frac{1}{2}$ *aratni*'s)[3] die beiden *śrōṇi*'s (A und B) und die beiden *aṃsa*'s (C und D).

1) Sund. (Bl. 9, b): *pañcāratniḥ.*

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. I, 79 und 80 (Paṇḍ. X, 45), wonach *catuḥsrakti* „viereckig" soviel als quadratisch bedeutet.

3) Karav. (Karav. I: Bl. 24, b): *ardhēna tatas, tasya yajamānamātrasyā* [= 5 *ar.*, nach Anmerk. 1] *'rdhēna* [= $2^1/_2$ *ar.*], *śrōṇyaṃsān nirharēt.*

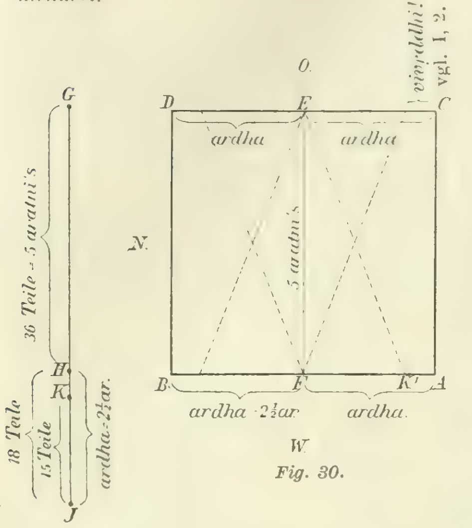


Fig. 30.

8. Für das *Sōma*-Opfer wird gelehrt: „Die *uttaravēdi* ist 10 *pada*'s lang[1] (EF = BA = 10 *pada*'s)".[2] Dies ist (bei der *sāumikī vēdi* durch die Konstruktion) mittels einer Schnur gelehrt worden (vgl. V, 2 und VI, 4). Man ziehe (die Schnur GJ in Fig. 31) an dem bei 15 (K) gemachten Zeichen (nach Süden bis K¹ u. s. w.) und fixiere mit der Hälfte davon (d. h. von 10 *pada*'s, also mit HJ = 5 *pada*'s) die beiden *śrōṇi*'s (A u. B) und die beiden *aṃsa*'s (C u. D).

1) Vgl. Āp. Śr. S. VII, 3, 10 und 11, nebst dem Kommentar des Rudradatta, wo es heisst: . . . *kṣētrataḥ śatapadā* . . . . Die *uttaravēdi* bildet also (was sich übrigens auch aus der kurzen Andeutung der Konstruktion ergiebt) zunächst ein Quadrat, dessen Seite 10 *pada*'s misst. Über ihre endgültige Form s. VII, 11.

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. I, 98 (Paṇd. X, 48 f.); ferner siehe über „*uttaravēdi*" Śat. Br. 3, 5, 1, 12 (Eggeling, II, p. 113).

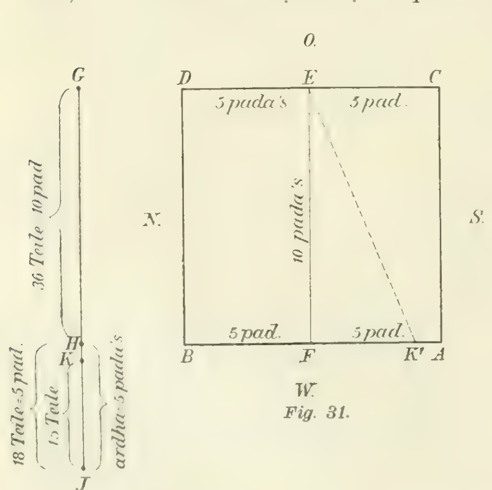


Fig. 31.

9. Hat man die (*uttaravēdi*)[1] mit einem Joch oder mit Füssen des Opferers ausgemessen, so ummisst[2] man sie (nachträglich noch) mit einer *śamyā*[3].

1) Karav. (Karav. I: Bl. 25, a): *tām uttaravēdim.*

2) Tāitt. S. 6, 2, 7, 1. — Vgl. ferner Sund. (Bl. 10, a): *śamyayā parimāṇam adṛṣṭārtham.*

3) Āp. Śr. S. VII, 3, 12 nebst Kommentar.

10.[1] Beim *pada, yuga, aratni, pradēśa*[2] und bei der *śamyā* hat man, wenn diese Wörter Maasse bezeichnen, (hinsichtlich der Länge) freie Wahl, weil die Bedeutung dieser Wörter keine feste ist.[3]

1) Bāudh. Sulb. S. I, 18 (Paṇḍ. IX, 294).

2) Sund. (Bl. 10, a): *iyān iti prādēśō 'bhiprētaḥ.*

3) Sund. (Bl. 10, a): *śabdārthasyā 'nēkatra pravṛttēḥ.*

11.[1] An der ausgemessenen (*uttarvēdi*, nämlich D B A C in Fig. 31 und A B C D in Fig. 32) nähere man die beiden (von Westen nach Osten gerichteten) Seiten (B A und C D in Fig. 32), gemäss der Schrift[2], im Osten einander (etwas) an (siehe die Figur)[3].

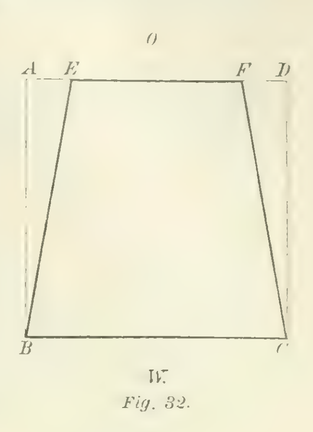


Fig. 32.

1) Vgl. IV, 6 am Ende.

2) Sund. (Bl. 10, a): *aṃhīyasīṃ purastād iti*; vgl. damit Āp. Śr. S. VII, 3, 11: *aṃhīyasīṃ purastād ity ēkē.*

3) Siehe auch die Zeichnung der *uttarvēdi* in dem Plan am Ende des I. Bandes von Haug's Āitarēya-Brāhmaṇa.

Kap. VII.

1. Für das *sadas* wird gelehrt: „Es ist 9 *aratni*'s breit (und) von Süden nach Norden 27 *aratni*'s lang“[1]. (S. Fig. 33.)

1) Vgl. Āp. Śr. S. XI, 9, 7. Bāudh. Śulb. S. I, 94 (Paṇḍ. X, 48).

2. Nach einigen ist es von Süden nach Norden 18 *aratni*'s lang[1].

1) Vgl. Rudradatta zu Āp. Śr. S. XI, 9, 7. Bāudh. Śulb. S. I, 95 (Paṇḍ. X, 48).

3. Dies (d. h. die Ausmessung) ist (bei der *sāumikī vēdi* durch die Konstruktion) mittels einer Schnur gelehrt worden (vgl. V, 2 und VI, 4). Man ziehe (die Schnur) an dem bei 15 gemachten Zeichen (nach Osten u. s. w.) und fixiere mit $4^1/_2$ (*aratni*'s) die beiden *śrōṇi*'s (B und C in Fig. 33) und die beiden *aṃsa*'s (A und D)[1].

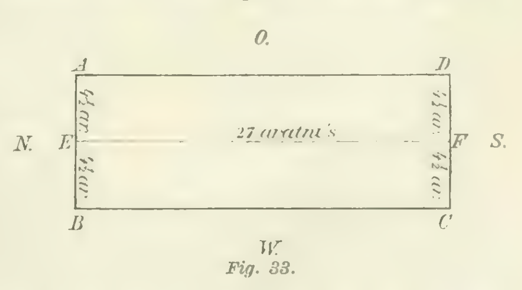


Fig. 33.

1) Sund. (Bl. 10, a): *udīcī pṛṣṭhyā* [E F]. Vgl. auch die Zeichnung des *sadas* in dem Plan am Ende des I. Bandes von Haug's Āitarēya-Brāhmaṇa.

4. Für die *uparava*'s wird gelehrt: „Sie sind (je) 1 *prādēśa* (= 12 *aṅg.*)[1] lang (und) 1 *prādēśa* (von einander) entfernt“[2]. Man

konstruiere ein Quadrat (A B C D in Fig. 34), dessen Seite 1 *aratni* (= 24 *aṅg.* = 2 *prādēśa*'s) lang ist, schlage an den Ecken (A, B, C, D) Pflöcke ein und beschreibe, gemäss der Schrift, um jeden (derselben) mit $^1/_2$ *prādēśa* (als Radius) einen Kreis[3].

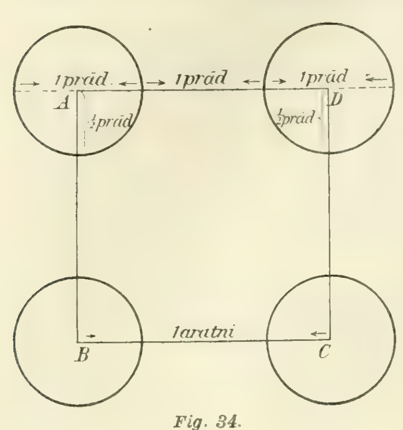


Fig. 34.

1) Vgl. XV, 4.
2) Vgl. Āp. Śr. S. XI, 11, 1. Bāudh. Śulb. S. I, 100 (Paṇḍ. X, 49).
3) Bāudh. Sulb. S. 1, 101.

5. Für die *gārhapatya-citi* wird gelehrt: „Sie ist 1 *vyāyāma* (= 96 *aṅg.*)[1] lang"[2].

1) Vgl. XV, 4.
2) Bāudh. Śulb. S. II, 61 (Paṇḍ. X, 145). Siehe auch Āp. Śr. S. XVI, 14, 1.

6. Nach einigen ist sie quadratisch, nach anderen kreisförmig.[1]

1) Bāudh. Śulb. S. II, 62 und 63. Āp. Śr. S. (a. a. O.).

7. Man mache das Modell[1] für die Backsteine $^1/_3$ *vyāyāma* lang und $^1/_7$ *vyāyāma* breit[2]. (S. Fig. 35.)

1) Karav. (Karav. I: Bl. 28, a): *karaṇam: kriyantē 'nēnē 'ṣṭakā iti karaṇam; tac ca dārumayam lōhamayam vā.*
2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 64 (Paṇḍ. X, 145). — Die Höhe der Backsteine beträgt $^1/_5$ *jānu* (= $6^2/_5$ *aṅguli*'s), vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 58 (a. a. O.) und Karav. (Karav. I: Bl. 28, b): *āsām iṣṭakānām ūrdhvapramāṇam jānupañcamam ity agnāv ēva vyākhyāsyatē* [siehe IX, 7]. — Die ganze, aus 5 *prastāra*'s (Lagen) bestehende *citi* (Schicht) ist also 1 *jānu* (= 32 *aṅguli*'s) hoch; vgl. Thibaut zu Bāudh. Śulb. S. II, 58 (a. a. O.).

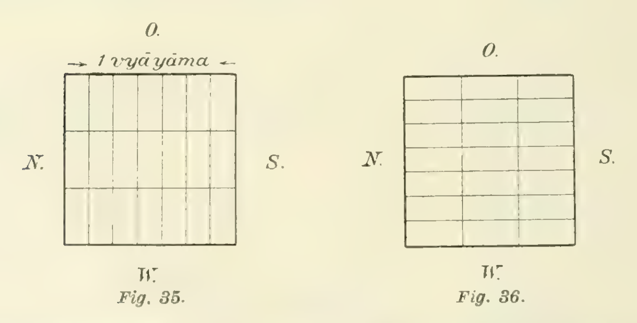


Fig. 35. Fig. 36.

8. So werden es 21[1] (Backsteine in jedem *prastāra*[2]; vgl. Fig. 35 und 36).

1) Tāitt. S. 5, 2, 3, 6.
2) Sund. (Bl. 11, a): *ēkāikasmin prastārē.*

9. Die lange Seite der (oblongen) Backsteine ist in der ersten Schicht (Fig. 35) nach Osten, in der zweiten (Fig. 36) nach Norden gerichtet.[1]

1) Karav. (Karav. I, Bl. 28, b): *bhēdābhāvāyā. 'ktam ca Bāudhāyanēna: sarvatra bhēdān varjayēd iti* [Bāudh. Śulb. S. II, 22 ff. (Paṇḍ. X, 139)]. Vgl. ferner Bāudh. Śulb. S. II, 65 (Paṇḍ. X, 145) und daselbst Thibaut's Anmerkung: „In the third and the fifth layer the bricks are placed in the same manner as in the first; in the fourth layer in the same manner as in the second. In this way the "bhedas" . . . are avoided throughout".

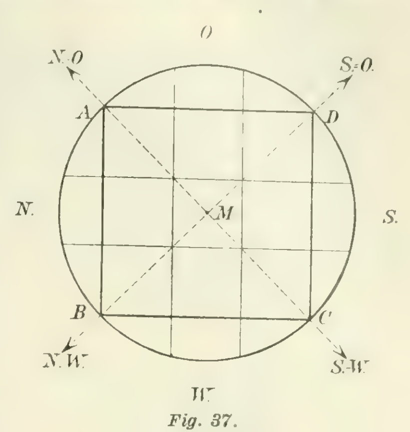


Fig. 37.

10. (Um die Backsteine)[1] für die kreisförmige (*gārhapatyaciti* herzustellen) werfe man (irgendwo)[2] einen Thonhaufen auf, schlage in der Mitte (des Aufwurfs) einen Pflock (M in Fig. 37) ein und beschreibe um denselben mit $^1/_2$ *vyāyāma* (als Radius) einen Kreis. In diesem (Kreis) ziehe man ein Quadrat (A B C D), so gross als möglich,[3] (und) teile dasselbe in 9 Teile und jedes Segment[4] in 3 Teile.

1) Karav. (Karav. I: Bl. 28, b): *maṇḍalāyām gārhapatyacityām karaṇam bahuprayatnasādhyam. iti prakārāntarēṇē 'ṣṭakāsampādanam brūtē.*

2) Karav. (a. a. O.): *kvacid bhūtalē vyāyāmamātrādhikavistāram, jānupañcamōrdhvapramāṇam ... mṛdābimbam kṛtvā ...*

3) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 70 (Paṇḍ. X, 166) und daselbst Thibaut's Erklärung: „Two diameters [A C und B D] standing at right angles on each other are drawn in the circle and their end points joined by four lines; these are the sides of the largest possible square".

4) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 71 (a. a. O.).

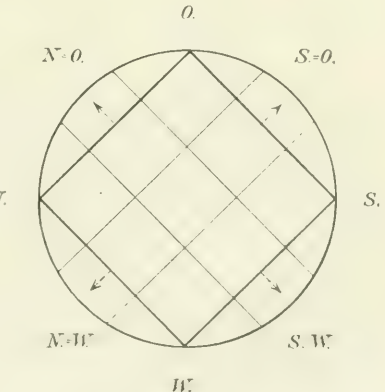


Fig. 38.

11. Beim Aufsetzen (der Backsteine auf die Stätte des *gārhapatya*) lasse man (bei der 1. Schicht, Fig. 37) die Ecken des Quadrats (A, B, C, D) nach den Zwischengegenden sehen, bei der 2. Schicht (Fig. 38) die Mitten[1] (der Seiten desselben).[2] Man schichte abwechselnd,[3] so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

1) Karav. (Karav. I: Bl. 29, a): *maṇḍalāyām upadhānakālē prathamē*

prastārē caturaśrasya sraktīḥ kōṇadikṣu saṃyōjayēd; dvitīyē prastārē caturaśrasya madhyāni kōṇadikṣu saṃyōjayēt.

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 72 und Thibaut's Anmerkung zu Bāudh. Śulb. S. II, 70 (Paṇḍ. X, 166).

3) Vgl. die Anmerkung zu VII, 9.

12. Für die *dhiṣṇiya*'s wird gelehrt: „Sie haben das Maass eines *piśīla*".[1]

1) Karav. (Karav. I: Bl. 30, a): *tripadaṃ piśīlaṃ, muṣṭikṛtō 'ratniḥ piśīlam ity ēkē, bāhvōr antarālaṃ piśīlam ity ēkē.*

13. Nach einigen sind sie quadratisch, nach anderen kreisförmig.[1]

1) Āp. Śr. S. XVII, 21, 5. Bāudh. Śulb. S. II, 73 (Paṇḍ. X, 166).

14. (Um die Backsteine für die *dhiṣṇiya*'s herzustellen) werfe man (irgendwo) Thonhaufen[1] auf, teile (den *dēha* des) *āgnīdhrīya* in 9 Teile[2] und lege (beim Aufsetzen der Backsteine auf die Stätte des *āgnīdhrīya*) an die Stelle e i n e s (Backsteins, nämlich in die Mitte)[2] einen Stein.[3]

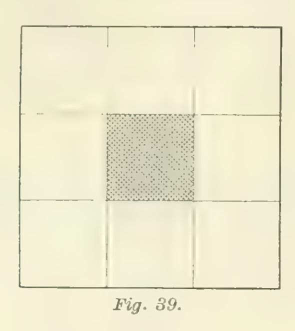


Fig. 39.

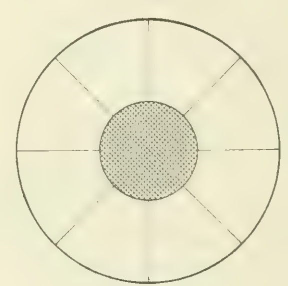


Fig. 40.

1) Karav. (Karav. I: Bl. 30, a): *mṛdō dēhān kṛtvā, mṛtsambandhinō dēhān upacayān bimbāni kṛtvā . . .*

2) Vgl Bāudh. Śulb. S. II, 74 (Paṇḍ. X, 166) und daselbst Thibaut's Erklärung: „When the āgnīdhrīya is square-shaped [Fig. 39], it is divided into nine small squares, and the square in the centre covered with a stone instead of a brick; when it is circular [Fig. 40], a round stone . . . . is placed in the centre of the circle, the remaining area of which is divided into eight equal parts".

3) Vgl. Āp. Śr. S. XVII, 21, 2.

15. (Dann) teile man die (*dēha*'s der) anderen (*dhiṣṇiya*'s), wie die für jeden vorgeschriebene Zahl[1] es verlangt, und setze (auf der Stätte eines jeden der *dhiṣṇiya*'s die Backsteine) an die richtige Stelle.[2]

1) Vgl. Āp. Śr. S. XVII, 21, 3 und 4 und Bāudh. Śulb. S. II, 75 und 76 (Paṇḍ. X, 167).

2) Karav. (Karav. I: Bl. 30, a): *yathāyōgam: yatra dēśē yāyā iṣṭakā yujyantē, tatratatra tāṃtām iṣṭakām upadadhyāt.*

Kap. VIII.

1. Es wird gelehrt:[1] „Derjenige, der einen *agni* schichtet, wird gewiss etwas Rechtes".

„Er wird fürwahr nach dem Bilde der Vögel geschichtet",[2] so (lautet) eine Vorschrift über die Gestalt (des *agni*).

Oder (die Form[3] desselben wird) aus einer ausdrücklichen Anordnung[3] (ersehen).

1) Tāitt. S. 5, 1, 2, 3.

2) Tāitt. S. 5, 5, 3, 2. — Siehe auch Bāudh. Śulb. S. III, 8 (Paṇḍ. X, 169); Śat. Br. 6, 7, 2, 8 (Eggeling III, 275).

3) Sund. (Bl. 12, b): *pratyakṣavidhānād vā: pakṣu bhavati, vyāmamātrāu pakṣāu ca puccham ca bhavatī 'tyādi* [vgl. Tāitt. S. 5, 2, 5, 1. Bāudh. Śulb. S. II, 20 (Paṇḍ. X, 74)]. *pratyakṣavidhānād vā 'kṛtiḥ pratyētavyā.*

2. Mit einem Bambusrohr von der Länge, wie (in der Tāitt. S.)[1] überliefert wird, misst man für den *ātman* (Körper, ABCD

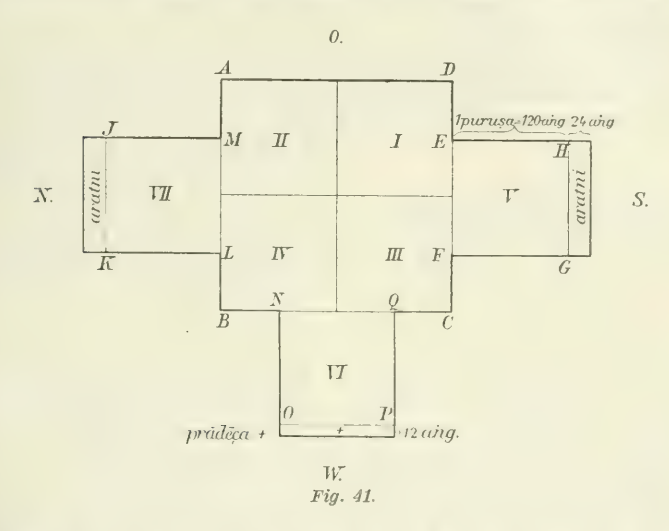


Fig. 41.

in Fig. 41) 4 (Quadrat-)*puruṣa*'s aus, für den südlichen Flügel 1 *puruṣa* (V), für den Schwanz 1 *puruṣa* (VI), für den nördlichen Flügel 1 *puruṣa* (VII). Dann verlängert man den südlichen Flügel im Süden um 1 *aratni*, ebenso den nördlichen Flügel im Norden, (und) den Schwanz im Westen um 1 *prādēśa* oder um 1 *vitasti*.[2]

1) Sund. (Bl. 13 a): *yavadāmnātēna, yathasamamnātēna, puruṣamātrēṇa, rakṣyamāṇēna* [siehe die folg. §§ 7 und 8], *pañcāratninā vēṇunā.* Über die Bedeutung des von Sund. in seiner Erklärung gebrauchten *yathasamamnāta* siehe den Index zum Āp. Śr. S. Die in Betracht kommenden Stellen der Tāitt. S. werden in VIII, 7 und 8 angeführt werden.

2) Vgl. Āp. Śr. S. XVI, 17, 10—14; Bāudh. Śulb. S. III, 16—22 (Paṇḍ. X, 170).

3. Der einfache[1] ist der erste[2] *agni*, der zweifache der zweite, der dreifache der dritte. So steigen sie auf bis zum 101fachen.[3]

1) Sund. (Bl. 14, a): *vidhīyata iti vidhā, puruṣamātraṃ kṣētram. prathamahāra ēkavidhaḥ.* Karav. (K. I: Bl. 34, a): *ēka vidha yasyā 'gnēḥ, sa ēkavidhaḥ.*

2) Sund.: (Bl. 14, a): *prathamāhārē.*
3) Āp. Śr. S. XVI, 17, 15.

4. (Es wird) aber auch folgendes (gelehrt): Den siebenfachen (*agni*) schichte man; der siebenfache *agni* ist die Grundform.[1] Von diesem an aufwärts[2] (mache man) immer den folgenden um 1 (Quadrat-*puruṣa*) grösser.[3] So wird gelehrt.[4]

1) Karav. (K. I: Bl. 34, b): *saptavidhō 'gniḥ prakṛtir, anyē 'gnayō vikṛtayaḥ.* Karav. (K. I: Bl. 34, a): *saptavidha ēva prakṛtibhūtō 'gnis, tasmāt sa ēva prathamaṃ cētavyō, nāi 'kavidhaḥ.*
2) Karav. (a. a. O.): *tata ūrdhvaṃ, tataḥ saptavidhād ūrdhvam; ēkōttarān, ēkāikēnā 'dhikān, agnīṃś cinvītē 'ti śrutiḥ.*
3) Weitere Erklärungen zu diesem und dem vorausgehenden § siehe IX, 5 in Anmerkung 5, *γ*.
4) Āp. Śr. S. XVI, 17, 16. Vgl. auch Śat. Br. 10, 2, 3, 17 und 18 (Eggeling IV, 312).

5. Der einfache (*agni*) und die folgenden (bis zum 6 fachen[1], die alle die Form eines Quadrats[2] haben) haben keine Flügel und keinen Schwanz, weil (wo von *pakṣa*'s und *puccha* die Rede ist) *saptavidha* zu ergänzen[3] ist, und weil es mit (gewissen) Schriftstellen unvereinbar[4] wäre.

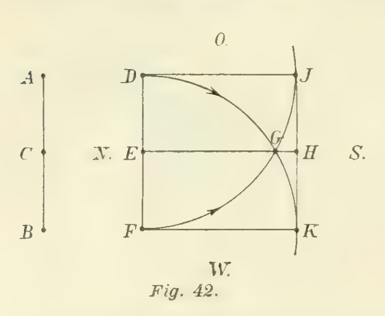


Fig. 42.

1) Karav. (K. I: Bl. 48, a): *ēkavidhādīnāṃ ṣaḍvidhaparyantānāṃ ṣaṇṇāṃ agnīnām.*
2) Sund. (Bl. 15, a): *ēkavidhādīnāṃ caturaśrāṇām . . .*
3) Karav. (K. I: Bl. 34, b): *pakṣī bhavatī 'tyādi* — [vgl. VIII, 1, Anm. 3] — *pakṣapucchavidhāyakavākyasya saptavidhaprakaraṇapāṭhāt, tacchēṣatvāvagatēḥ.*
4) Karav. (a. a. O.): *vyāyāmamātrapakṣapucchāikavidhatvavidhāyakayōḥ śrutyōr virōdhāt.*

6. Was beim 8 fachen (*agni*) und den folgenden (je) von den 7 (*puruṣa*'s des 7 fachen) verschieden[1] ist, teile man in 7 Teile und lasse in jeden *puruṣa* (des 7 fachen *agni*) 1 Teil eingehen,[2] weil eine Veränderung[3] der Gestalt (des *agni*) nicht schriftgemäss wäre.

1) Sund. (Bl. 14, b): *yad adhikaṃ saptabhyaḥ.*
2) Zur Erklärung siehe IX, 5, Anmerkung 5, *β*.
3) Sund. (Bl. 16, a): *yadi tv adhikāḥ puruṣāḥ kvacid ēkāikasmin pradēśa, ātmani, pakṣē* [so korr. — Ms.: *puruṣē*] *pucchē vā, nidhīyēran, prakṛtyagnyākṛtir vikriyēta.*

7. „Man[1] misst (den *agni*) mit dem Maasse eines Mannes (d. h. des Opferers) aus." „Man[2] misst (ihn) mit einem Bambusrohr aus." So[3] wird gelehrt.

1) Tāitt. S. 5, 2, 5, 1.
2) Tāitt. S. 5, 2, 5, 2.
3) Sund. (Bl. 16, a): *yāvān puruṣa ūrdhvabāhus, tāvatā vēṇunā 'gnim vimimīta iti śrutidvayasyā 'rthaḥ.*

8. Man schneide an einem Bambusrohr, in einer Entfernung (A B in Fig. 42) gleich der Höhe des Opferers mit emporgehobenen

Armen,[1] zwei Zeichen (A, B) ein, (und) in der Mitte ein drittes (C).[2]

1) Āp. Śr. S. XVI, 17, 8. Tāitt. S. 5, 2, 5, 1. Bāudh. Śulb. S. III, 13 (Paṇḍ. X, 170). 2) Bāudh. Śulb. S. III, 14.

9. Man lege das Bambusrohr westlich von der Grube des Opferpfostens längs der *pṛṣṭhyā*[1] hin, schlage an den Einschnitten (A, B, C) Pflöcke ein (D, E, F), mache (das Rohr) von den beiden westlichen (Pflöcken, E und F) los[2] und beschreibe (beim westlichen Pflock F beginnend)[3] in der Richtung nach Südosten einen Kreisbogen bis zu dem (östlichen)[4] Ende (des zu konstruierenden Quadrats).

1) Karav. (K. I: Bl. 36, a): *yūpāvaṭasya paścāt saṃcaram avaśiṣyā, 'nupṛṣṭhyam, pṛṣṭhyāyāṃ, vēṇuṃ nidhāya.* Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. III, 23 (Paṇḍ. X, 186): *yūpāvaṭīyāc chaṅkōr ardhaprakramam avaśiṣya;* vgl. hierzu auch Bāudh. Sulb. S. I, 97 (Paṇḍ. X, 48).

2) Karav. (a. a. O.): *aparābhyāṃ śaṅkubhyāṃ vēṇum unmucya.*

3) Karav. (a. a. O.): *aparaśaṅkumūlād ārabhya.*

4) Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. III, 23 (Paṇḍ. X, 186): *atra cakṣurnimitāc caturaśrapūrvāntāt.*

10. (Dann) mache man (das Rohr) vom östlichen (Pflock D) los, befestige es am westlichen (F) und beschreibe in der Richtung nach Südwesten einen Kreisbogen bis zum (westlichen) Ende (des Quadrats).

Kap. IX.

1. (Darauf) mache man das Rohr (vom westlichen[1] Pflock) los, befestige das am einen Ende des Rohrs eingeschnittene Zeichen am mittleren Pflock (E), lege das Rohr über den Schnittpunkt[2] (G) der beiden Linien (d. h. der Kreisbögen) hinaus, nach Süden gerichtet, (auf den Boden) hin, schlage an dem äussersten Zeichen einen Pflock (H) ein, befestige an diesem (Pflock H) das mittlere Zeichen des Rohrs, lege die beiden anderen an die Enden[3] der beiden Linien (d. h. der Kreisbögen) und schlage an den beiden (äusseren) Zeichen zwei Pflöcke (J und K) ein.

So (erhält man) einen Quadrat-*puruṣa* (D F K J).

1) Karav. (a. a. O.): *aparasmād unmucya.*

2) Karav. (a. a. O.): *lēkhāsamaram, lēkhayōḥ sampātaḥ.*

3) Sund. (Bl. 16, b): *pūrvāparē chidrē lēkhayōr yatra nipatatas, tāv ēva lēkhantāu.* — Vgl. auch den Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. III, 23 (Paṇḍ. X, 186).

2. So misst man von rechts her für den *ātman* 4 (Quadrat-) *puruṣa's*[1] (I und II, III und IV in Fig. 41) aus, für den südlichen Flügel 1 *puruṣa* (V), für den Schwanz 1 *puruṣa* (VI), für den nördlichen Flügel 1 *puruṣa* (VII). (Dann verlängert man) den südlichen (Flügel) im Süden um 1 *aratni*[2] u. s. w.[3] (Die Fortsetzung siehe VIII, 2.)

1) Sund. (Bl. 16, b): *pṛṣṭhyāyāṃ pūrvayōś caturaśrayōḥ paścatyaḥ śaṅkur aparayōḥ paurastyaḥ.*

2) Sund. (a. a. O.): *vēṇōḥ pañcamē lakṣaṇaṃ kṛtvā, tēna pakṣāu pravardhayēd; ēvaṃ daśamē lakṣaṇaṃ kṛtvā puccham.*

3) Vgl. Garbe, Gurupūjākāumudī, S. 33: „Die mit *ity uktam* schliessenden Sūtra sind wörtliche, fast stets mitten im Satz abgebrochene Citate . . .“.

3.[1] Oder man lege von der *pṛṣṭhyā* aus den *akṣṇayāvēṇu*[2] (B D in Fig. 43; vgl. *akṣṇayārajju*; d. h. den *saviśēṣa* [s. I, 6]) des *vēṇu* (A D), der 1 *puruṣa* lang ist[2], (auf den Boden) hin (B D), (ebenso) im Osten den andern (*vēṇu*, A D) und fixiere mit diesen beiden den südlichen *aṃsa*[3] (D). Nachdem man gewechselt[4] hat, (fixiere man) die beiden *śrōṇi*'s (E und F). Wie vorhin (den südlichen, fixiere man dann auch) den nördlichen *aṃsa* (G)[5].

1) Diese zweite Art der Konstruktion des *agnikṣētra* beruht auf II, 1.

2) Karav. (K. I: Bl. 36, b): *ēvaṃ hi vēṇumānaṃ. dvāu tāvad vēṇū bhavatas. tayōr ēkaḥ puruṣamātrō* [A D], *'nyaḥ puruṣamātrasyā 'kṣṇayārajjusamas* [B D]. *tābhyāṃ vimānam.*

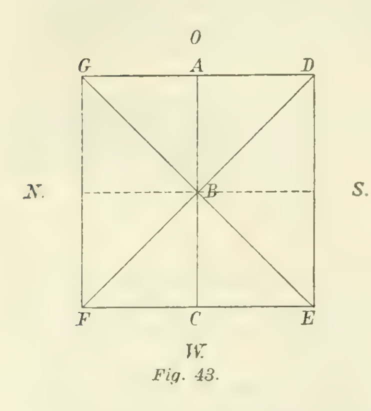


Fig. 43.

3) Sund. (Bl. 16, b): *pṛṣṭhyāyāṃ puruṣāntarālān śaṅkūn* [A, B, C] *nihatya, madhyamē* [B] *saviśēṣam* [B D] *pratimucya, pūrvasminn itaraṃ* [A D], *tayōr antyē chidrē yatra* [D] *sampatataḥ, sa dakṣiṇāṃsaḥ.*

4) Sund. (a. a. O.): *viparyasya, puruṣamātraṃ* [A D] *pāścātyē* [C] *pratimucya, śrōṇī.*

5) Sund. (a. a. O.): *pūrvavad uttaram aṃsam. ēvaṃ pakṣapucchēṣv api.*

4. Oder man misst (den *agni*) mit einer Schnur aus und misst dann, wie bei der *uttaravēdi*[1] (mit einer *śamyā*), (nachträglich noch) mit einem Bambusrohr[2].

1) Vgl. VI, 9.

2) Sund. (Bl. 17, a): *asmin pakṣē śamyāmānavad: adṛṣṭārthaṃ vēṇumānam.* Karav. (K. I: Bl. 37, a): *uttaravēdinyāyēna, yathō 'ttaravēdir: „yugēna yajamānasya vā padāir vimāya, śamyayā parimimītē“* [VI, 9] *'dṛṣṭārtham; ēvam atrā 'pi rajjvā vimāya vēṇunā mānam adṛṣṭārthaṃ syāt. tathō 'ttaravēdivikāratvād agnē rajjvā vimāya, vēṇunā śamyayā cā 'dṛṣṭārthaṃ vimānaṃ bhavēd iti.*

5. Bei der Addition eines Teils[1] (oder mehrerer *vidhā*'s) zu den mit Flügeln und Schwanz versehenen (*agni*'s; d. h. zu dem siebenfachen und den folgenden, vgl. VIII, 5) lasse man die *saptamakaraṇī*[2] der (Summe[3] der ursprünglichen und der hinzugefügten) *vidhā*'s [und ebenso bei der Subtraktion[4] eines Teils die *saptamakaraṇī* der Differenz] an die Stelle des *puruṣa* treten und konstruiere (dann die Grundfläche des zu schichtenden *agni* gemäss VIII, 9; IX, 1—3)[5].

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 4; 11 und 12 (Paṇḍ. X, 72 f.).

2) Vgl. *dvikaraṇī* (I, 5); *trikaraṇī* (II, 2); *tṛtīyakaraṇī* (II, 3); ferner Karav. (K. I: Bl. 37, a): *yāvatyō 'gnēr vidhāḥ santi, tāsāṃ saptamaṃ yā karōti, sā vidhāsaptamakaraṇī.*

3) Sund. (Bl. 17, a): *vidhānāṃ samastānāṃ saptamasya karaṇī; cīyamānasyā 'gnēr yaḥ saptamō 'ṃśas, tasya karaṇī puruṣasthānīyā.*

4) Sund. (a. a. O.): *aṣṭavidhādiṣu sapakṣapucchēṣu vidhānām abhyāsa; ēkavidhādiṣv apacayaḥ. . . . apacayavacanaṃ śyēnacidādyartham.* Was Sund. mit letzterem meint, hat er in dem Kommentar zu VIII, 6 (Bl. 15, a) ausgeführt: *atra caturaśrāgnēḥ prastavād ēkavidhādīnāṃ caturaśrāṇām apakṣapucchatvād „aṣṭavidhaprabhṛtīnām" ity uktam. yadā tu śyēnacidādividhēḥ sādhāraṇatvād, „vayasāṃ vā ēṣa pratimayē" ty* [VIII, 1] *ākṛtividhānāc ca śyēnādyākārēṇa sapakṣapucchatvam ēkavidhādīnāṃ, tadā yan nyūnaṃ saptabhyas, tat saptadhā vibhajya pratipuruṣaṃ jahyād* [vgl. *jahyāt* mit *āvēśayēt* in VIII, 6] *iti draṣṭavyam.* Auch Karav. vertritt sowohl in seinem Kommentar zu VIII, 5 (Bl. 34, b und 35, a) als in demjenigen zum obigen Sūtra die Ansicht, dass auch der 1fache bis 6fache *agni* in Vogelgestalt geschichtet werden könne; vgl. Bl. 37, b: *nanv „ēkavidhaprabhṛtīnāṃ na pakṣapucchāni bhavanti" 'ty* [VIII, 5] *uktam? satyam uktam . . . . nā 'tyantaniṣēdha. ēkavidhaprabhṛtīnām api pakṣapucchāni bhavanty ēva.*

Dies ist aber sicher nicht die Ansicht des Sūtra-Verfassers; denn nicht nur sagt er VIII, 5 ausdrücklich: *„ēkavidhaprabhṛtīnāṃ na pakṣapucchāni bhavanti, saptavidhavākyaśēṣatvāc chrutivipratiṣēdhāc ca"*, sondern auch aus XII, 1 [vgl. hier besonders *karaṇī*, Quadratseite!], wo die Schichtung des 1fachen bis 6fachen *agni* behandelt wird, geht deutlich hervor, dass er bei diesen 6 Altären keine andere Grundfläche als eine quadratische angewendet wissen will. Und eben darum giebt er überhaupt keine Regel mehr für die Vergrösserung des einfachen und der 4 folgenden *agni*'s: die Seite des zweifachen ist die *dvikaraṇī* (I, 5) des einfachen, die Seite des dreifachen die *trikaraṇī* (II, 2) desselben, die Seite des vierfachen seine *catuṣkaraṇī* u. s. w. Und dies alles ist schon im 1. *paṭala* gelehrt worden.

In dem von den Kommentatoren beigebrachten Falle giebt es also für den Sūtra-Verfasser keinen *apacaya.* Aber auch sonst ist im Āp. Śulb. S. nirgends von der Verkleinerung eines gegebenen *agni* die Rede. Im Gegenteil, eine solche wird ausdrücklich verboten; vgl. X, 10: *vijñāyatē ca: na jyāyāṃsaṃ citvā kanīyaṃsaṃ cinvītē 'ti.*

apacayē ca in IX, 5 ist also ein Zusatz, der herrührt von einem Vertreter der Ansicht, dass auch der 1fache bis 6fache *agni* in Vogelgestalt geschichtet werde.

5) α) Das obige, mit VIII, 6 eng zusammenhängende Sūtra kann ohne Zuhilfenahme von XXI, 10 nicht erklärt werden. Auf diese letztere Stelle beruft sich auch Sund., und zwar in seinem Kommentar zu VIII, 4; er sagt hier (Bl. 14, a): *saptavidhād ūrdhvam ēkōttarān ai 'kaśatavidhat. sarvatrā 'ratniprādēśānāṃ na vṛddhir, vidhānām ēva vṛddhivacanād, ēkaviṃśē „puruṣabhyāsō, na 'ratniprādēśānām" ity* [XXI, 10] *liṅgāc ca.*

Unser Sūtra XXI, 10 findet sich nun auch Bāudh. Śulb. S. III, 321 (Paṇḍ., N. S. I, 768): *āśvamēdhikasya 'gnēḥ puruṣabhyasō, nā 'ratniprādēśānām.* „In the agni constructed during the aśvamedha, only the purushas are increased not the two aratnis and the prádeśa".

Aus Thibauts Erklärung zu diesem Sūtra ist folgende Stelle für uns wichtig: According to the rules about the increase of the agni given in the beginning of the second adhyáya [Paṇḍ. X, 72 f.], the agni of the aśvamedha would have to be constructed by giving a proportionate increase to all the parts of the construction . . . . But according to the above sútra and its commentary the áśvamedhika agni was of a different nature. It had to comprise t w e n t y - o n e p u r u s h a s n o t i n c l u d i n g t h e l e n g t h e n i n g o f t h e t w o w i n g s b y o n e a r a t n i e a c h a n d o f t h e t a i l b y o n e p r á d e ś a, so that its átman consisted of twelve square-purushas, its wings and tail of three purushas each. A proportional increase of the two aratnis and the prádeśa would amount to $1^1/_2$ square-purushas and then the agni would no

longer be "ekaviṇśa" as the śruti demands. Therefore the wings were lengthened only by the regular aratni (of 24 aṅgulis) and the tail by the regular prádeśa (12 aṅgulis), so that the increase of the agni caused thereby remained less than one square-purusha and the agni preserved its character of ekaviṇśa . . . .

Zur Konstruktion vgl. den Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. III, 321 (Paṇḍ., N. S. I, 770): . . . *tatra puruṣatrikaraṇyā pañcatilōnayā 'ṣṭaśatadvayāṅgulayā pakṣapucchānām mānam kṛtvā pakṣapucchēṣv aratniprādēśānām prakṣēpaḥ.* Eben dahin geht auch die Erklärung, die Karav. (K. I und II: je letztes Blatt) zu unsrem Sūtra XXI, 10 giebt: . . . *aratniprādēśās tv „aratninā dakṣiṇata" ityādivākyēna* [VIII, 2; IX, 2] *svarūpamātrēṇa vihitā 'narthasaṃkhyayā. 'taḥ prakṛtāu puruṣāṇām ēva saṃkhyāsaṃyōgād aśvamēdhē 'py ēkaviṃśāgnāu puruṣāṇām ēva saṃkhyāsaṃyōgō yukta ity. aratnipradēśās tv anabhyastā bhavēyuḥ. puruṣābhyāsād anantaram „aratninā dakṣiṇata" iti kuryād. ity arthaḥ.*

Demnach ist die Konstruktion der Grundfläche des *ēkaviṃśa agni* folgende. Man lässt die *trikaraṇī* des *puruṣa* an die Stelle des *puruṣa* treten und verfährt im übrigen genau so, wie VIII, 9 bis IX, 3 beschrieben wurde. Insbesondere werden ganz wie dort (vgl. IX, 2), nachdem *ātman*, *pakṣa*'s und *puccha* ausgemessen sind, die *pakṣa*'s je um 1 *aratni* (= 24 *aṅg.*) und das *puccha* um 1 *prādēśa* (= 12 *aṅg.*) verlängert.

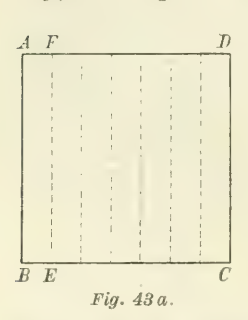


Fig. 43a.

β) Wird an Stelle des *saptavidha agni* der *ēkaviṃśa* konstruiert, so ist dies ein Fall des *vidhābhyāsa* (IX, 5). Da der *ēkaviṃśa* gerade 3 mal so viel *puruṣa*'s enthält als der *saptavidha*, so geschah hier die Konstruktion mittels der *trikaraṇī* (in einem ähnlichen Falle wird VI, 1 die *dvikaraṇī* und V, 8 die *tṛtīyakaraṇī* angewendet).

Wie aber, wenn der *aṣṭavidha* oder z. B. der *saptadaśavidha* statt der Grundform konstruiert werden soll? Die hier anzuwendende Regel ist schon VIII, 6 angegeben und dann bei der Konstruktion des *agnikṣētra* (VIII, 9—IX, 4) in dem obigen Sūtra (IX, 5) in etwas anderer Wendung wiederholt worden: *sapakṣapucchēṣu vidhābhyāsē vidhāsaptamakaraṇīm puruṣasthānīyām kṛtvā viharēt.*

Über *vidhā* in *vidhāsaptamakaraṇī* siehe Anm. 3. In *vidhābhyāsa* bezeichnet *vidhā* die Differenz zwischen dem siebenfachen und dem zu konstruierenden, in unsrem Beispiel dem 17 fachen, *agni*. Sie ist also hier = 10 Quadrat-*puruṣa*'s.

Diese Differenz ist VIII, 6 gemeint mit den Worten: *yad anyat saptabhyas.* Es heisst dort weiter: *tat saptadhā vibhajya.* Nachdem man (mit der *daśakaraṇī* als Seite) ein Quadrat ABCD (Fig. 43a) = 10 Quadrat-*puruṣa*'s gezeichnet hat, teile man dasselbe in 7 Teile und verwandle ein solches Siebtel (= $^{10}/_{7}$ Quadrat-*puruṣa*), d. h. Rechteck, z. B. ABEF, nach II, 7 in ein Quadrat.

pratipuruṣam āvēśayēt: Dieses Quadrat, das $^{1}/_{7}$ des Zuwachses darstellt, und ein Quadrat-*puruṣa* (d. h. $^{1}/_{7}$ des 7 fachen *agni*) werden alsdann nach II, 4 in einem neuen Quadrate vereinigt. Dieses letztere ist also = $1 + ^{10}/_{7} = ^{17}/_{7}$ Quadrat-*puruṣa* und demnach seine Seite die *vidhā* — [= 17 Quadrat-*puruṣa*'s] — *saptama* — [= $^{17}/_{7}$ Quadrat-*puruṣa*] — *karaṇī*.

vidhāsaptamakaraṇīm puruṣasthānīyām kṛtvā viharēt: nämlich nach VIII, 9 ff., nur mit der Abänderung, dass überall, wo es dort *puruṣa* heisst, die *vidhāsaptamakaraṇī* und deren Quadrat einzusetzen ist. Namentlich gilt bei der Konstruktion auch IX, 2: . . . *aratninā dakṣiṇatō dakṣiṇam ity uktam*, wie dies aus den unter *α*) angeführten Citaten deutlich hervor-

geht, besonders auch aus der Stelle des Karav.: *puruṣābhyāsād anantaram „aratninā dakṣiṇata“ iti kuryāt.*

γ) Die Verlängerung der *pakṣa*'s beträgt also nach Āpastamba immer nur 24 *aṅguli*'s, die des *puccha* immer nur 12 *aṅguli*'s (vgl. auch das unter α) gegebene Citat aus Sund.: *sarvatrā 'ratnipradēśānām na vṛddhir, vidhānām ēva vṛddhivacanāt*). Demnach besteht der Flügel eines vergrösserten *agni* (d. h. nach dem *vidhābhyāsa*; IX, 5) stets aus folgenden 2 Teilen: a) aus einem Quadrat ABCD (Fig. 43 b) mit der *vidhāsaptamakaraṇī* als Seite, und b) aus einem Rechteck DCEF, dessen eine Seite ebenfalls die *vidhāsaptamakaraṇī* bildet, während die andere Seite stets = 24 *aṅguli*'s ist.

Es ist leicht zu sehen, dass auch dieses Rechteck DCEF — weil seine eine Seite, die *vidhāsaptamakaraṇī*, wächst — bei jedem folgenden *agni* grösser ist als beim vorhergehenden; aber es wächst nicht in demselben Verhältnis wie das Quadrat ABCD, weil seine andere Seite DF immer = 24 *aṅguli*'s ist.

Die Frage, wie gross der Inhalt eines vergrösserten *agni* genau, d. h. alles — auch jene Verlängerungen — eingerechnet, sei, hat unsern Sūtra-Verfasser nicht beschäftigt. So bezieht sich denn bei Āpastamba die Bezeichnung *aṣṭavidha* oder *navavidha* oder *saptadaśavidha* oder *ēkaviṃśa*, d. h. *ēkaviṃśavidha* (Paṇḍ. N. S. I, 768) nur auf die 8 oder 9 oder 17 oder 21 Quadrat-*puruṣa*'s, welche der betreffende *agni* nach dem *vidhābhyāsa* enthält, die selbstverständliche Verlängerung der Flügel (um 24 *aṅguli*'s) und des Schwanzes (um 12 *aṅguli*'s) nicht eingerechnet. —

Ganz anders verhält sich dies alles bei Bāudhāyana; vgl. zunächst Bāudh. Śulb. S. II, 12 (Paṇḍ. X, 73) mit Āp. Śulb. S. VIII, 6 und IX, 5:

yad anyat prakṛtēs, tat pañcadaśa bhāgān kṛtvā vidhāyāṃvidhāyām dvāudvāu bhāgāu samasyēt. tābhir ardhāṣṭamābhir agniṃ cinuyāt.

yad anyat saptabhyas, tat saptadhā vibhajya pratipuruṣam āvēśayēt; u.: *vidhāsaptamakaraṇīṃ puruṣasthānīyām kṛtvā viharēt.*

Bāudhāyana lehrt also eine gleichmässige Vergrösserung aller Teile des *agni*, auch der Verlängerungen der Flügel und des Schwanzes. Er teilt daher jedesmal den Zuwachs in 15 Teile, wovon auf jeden Quadrat-*puruṣa* des 7fachen *agni* 2 kommen und 1 auf die beiden *aratni*'s und den *prādēśa* verteilt wird. Der *aṣṭavidha* des Bāudhāyana enthält darum genau $8^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*'s, der *navavidha* genau $9^1/_2$ u. s. w. Darum heisst es Bāudh. Śulb. S. II, 1 ff.: *ardhāṣṭamapuruṣāḥ prathamō 'gnir, ardhanavamā dvitīyō, 'rdhadaśamās tṛtīyaḥ.*

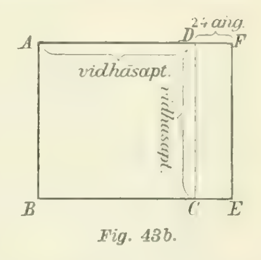


Fig. 43 b.

Karav. und Kapard. stehen nun bei ihren Erklärungen zu VIII, 4; VIII, 6; IX, 5 ganz unter dem Einfluss der angeführten Sutren des Bāudhāyana, auf den sie sich zuweilen auch ausdrücklich berufen. Dagegen hat Sund. wenigstens soviel richtig gesehen, dass bei Āpastamba sieben — in „*saptabhyas*“, „*saptadha*“, „*vidhasaptamakaraṇīm*“ — gleich sieben und nicht = $7^1/_2$ ist. Sund. polemisiert daher in seinem Kommentar zu VIII, 6 (Bl. 16, a) gegen die gewaltsame Interpretation der andern, die bei ihrer Erklärung von VIII, 6 sagen müssen: *saptabhyaḥ sardhasaptabhya ity; ēvaṃ saptadhā 'rdhāṣṭadhē 'ty; ēvam uttaratra* [IX, 5] *vidhāsaptamakaraṇīṃ vidhārdhaṣṭamakaraṇīm* (so korr. — Ms.: *vidhaṣṭamakaraṇīm*) *iti.*

Dafür verfällt aber Sund. in einen andern Fehler. Er unterscheidet nämlich folgende 2 Arten von *agni*'s: 1) Ist der *saptavidha* die Grundform, so hat sowohl dieser als die folgenden die beiden *aratni*'s und den *pradēśa*. Für den *vidhābhyasa* gelte hier Bāudh. Śulb. S. II, 12 (!). *saratnipradeśe*

saptavidha āhṛta, uttarē 'pi sāratniprādēśāḥ (zu VIII, 4; Bl. 14, b). *sāratniprādēśē: tatra Bāudhāyanēnō 'ktō vibhāgō: „yad anyat prakṛtēs . . ." iti* [Bāudh. Śulb. S. II, 12]. (So Sund. zu VIII, 6; Bl. 15, b.) 2) Ist aber der *ēkavidha* die Grundform, so hat der nach diesem konstruierte *saptavidha* (und ebenso die folgenden *agni*'s) keine *aratni*'s und keinen *prādēśa*: *yas tv ēkavidhādikramēṇā 'haratē, tasya saptavidhādiṣv apy aratniprādēśānām abhāva, ēkōttaratvavirōdhāt.* (Bl. 14, a; zu VIII, 4.) Und nur auf den *vidhābhyāsa* in diesem Falle beziehe sich VIII, 6 und IX, 5.

Untersucht man aber den Text des Ap. Śulb. S., vergleicht man insbesondere die Konstruktion des *saptavidha* (VIII, 8—IX, 4), so findet man, dass Āpastamba einen *saptavidha*, welcher der Schriftstelle: „*aratninā dakṣiṇatō dakṣiṇaṃ pakṣaṃ pravardhayati . . .*" nicht genügt, überhaupt nicht kennt; und nimmt man dann noch das unmittelbar darauf folgende Sūtra IX, 5 hinzu, wo es, obgleich der *agni* soeben als *sāratniprādēśa* konstruiert wurde, „*vidhā saptamakaraṇīm*" heisst, so bedarf es keines weiteren Beweises dafür, dass auch Sund. (wie Karav. und Kapard.) IX, 5 und die damit zusammenhängenden Sūtren nicht nach dem Sinne des Sūtra-Verfassers erklärt hat.

Brauchbar ist seine Erklärung nur für VIII, 3: der *ēkavidha* ist bei Āpastamba = 1 Quadrat-*puruṣa* (nicht = $1^1/_2$, wie bei Bāudh.; vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 14 [Paṇḍ. X, 74]); der *dvividha* = 2 Quadrat-*puruṣa*'s; der *ṣaḍvidha* = 6 Quadrat-*puruṣa*'s. Aber der *saptavidha* (VIII, 4) ist =

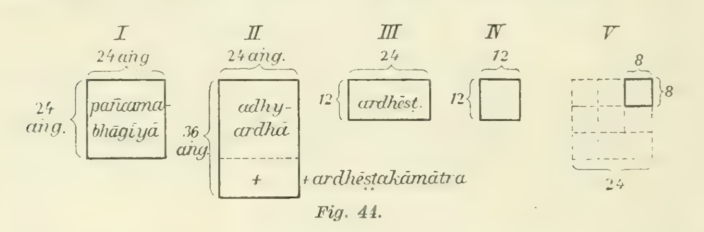


Fig. 44.

7 Quadrat-*puruṣa*'s + *aratni*'s und *prādēśa*; der *aṣṭavidha* = 8 Quadrat-*puruṣa*'s + *aratni*'s und *prādēśa* und so auch der *ēkaviṃśa* (XXI, 9 und 10) = 21 Quadrat-*puruṣa*'s + *aratni*'s und *prādēśa*; kurz, der *saptavidha* und die folgenden *agni*'s sind für Āpastamba ganz selbstverständlich *sāratniprādēśa*'s, auch wenn er (abgesehen von den Stellen XII, 5. 12. XV, 3 und XVIII, 3, wo vom *agni sāratniprādēśa* und, noch deutlicher, vom *agni sāratniprādēśa saptavidha* die Rede ist) *sāratniprādēśa* nicht ausdrücklich hinzufügt und die beiden *aratni*'s und den *prādēśa* (zwar an den eben genannten Stellen — wo es sich um die Verwandlung der Grundfläche des *caturaśraśyēnacit*, d. h. des *saptavidha*, in ein Dreieck, einen Kreis u. s. w. handelt — bei der Berechnung des *saptavidha*, aber) nicht beim *vidhābhyāsa* und nicht bei der Berechnung der vergrösserten *agni*'s berücksichtigt.

6. Man mache (5) Modelle[1] für die Backsteine (s. Fig. 44): (das erste) mit $^1/_5$ *puruṣa*[2] (= 24 *aṅguli*'s); das zweite auf der einen Seite $1^1/_2$ mal so lang;[3] das dritte auf der einen Seite $^1/_5$ *puruṣa*, auf der andern 1 *prādēśa* lang;[4] das vierte auf allen Seiten 1 *prādēśa* lang; das fünfte, quadratförmige, $^1/_{15}$ (*puruṣa*)[5] (= 8 *aṅguli*'s) lang.

1) Vgl. VII, 7.

2) Sund. (Bl. 17, a): *ēkam idaṃ karaṇam aratnimātraṃ samacaturaśram.*

3) Sund. (a. a. O.): *ṣaṭtriṃśikā parśvamānī, tiryaṅmānī caturviṃśikā.*
4) Sund. (Bl, 17, b): *ēṣā 'rdhēṣṭakā.*
5) Karav. (K. I: Bl. 38, a): *puruṣasya pañcadaśō bhāgō 'ṣṭāṅgulaḥ.*

7. Man mache die Backsteine $^1/_5$ *jānu* (= $6^2/_5$ *aṅguli*'s) hoch,[1] (jedoch) die *nākasad*'s und die *pañcacōḍa*'s (nur) halb so hoch.[2]

1) Vgl. VII, 7 Anm. 2. — Bāudh. Śulb. S. II, 58.
2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 59 (Paṇḍ. X, 145).

8. Was (von den Backsteinen) beim Brennen verloren geht, das fülle man (beim Aufsetzen)[1] mit loser Erde auf, weil über das Quantum der (auf den *agni* aufzuwerfenden) Erde nichts Bestimmtes vorgeschrieben[2] ist.[3]

1) Karav. (K. I: Bl. 39, a): *upadhānakālē purīṣēṇa pūrayēt.*
2) Karav. (a. a. O.): *na hy „ētāvat purīṣam upakṣēpaṇīyam" iti niyamaḥ.*
3) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 60 (Paṇḍ. X, 145).

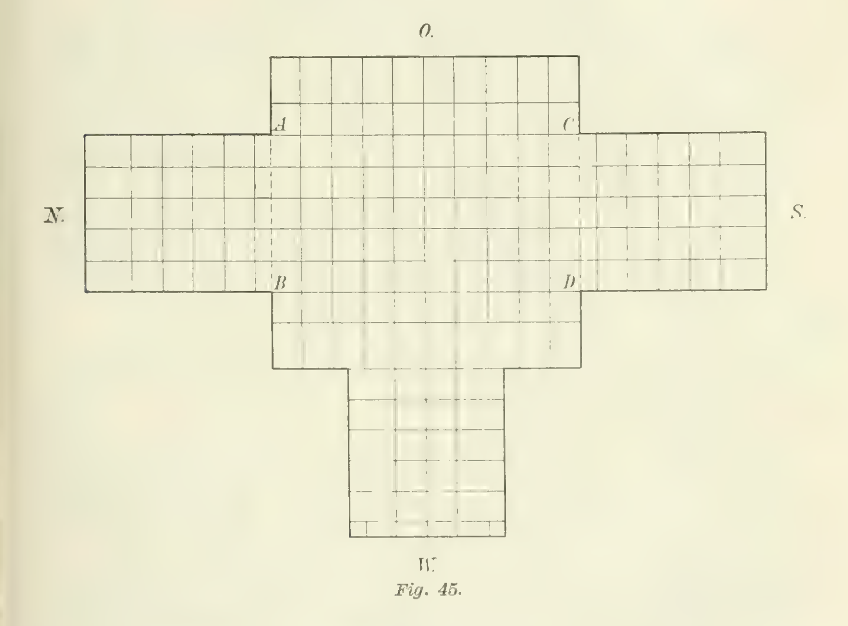


Fig. 45.

Kap. X.

1. Beim Aufsetzen der Backsteine (s. Fig. 45) lege man 10 *adhyardhā*'s (Fig. 44, II) im Osten, (mit der langen Seite)[1] nach Westen gerichtet, auf den *ātman* hin, (ebenso) 10 im Westen, nach Osten gerichtet; je 5 (lege[2] man) an die Enden der beiden Flügel und an die Verbindungsstellen (A B und C D) derselben: die letzteren liegen teils auf dem *ātman*, teils auf dem betreffenden Flügel (*viśaya*)[3], (und zwar) befinden sich von ihnen die *ardhēṣṭaka*-Teile (vgl. Fig. 44, II) auf den Flügeln.[4] (Ferner lege man) je 5 (*adhy-*

10
10
10
10
10

ardhā's) an die beiden Seiten des Schwanzes, (im Norden) nach Süden und (im Süden) nach Norden gerichtet.

1) Sund. (Bl. 17, b): *pratīcīḥ pratyagāyatāḥ.*

2) Sund. (Bl. 17, b): *ētā udagāyatāḥ.*

3) Sund. (Bl. 17, b): *pakṣa ātmani ca śērata iti viśayāḥ.*

Ebenso wie hier, nämlich adjektivisch, ist *viśaya* auch Bāudh. Śulb. S. III, 99 (Paṇḍ. X, 211) gebraucht. Es ist daher fehlerhaft, wenn p. w. sagt, *viśaya* sei auch an dieser Stelle Substantiv. Dies beweist die Erklärung des Kommentars zu Bāudh. Śulb. S. III, 99: *viśayaśabdārtham āhā 'pastambō: „'rdham ātmany, ardhaṃ pakṣa" iti.* Der Kommentator hat hier Āp. Śr. S. XVII, 8, 5 und 6 im Auge, wo es heisst: . . . *dvitīyām atha viśayām* [*iṣṭakām*]: *ardham ātmany, ardhaṃ pakṣē.*

4) Sund. (a. a. O.): *aratnimātrāṇy ātmani.*

6 **2.** Nachdem man am Schwanz den *prādēśa* (vgl. auch Fig. 41) belegt hat,[1] bedecke man den ganzen (noch übrigen)[2] *agni* mit

110 (110) *pañcamabhāgīyā*'s (siehe auch Fig. 44, I).

1) Sund. (Bl. 17, b): *pucchē 'vaśiṣṭaṃ prādēśakṣētraṃ yābhir iṣṭakābhir bhēdaparihārēṇō 'padhātuṃ śakyatē, tābhir upadadhyāt. tatra pārśvayōr dvē prādēśamātryāu* [vgl. Fig. 44, IV], *madhyē catasrō 'rdhēṣṭakā* [vgl. Fig. 44, III] *udagāyatāḥ.*

2) Sund. (Bl. 18, a): *śiṣṭē 'gnāu pañcamabhāgīyābhiḥ pracchāditē*

166 *ṣaṭṣaṣṭiśatam iṣṭakā bhavanti.*

3. Mit *pañcadaśabhāgīyā*'s (Fig. 44, V, nebst 4 *ardhēṣṭakā*'s)[1] mache man die Zahl (200) voll.[1]

1) Sund. (Bl. 18, a): *ātmany udīcyō nava rītayas. tatrā 'tmamadhyē madhyamāś catasra uddhṛtya, ṣattriṃśad aṣṭāṅgulā* [Fig. 44, V] *nidhēyāḥ. . . . ubhayatrā 'pi pucchāgrē dvē pañcamyāv uddhṛtya, catasrō 'rdhēṣṭakā upadhēyā. ēṣa dviśataḥ prastāraḥ.* (Diese nachträglichen Ergänzungen sind in Fig. 45 nicht eingezeichnet.)

— 4; + 36
— 2; + 4
— 6; + 40
+ 34

+) 34
200

10 **4.** Bei der 2. Schicht (Fig. 46, s. S. 361) legt man auf den *ātman* im Süden 10 *adhyardhā*'s, nach Norden gerichtet, hin, ebenso

10 10 im Norden, nach Süden gerichtet.

Wie bei der 1. Schicht (Fig. 45) die beiden *pakṣa*'s, so (ist bezüglich der *adhyardhā*'s bei der zweiten) das *puccha*[1] (zu belegen); (und) wie (dort) das *puccha*, so (hier) die beiden *pakṣa*'s.[2]

An der Verbindungsstelle (A B von *ātman* und *puccha* liegen die *adhyardhā*'s) umgekehrt.[3]

10 1) Karav. (K. I: Bl. 41, a): *pucchāgrē pucchātmasaṃdhāu ca pañcapañcā 'dhyardhā upadhēyāḥ.*

24 2) Karav. (a. a. O.): *pakṣayōs tu pārśvayōr adhyardhā upadhēyā. atra sāmarthyāt ṣaḍ upadhēyāḥ.*

3) Sund. (Bl. 18, a): *pucchāpyayē yā upadhīyantē, tāsām ardhēṣṭakāmātrāṇy ātmani bhavanti* [vgl. dagegen § 1 und dort Anm. 4]; *pucchē 'ratnimātrāṇi.*

104 **5.** Den ganzen (noch übrigen) *agni* bedecke man mit (104)

5 *pañcamabhāgīya*'s (vgl. auch Fig. 44, I, und ausserdem mit 5 *ardhēṣṭakā*'s).[1][2]

1) Karav. (K. I: Bl. 41, a): *pucchāpyayaviśayānāṃ purataḥ puruṣamatrō pradēśō* [C D E F in Fig. 46] *'vaśiṣyatē. tatra pañcamabhāgīyānām asaṃbhavad bhēdābhāvaya pañcā 'rdhēṣṭakā udīcya upadhēyāḥ.*

163 2) Karav. (a. a. O.): *tā ētās* [§ 4 und § 5 zusammen] *triṣaṣṭiḥ śataṃ ca.*

6. Mit *pañcadaśabhāgīyā*'s (Fig. 44, V) mache man die Zahl (200) voll.[1] Man schichte abwechselnd,[2] so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

1) Karav. (K. I: Bl. 41, a): *atra pakṣayōr, ātmani pucchē ca vatasraḥ pañcamabhāgīyā uddhṛtya, ṣaṭtriṃśataṃ pañcadaśabhāgīyā upadadhyād. ātmani pūrvasyāṃ rītyāṃ madhyē pañcō 'ddhṛtya, daśa 'rdhēṣṭakā udīcīr upadadhyād. ēvaṃ dviśataḥ prastāraḥ.*

— 4; + 36
— 5; + 10
— 9; + 46
+ 37 → +) 37
200

2) Vgl. VII, 9 Anm. und VII, 11.

7. „Es sind 5 Schichten. Man bedeckt (die ganze Schicht[1]) mit 5 *purīṣa*'s."[2] Die Schicht endigt mit Erde, weil diese einen andern Zweck hat.[3]

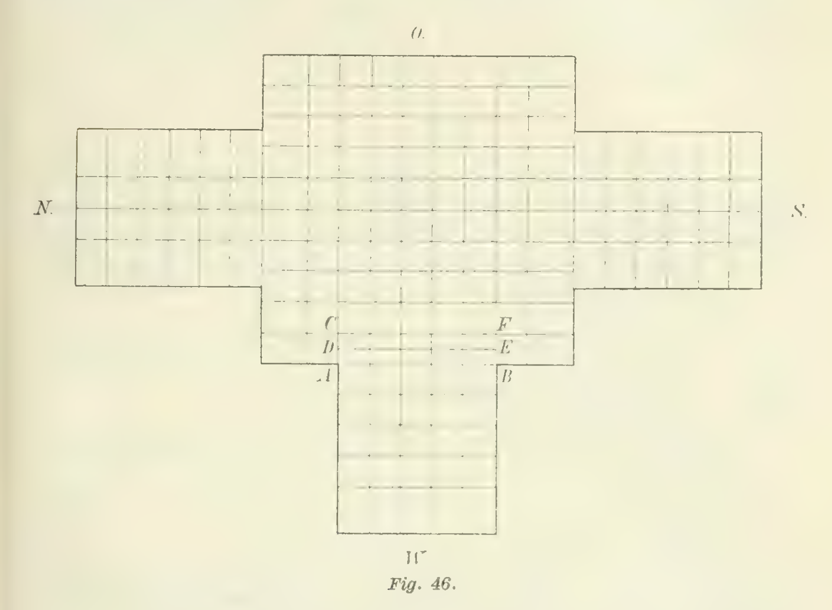


Fig. 46.

1) Vgl. Weber, Indische Studien 13, 242.

2) Tāitt. S. 5, 2, 3, 7 und 5, 6, 10, 3. Vgl. auch Āp. Śr. S. XVI, 15, 1; XVI, 34, 6; XIX, 12, 18.

3) Sund. (Bl. 18, b): *iṣṭakāḥ sthaṇḍilārthās; tatsaṃdhānārthaṃ purīṣam. atō bhinnaprayōjanatvāt saṃkhyāntaraṃ nā 'vagāhatē.*

8. Einen bis zum Knie reichenden, aus 1000[1] (Backsteinen) bestehenden (*agni*) schichte der Opfernde das erste Mal; einen bis zum Nabel reichenden, aus 2000 bestehenden das zweite Mal; einen bis zum Mund reichenden, aus 3000 bestehenden das dritte Mal; jeden folgenden grösser.[2]

Einen grossen, hohen, unbegrenzten[3] (*agni*) schichte, wer die himmlische Welt zu erlangen wünscht.[4] So wird gelehrt.

1) 200 in jedem der 5 *prastara*'s. — Vgl. auch Bāudh. Śulb. S. II, 26 (Pand. X, 26).

2) Tāitt. S. 5, 6, 8, 2 und 3. Āp Śr. S. XVI, 13, 11.

3) Sund. (Bl. 18, b): *mahāntam: vidhābhyāsēna*; *bṛhantam*: *ūrdhvapramāṇēna*; und *aparimitam*: *saṃkhyayā*.

4) Āp. Śr. S. XVI, 13, 12.

9. Bei dem aus 2000 (Backsteinen) bestehenden (*agni*) haben die (5) *citi*'s (je) 2 *prastāra*'s (also je 400 Backsteine); bei dem aus 3000 bestehenden (je) 3 *prastāra*'s, (also je 600 Backsteine). Bei der vierten und den folgenden Anwendungen[1] bleibt die Zahl der Backsteine immer dieselbe[2] (3000).

1) Vgl. p. w., s. v. *prathamāhāra*; ferner Karav. (K. I: Bl. 42, b): *āhārēṣu prayōgēṣu.* 2) *caturthaprabhṛtiṣu prayōgēṣv anantarōktaṃ triṣāhasraṃ nityaṃ, na nyūnādhikam ity arthaḥ.*

10. Und es wird gelehrt: „Nachdem man einen grösseren (*agni*) geschichtet hat, schichte man nicht einen kleineren".[1]

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. II, 18 (Paṇḍ. X, 74).

Kap. XI.

1. Es wird gelehrt: „Mit viereckigen (Backsteinen) schichtet man den *agni*". (Hier sind) quadratische (gemeint), weil das Wort („*caturaśrābhir*") keine nähere Bestimmung (*upapada*, *viśēṣaṇa*[1]) hat.

1) Sund. (Bl. 19, a): *anupapadatvam: dīrghādiviśēṣaṇābhāvaḥ.* Karav. (K. I: Bl. 43, b): *anupapadatvāc chabdasya. na hy atrō 'papadaṃ śrūyatē, „dīrghābhir iṣṭakābhir" „viṣamābhir" vē 'ti.*

2.[1] Es wird gelehrt:[2] „Die Backsteine sind 1 *pāda* (Fuss) lang." „Sie sind 1 *aratni* (Elle) lang". „Sie sind 1 *ūrvasthi*[3] lang". „Sie sind 1 *aṇūka*[4] lang".

1) Vgl. Āp. Śr. S. XVI, 13, 6 (Bd. III, 17).

2) Karav. (K. I: Bl. 43, b): *ētāś catasraḥ śrutaya iṣṭakānāṃ pramāṇaṃ vidadhati.*

2) Karav. (K. I: Bl. 44, a): *ūrvasthi* [so korr. — Ms.: *urv°*]: *ūrvōr* [Ms.: *urvōr*] *asthi.*

4) Karav. (a. a. O.): *aṇūka* = *pṛṣṭhavaṃśa.*

3. (Ein quadratischer Backstein, der) 1 *aṇūka* (lang ist) hat eine Länge von $1/4$ *puruṣa* (= 30 *aṅguli*'s[1]); (ein quadratischer Backstein, der) 1 *aratni* (lang ist) hat eine Länge von $1/5$ *puruṣa* (= 24 *aṅguli*'s[2]). So (d. h. wie von $1/4$ zu $1/5$, so von $1/5$ zu $1/6$ *puruṣa* = 20 *aṅguli*'s weitergehend[3], erhält man die Länge des) *ūrvasthi*. Eine *pādēṣṭakā* (Viertelbackstein) ist 1 Fuss (*pāda*) lang.[4] (S. Fig. 47 S. 363.)

1) Sund. (Bl. 19, a): *puruṣasya caturbhāgīyā triṃśadaṅgulā*; *sā 'ṇūkamātrī 'ty ucyatē.*

2) Vgl. XV, 4.

3) Sund. (a. a. O.): *tathā, tēnāi 'va mārgēṇō 'rvasthi jñātavyaṃ, tac ca ṣaḍbhāgīyaṃ, viṃśatyaṅgulam.* Dieser etwas künstlichen Erklärung musste wegen XI, 8 (vgl. daselbst die 2. Anmerkung) gefolgt werden.

4) Karav. (K. I: Bl. 44, b): *ardhapramāṇēna pādapramāṇaṃ vidhīyata ity* [III, 10]; *ataḥ pañcadaśāṅgulā aṇūkapādā* [Fig. 47, III], *dvādaśāṅgula aratnipādā* [Fig. 47, IV], *daśāṅgulā ūrvasthi* — [Ms.: *urv°*] — *pādāḥ* [Fig. 47, V].

4. Hier (d. h. beim Fuss, *pāda* in *pādamātrī*) hat man freie Wahl, weil das Wort (*pāda*) eine mehrfache Bedeutung hat.[1]

1) Indische Studien 13, 239 ist die Länge des *pada* zu 12 *aṅguli*'s angegeben, Bāudh. Śulb. S. I, 6 (Paṇḍ. IX, 293) zu 10 *aṅguli*'s, Bāudh. Śulb. S. I, 9 (Paṇḍ. IX, 293) zu 15 *aṅguli*'s. Āpastamba macht nun von allen diesen 3 Grössen des *pāda* bei seinen *pādēṣṭakā*'s Gebrauch; vgl. § 3, Anm. 4 und Fig. 47, III—V.

5. Beim Aufsetzen (der Backsteine; s. Fig. 48) lege man je 8 *pādēṣṭakā*'s[1] (Fig. 47, III) der *caturbhāgīyā*'s (Fig. 47, I) an die Enden der beiden Flügel; und an die Verbindungsstellen[2] derselben ebenfalls (je 8), die mit 6 *aṅguli*'s in den *ātman* hineingehen;[3] ferner an die *śrōṇi*'s (A und B) und *aṃsa*'s (C und D) 16 16

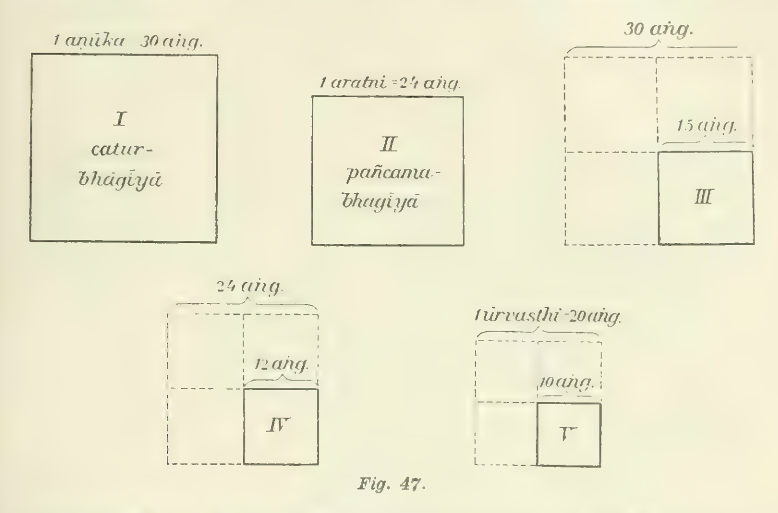


Fig. 47.

(zusammen[4]) 8, die (im Westen) nach Osten und (im Osten) nach Westen gerichtet sind. 8

1) Sund. (Bl. 19, b): *caturbhāgīyānām pādēṣṭakāḥ pañcadaśāṅguläḥ.*
2) Sund. (a. a. O.): *saṃdhyōḥ, pakṣāpyayayōḥ.*
3) Sund. (a. a. O.): *ātmānam ṣaḍaṅgulēna prāptā, navāṅgulēna pakṣāu.* Karav. (K I: Bl. 45, b): *ṣaḍaṅgulaṃśēnā 'tmani praviṣṭāḥ.*
4) Sund. (a. a. O.): *ēkāikatra catasraścatasra. ēvaṃ ṣōḍaśa. . . „aṣṭāv" ity atra vīpsarthō draṣṭavyō. 'tha vā tēna sūtrēṇa śrōṇyaṃsēṣv aṣṭāv ēva vidhīyantē, 'nyā aṣṭau „pādēṣṭakābhiḥ saṃkhyām pūrayēd" ity anēna* [siehe den folgenden § 8]. Hierzu ist zu bemerken, dass nur die 2. Erklärung nach dem Sinne des Sutra-Verfassers ist. Denn die Stelle „*śrōṇyaṃsēṣu ca 'ṣṭāu*" kommt noch zweimal vor, nämlich (bei der 1. Art des *vakrapakṣaśyēnacit*) XVII, 1 und 7; und nach den von Thibaut zu jenem *agni* gelieferten Zeichnungen (JASB., plate XVI, Fig. 11 und 12) werden dort jedesmal an die *śrōṇi*'s und *aṃsa*'s im Ganzen nur 8 Backsteine hingelegt.

6. Auf den Raum (E F G H in Fig. 48) zwischen den Verbindungsstellen (der beiden Flügel[1]) lege man *pañcamabhāgīyā*'s (vgl. Fig. 47, II) nebst Vierteln (vgl. Fig. 47, IV) derselben.[2]

1) Karav. (K. I: Bl. 45, b): *pakṣasaṃdhyōr madhyē.*

2) Sund. (Bl. 20, a): *pakṣāpyayayōr antarālē pañcamabhāgīyāḥ*
45 *pañcacatvāriṃśad; āsāṃ madhyē daśa pādamātryaḥ. pādaśabdēna ca*
10 *saṃnidhēḥ pañcamabhāgīyānāṃ pādā ucyantē. tāsāṃ pādēṣṭakānāṃ dakṣiṇatō viṃśatiḥ pañcamabhāgīyā, uttarataḥ pañcaviṃśatir. viparītaṃ vā.*

7. Nachdem man am *puccha* den *prādēśa*[1] belegt[2] hat, bedecke man den ganzen (noch übrigen) *agni* mit (78) *caturbhāgīyā*'s[3] (Fig. 47, I).
78

1) Siehe ausser Fig. 48 auch Fig. 41.

10 2) Sund. (Bl. 20, a): *daśabhiḥ prādēśāiḥ* (s. auch Fig 47, IV).

3) Sund. (Bl. 20, a): *ēvaṃ pracchāditē navāśītiśataṃ iṣṭakā bha-*

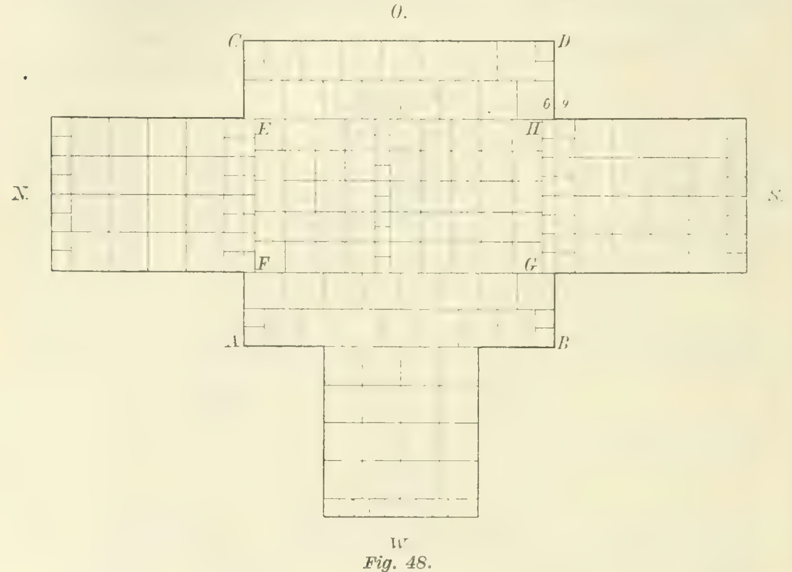


Fig. 48.

183 *vanti.* Für den Sūtra-Verfasser sind es jedoch nur 183, da Sund. an die *śrōṇi*'s und *aṃsa*'s (vgl. § 5, Anm. 4) 8 *pādēṣṭakā*'s zu viel gelegt hat, an deren Stelle vielmehr 2 *caturbhāgīyā*'s zu setzen sind.

Karav. bringt 186 heraus (K. I: Bl. 46, a): *tā ētāḥ* [§§ 5—7] *ṣaḍaśītiḥ śatam.* Er hat nämlich das *puccha* anders, als § 7 verlangt, belegt (a. a. O.): *pucchē tu pūrvārdhē 'ṣṭāu caturbhāgīyā upadhāya, paścārdhē bhēdabhārāya pañcadaśa pañcamabhāgīyā upadadhyāt.* So erhält er am *puccha* zusammen 23, während Sund. daselbst 26 hat. Da Karav. die *śrōṇi*'s und *aṃsa*'s ebenso wie Sund. (§ 5, Anm. 4) belegt, so ergiebt sich für ihn also die Summe von 186. — Wenn Karav. auf das *puccha* auch *pañcamabhāgīyā*'s legt, so setzt er sich damit in Widerspruch zu unserem obigen Sūtra, welches unzweideutig sagt: *pucchē prādēśam upadhāya, sarvam agniṃ caturbhāgīyābhiḥ pracchādayēt.*

8. Mit Viertelbacksteinen[1] mache man die Zahl (200) voll.[2]

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 30 (Paṇḍ. X, 187): quarter-bricks.

2) Sund. hat bis jetzt 189 Backsteine (§ 7, Anm. 3). Er ergänzt die

fehlenden 11 in folgender Weise (Bl. 20, a): *pucchasyā 'parārdhē parśvayōś catasraścatasraḥ pañcadaśāṅgulā* [vgl. Fig. 47, III]. *ēvaṃ kṛtē pañcōnadviśataṃ bhavati. tataḥ pucchasya pūrvārdhē pārśvayōr madhyē catasra uddhṛtya, nava ṣaḍbhāgīyāḥ prācīr upadadhyād. ēvaṃ dviśataḥ prastāraḥ.*

— 2; + 8		189
— 4; + 9		
— 6; + 17	→	+) 11
+ 11		200

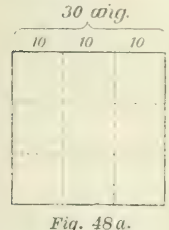


Fig. 48 a.

Bei Karav. fehlen (vgl. § 7, Anm. 3) 14, die er, wie folgt, ergänzt (Bl. 46, a): *ātmamadhyē pañcamyā rītyā upāntyāṃ caturbhāgīyām* [vgl. auch Fig. 47, I] *uddhṛtya, nava ṣaḍbhāgīyān pādān* [Fig. 47, V] *upadadhyāt. pucchaśrōṇyōr ēkāikāṃ pañcamabhāgīyām* [Fig. 47, II] *uddhṛtya, caturaścaturas tatpādān* [Fig. 47, IV] *upadadhyād. ēvaṃ dviśataḥ prastāraḥ.*

		186
— 1; + 9		
— 2; + 8		
— 3; + 17	→	+) 14
+ 14		200

Nach § 7 sind nun aber, dem Wortlaut des Sūtra gemäss, erst 183 Back-

Fig. 49.

steine vorhanden. Es fehlen also noch 17. Wäre diese Differenz von 17 (bei Karav. 14, bei Sund. 11) durch 3 teilbar, so könnte sie dadurch ausgeglichen werden, dass so lange an die Stelle von je 1 *pañcamabhāgīyā* oder 1 *caturbhāgīyā* immer 4 *pādēṣṭakā*'s je derselben gelegt würden, bis die Zahl 200 voll wäre. Weil aber die Differenz nicht durch 3 teilbar ist, so wenden Sund. und Karav. übereinstimmend auch *ṣaḍbhāgīyā*'s = *ūrvasthimātrī*'s, bezw. deren *pādēṣṭakā*'s (Fig. 47, V) an. — Um nun die fehlenden 17 Backsteine zu ergänzen, könnten z. B. 3 *caturbhāgīyā*'s (oder *pañcamabhāgīyā*'s) herausgenommen und durch 12 *pādēṣṭakā*'s ersetzt werden. Wenn darauf noch an die Stelle von 1 *caturbhāgīyā* (Fig. 48 a) 9 *pādēṣṭakā*'s (Fig. 47, V) der *ṣaḍbhāgīyā*'s gelegt würden, so wäre die Zahl 200 erreicht.

		183 (s. § 7)
— 3; + 12		
— 1; + 9		
— 4; + 21	→	+) 17
+ 17		200

9. Bei der 2. Schicht (Fig. 49, lege man) an der Verbindungsstelle

(A B) des Schwanzes (5)[1] *pañcamabhāgīyā*'s (hin), die zur Hälfte auf dem *puccha*, zur Hälfte auf dem *ātman* liegen.[2] Auf dem *ātman* umgebe man dieselben ringsum mit 14 Viertelbacksteinen,[3] wie es passt.[4]

1) Karav. (K. I: Bl. 46, b): *pucchāpyayē pañca pañcamabhāgīyā upadadhyāt.*

2) Karav. (a. a. O.): *aviśēṣād ātmapucchayōḥ samam praviṣṭāḥ.*

3) Karav. (a. a. O.): *viśayānām purastād daśa, dakṣiṇatō dvē, uttarataś ca dvē.*

4) Vgl. Thibaut zu Bāudh. Śulb. S. III, 135 (Paṇḍ. X, 217): *yathāyōgam*: as it fits.

10. Den ganzen (noch übrigen) *agni* bedecke man mit *pañcamabhāgīyā*'s (vgl. auch Fig. 47, II).[1]

194

1) Karav. (K. I: Bl. 46, b): *tā ētāḥ* [§§ 9 und 10] *ṣaḍūnam dviśatam.*

11. Mit Viertelbacksteinen mache man die Zahl (200) voll.[1] Man schichte abwechselnd, so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

+) 6
200

— 2; + 8
+ 6

1) Da 6 fehlen, so sind 2 *pañcamabhāgīyā*'s herauszunehmen und durch *pādēṣṭakā*'s zu ersetzen.

Kap. XII.

1. Bei dem einfachen und den (5)[1] folgenden (quadratischen[1]) *agni*'s) mache man (jedesmal) mit $^1/_{12}$ und mit $^1/_{13}$ der Seite[2] (quadratische) Backsteine und (dazu) Viertelbacksteine.

Man schichte abwechselnd, so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.[3]

1) Vgl. VIII, 5.

2) Karav. (K. I: Bl. 48, b): *ēkavidhasya karaṇī śataṃ viṃśatir aṅgulayaḥ. . . . ṣaḍvidhasya dvē śatē triṇavatir aṅgulaya ēkatriṃśat tilāś cāi. 'tāsāṃ karaṇīnāṃ sarvatō dvādaśēnāi 'kaṃ karaṇaṃ; sarvatas trayōdaśēnāi 'kaṃ karaṇam.*

3) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 318—320 (Paṇḍ., N. S. I, 767 f.); daselbst ist im Kommentar zu Sūtra 320 das obige Sūtra des Āpastamba angeführt und kurz erläutert.

2. Für jeden der *agni*'s vom einfachen an, der zu der ersten[1], zu der zweiten und zu der dritten Anwendung[2] passt,[3] ist die Zahl[4] und die Höhe[4] (der Backsteine und Schichten) die von der Schrift vorgeschriebene.

1) Vgl. VIII, 3.

2) Karav. (Bl. I: Bl. 49, b): *prathamāhāraḥ: prathamaḥ prayōgaḥ.*

3) Karav. (a. a. O.): *yō yujyēta: bhṛśaṃ yuktō bhavati.*

4) Sund. (Bl. 21, b): *ēkavidhādīnām api sahasrādiḥ saṃkhyō, 'rdhvapramāṇaṃ ca jānudaghnādi saptavidhādivat.* Vgl. X, 8.

3. Die *agni*'s für spezielle Wünsche (deren Beschreibung jetzt folgt[1]) sind besondere Modifikationen (des siebenfachen *agni*[2]), weil es für sie besondere Vorschriften[3] giebt.

1) Karav. (K. I: Bl. 50, a): *idānīṃ kāmyāḥ praügādaya ucyantē.*

2) Karav. (a. a. O.): *kāmyā nityasya saptavidhasyā 'gnēr vikārāḥ, praügādyākṛtiviśēṣēṇa guṇena vikṛtāḥ.*

3) Karav. (a. a. O.): *guṇaṃ śāsti, vidadhātī, 'ti guṇaśāstraṃ, „praügacitaṃ cinvītē" 'ti vakṣyamāṇaṃ vākyam.*
guṇavikāra findet sich auch Āp. Śr. S. XIV, 1, 1.

4. Es wird gelehrt:[1] „Wer Nebenbuhler hat, schichte den *agni* in Form eines *praüga*“.[2]

1) Täitt. S. 5, 4, 11, 1.

2) Sund. (Bl. 21, b): *praügaṃ śakaṭasya mukhaṃ trikōṇam; tadvac cīyata iti praügacit.* Vgl. auch Bāudh. Śulb. S. III, 161 (Paṇḍ., N. S. I, 561).

5. Man konstruiere ein Quadrat (ABCD in Fig. 50), das gleich der doppelten Fläche des (siebenfachen[1]) *agni* samt *aratni*'s und *prādēśa* (vgl. VIII, 2 und Fig. 41) ist, und ziehe von der Mitte (E) der östlichen Seite zu den beiden *śrōṇi*'s (B und C) hin Linien (EB und EC).[2] So (erhält man) ein Dreieck, (das) genau[3] (so gross ist, wie der siebenfache *agni* samt den beiden *aratni*'s und dem *prādēśa*).

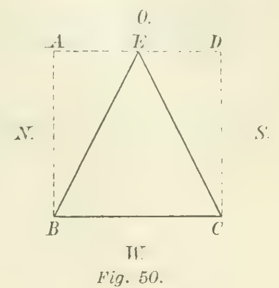


Fig. 50.

1) Karav. (K. I: Bl. 50, a): *yāvān aratniprādēśābhyāṃ sahitaḥ saptavidhaḥ.*

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 162 (Paṇḍ., N. S. I, 561) und Bāudh. Śulb. S. I, 56 (Paṇḍ. X, 20).

3) Vgl. III, 2 und 3.

6. Die Modelle (für die Backsteine), sowie das Schichten ist beim einfachen (*agni*) angegeben[1] worden. Man mache (jedoch[2] hier) dreieckige Backsteine.[3]

1) Sund. (Bl. 22, a): *karaṇīnāṃ dvādaśēnē 'tyādinā* (vgl. § 1).

2) Karav. (K. I: Bl. 50, b): *atra karaṇāni karaṇīnāṃ dvādaśatrayōdaśakṛtāni. tābhiś cayanaṃ prastāravyatyāsa ity ēvamādy ēkavidhavad grahyam. ity arthō. viśēṣas tu: praügā iṣṭakāḥ kārayēt. karaṇāni praügākṛtīni bhavēyuḥ.*

3) Ausführlicher als Āpastamba beschreibt Bāudh. Śulb. S. III, 162 ff. (Paṇḍ., N. S. I, 561 ff.) den *praügacit.*

7. Es wird gelehrt:[1] „Es schichte den *agni* in Form eines Doppeldreiecks, wer wünscht: „Möge ich nach vorn[2] die schon vorhandenen Nebenbuhler verdrängen, nach hinten[2] die künftig entstehenden“.[3]

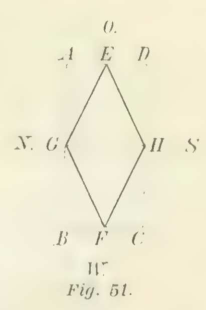


Fig. 51.

1) Täitt. S. 5, 4, 11, 2.

2) Siehe in Fig. 51 die beiden nach Osten und Westen gerichteten Spitzen des *ubhayataḥpraüga.*

3) Kapard. (Bl. 27, b): . . . *yaḥ kāmayētō: 'tpannān utpatsyamānāṃś ca śatrūn bādhēyam iti.*

8. (Dieser[1] *agni* sieht aus) wie zwei (hinten[2] zusammengesetzte) mit dem Vorderteil[2] nach entgegengesetzten Richtungen sehende Wagen.

1) Karav. (K. I: Bl. 51, a) leitet hierzu über mit den Worten: *śrutipadaṃ vyācaṣṭe.*

2) Karav. (K. I: a. a. O., K. II: Bl. 55, b): *nānāmukhē śakaṭē yathā pṛṣṭhē saṃhitē 'bhiṣṭhitē, tādṛgākāram ubhayataḥpraügaṃ, tathā cinvīte 'ty arthaḥ.* Sund. (Bl. 23, a): *vimukhe, viparyastamukhe, prākpaścānmukhe yathā śakaṭe, tadṛśō 'gnir bhavati.*

9. Man konstruiere ein ebenso grosses[1] Rechteck (A B C D in Fig. 51) und ziehe von der Mitte der östlichen (E) und der westlichen (F) Seite nach der Mitte der südlichen (H) und der nördlichen (G) Linien. So (erhält man) ein Doppeldreieck (das) genau (so gross ist, wie der siebenfache *agni* samt *aratni*'s und *prādēśa*).

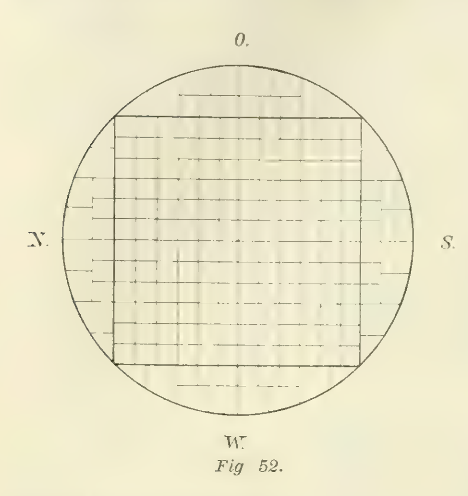


Fig 52.

1) d. h. ein Rechteck, das so gross ist, wie das beim *praügacit* (§ 5) konstruierte Quadrat. Das Rechteck besteht aus zwei Quadraten, deren jedes gleich dem *agni sāratniprādēśa saptavidha* (= $7^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*) ist. Vgl. auch Bāudh. Śulb. S. III, 173 (Paṇd., N. S. I, 564.)

10. (Das weitere)[1] ist bei dem in Form eines *praüga* geschichteten (*agni*) angegeben. Man mache (jedoch[2] hier) Backsteine von der Form eines *ubhayataḥpraüga*.

1) Sund. (Bl. 23, b): *ēkavidhōkta iṣṭakādiḥ*.
2) Karav. (K. I: Bl. 51, b): *viśēṣas tū: 'bhayataḥpraügā iṣṭakāḥ*.

11. Es wird gelehrt[1]: „Wer Nebenbuhler hat, schichte den *agni* in Form eines Wagenrads."

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 2.

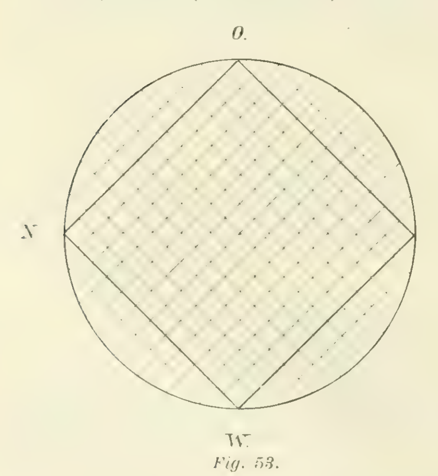


Fig. 53.

12. Man verwandle eine quadratische Fläche, die gleich dem (7 fachen) *agni sāratniprādēśa* ist, in einen Kreis[1] und zeichne in diesen ein Quadrat ein, so gross als möglich.[2]

1) Nach III, 2.
2) Vgl. VII, 10 und daselbst Anm. 3; ferner Bāudh. Śulb. S. III, 183 (Paṇd., N. S. I, 568).

Kap. XIII.

12 . 12 = 144

1. Mit $^1/_{12}$ der Seite dieses Quadrats mache man (quadratische) Backsteine.[1]

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 184 (Paṇd , N. S. I, 568).

2. Davon lege man 6 in (jedes) Segment (s. die Fig. 52) und teile den Rest (eines jeden Segments) in 8 Teile.[1)]

4.6=24
4.8=32
200

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 185.

3. Beim Aufsetzen[1)] (der Backsteine auf die Stätte des *rathacakracit*) lasse man (beim 1. *prastāra*, Fig. 52) die Ecken des Quadrats nach den Zwischengegenden sehen, beim zweiten[2)] (*prastāra*, Fig. 53) die Mitten (der Seiten desselben).

Man schichte abwechselnd, so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

1) Vgl. VII, 11. 2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 186.

4. Es wird gelehrt[1)]: „Wer Speise zu erlangen wünscht, schichte den *agni* in Form eines Troges."

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 2.

5. Es giebt nun aber 2 Arten von Trögen, (nämlich) quadratförmige und kreisförmige.[1)]

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 216f. (Paṇḍ., N. S. I, 626).

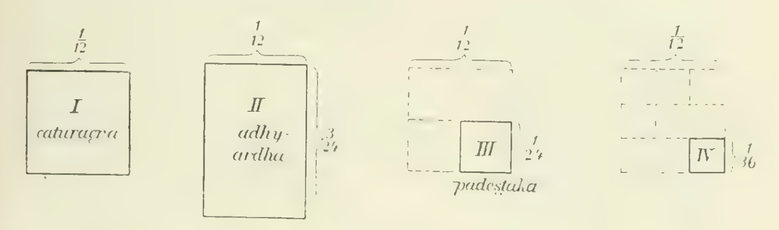


Fig. 54.

6. Hier hat man freie Wahl, weil (in der Schrift) die Bedeutung des Wortes (*drōṇa*) nicht näher bestimmt ist.

7. Oder (es schichte) den quadratischen (trogförmigen *agni*), für wen (dies) besondere Vorschrift (ist).

8. (Im folgenden wird) der quadratische (trogförmige *agni*) beschrieben).

9. Es wird gelehrt: „Im Westen ist ein Stiel[1)], damit (der *agni* seiner Form nach einem wirklichen Trog) entspreche."

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 221 (Paṇḍ., N. S. I, 627).

10. Der Stiel (beträgt) ein Zehntel[1)] der ganzen Fläche. Dessen Subtraktion[2)] ist mit dem *puccha*[3)] gelehrt worden.

1) Karav. (K. I: Bl. 53, a): *sāratniprādēśasya daśamō bhāgaḥ.*

2) Karav. (K. I: Bl. 53, a): *sa uktō nirharaś: caturaśrāc caturaśraṃ nirjihīrṣann iti*; vgl. II, 5.

3) Sund. (Bl. 24, b): *pucchavad ātmanō bahirbhūtaṃ paścān minuyād ity arthas. tatra caturaśradrōṇacid dvadaśatriśataṅgulena 'stitōnena samacaturaśras. tasya paścān madhyadēśē karaṇītrtīyena tsaruḥ samacaturaśraḥ.*

Die Grundfläche des *drōṇacit* ist gleich der des *agni sāratniprādeśa saptavidha*, d. h. = $7\frac{1}{2}$ Quadrat-*puruṣa*'s. Diese werden in einem Quadrate vereinigt; $\frac{1}{10}$ davon bildet, wenn es durch Teilung einer Quadratseite in

10 Teile hergestellt wird, ein Rechteck, dessen eine Seite gleich der Quadratseite, und dessen andere Seite gleich $^1/_{10}$ derselben ist. Dieses Rechteck wird in ein Quadrat verwandelt (II, 7) und darauf letzteres von dem grossen Quadrat abgezogen (II, 5). Das Quadrat, das übrig bleibt, bildet den Trog; es ist 9 mal so gross als das Quadrat, das den Stiel bildet, und die Seite des letzteren ist $= {^1/_3}$ der Seite des ersteren.

11. Man mache (quadratische) Backsteine (Fig. 54, I) mit $^1/_{12}$ der Seite (des Trogs), Backsteine, die $1^1/_2$ mal so gross sind (II), und Viertelbacksteine (III)[1].

1) Sund. (Bl. 24, b) will ausserdem noch folgende Sorte: *tṛtīyēna ca navamyaḥ pūrvavat* (Fig. 54, IV).

12. Beim Aufsetzen (der Backsteine; s. Fig. 55) lege man (12)[1] *adhyardhā*'s (Fig. 54, II) im Osten, nach Westen gerichtet, auf den *ātman* hin, (4[2] *adhyardhā*'s) an das Ende des Stiels und (je 4)[3] an die beiden *śrōṇi*'s (B und C).

12
4
8
124
148

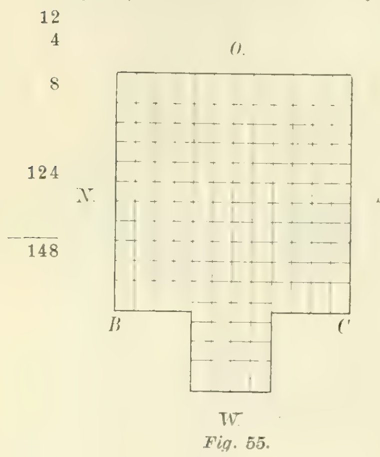


Fig. 55.

1) Sund. (Bl. 24, b): *dvādaśabhiḥ.*

2) Sund. (Bl. 24, b): *tsarvagrē catasrō 'dhyardhāḥ.*

3) Sund. (Bl. 24, b): *śrōṇyōś catasraścatasraḥ.*

13. Den ganzen (noch übrigen) *agni* bedecke man mit (124) quadratischen (Backsteinen; vgl. Fig. 54, I)[1].

1) Sund. (Bl. 25, a): *ēvam pracchāditē 'ṣṭācatvārimśacchatam bharanti.*

14. Mit Viertelbacksteinen (s. Fig. 54, III) mache man die Zahl (200) voll[1].

1) Nach Sund. fehlen 52. Bei der Ergänzung verwendet er die in der Anmerkung zu § 11 erwähnten Backsteine.

Karav. (K. I: Bl. 53, a; K. II: Bl. 58, b) hat bisher zusammen nur 145: *ēkavimśatiśatam caturaśrāś, caturvimśatir adhyardhāḥ.* Um die Zahl 200 voll zu machen, gebraucht er u. a. auch *ardha*'s (a. a. O.): *pūrvasyām diśi dvādaśabhāgiyānām upāntyē uddhṛtya dvē dvē cā 'rdhē [upadadhyāt].*

Beides ist nicht nach dem Sinne des Sūtra-Verfassers, der vielmehr nur *pādēṣṭakā*'s angewendet wissen will. Es könnten nun z. B. 2 *adhyardhā*'s herausgenommen und durch 12 *pādēṣṭakā*'s ersetzt, ferner 14 *caturaśrā*'s (Fig. 54, I) herausgenommen und durch 56 *pādēṣṭakā*'s ersetzt werden. So wären es im ganzen 200 Backsteine.

— 2: + 12
— 14: + 56
— 16; + 68
+ 52

+ 52
200

12
12
8

15. Beim 2. *prastāra* (Fig. 56) lege man (12)[1] *adhyardhā*'s im Süden, nach Norden gerichtet, auf den *ātman* hin und (ebenso 12) im Norden, nach Süden gerichtet; ferner an die beiden Seiten des Stiels (je 4[2] *adhyardhā*'s), die (im Norden) nach Süden und (im Süden) nach Norden gerichtet sind.

1) Sund. (Bl. 25, a): *dvādaśa.*

2) Sund. (Bl. 25, a): *catasraścatasraḥ.*

16. Den ganzen (noch übrigen) *agni* bedecke man mit (112) quadratischen (Backsteinen; Fig. 54, I).[1]

112

1) Sund. (Bl. 25, a): *catuśčatvārimśacchatam bharanti.*

144

17. Mit Viertelbacksteinen mache man die Zahl (200) voll.[1]

1) Die Kommentatoren verfahren hier ähnlich, wie § 14, Anm. gezeigt wurde. Der Sūtraverfasser dagegen würde die fehlenden 56 Backsteine etwa in folgender Weise ergänzt haben:

— 4 *adhyardhā*'s; + 4 . 6 = 24 *pādēṣṭakā*'s
— 12 *caturaśrā*'s; + 4 . 12 = 48 „
— 16 ; + 72
+ 56

+) 56
200

18. Man schichte abwechselnd, so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

Kap. XIV.

1. Es wird gelehrt:[1] „Einen zusammenzustreifenden *agni* schichte, wer Vieh zu erlangen wünscht".

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 2.

2. Man streift (Häufchen Erde) zusammen[1] und legt (sie als fingierte) Backsteine[2] auf (die kreisförmige, $7\frac{1}{2}$ Quadrat-*puruṣa*'s messende[3] Grundfläche des *samūhya agni*).

1) *samūhan* erklärt den Namen der *citi*; vgl. Thibaut's Bemerkung zu Bāudh. Sulb. S. III, 250 (Paṇḍ., N. S. I, 637), wo ebendasselbe durch *purīṣam samūhya* geschieht.

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 250.

3) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 249.

O.
N. S.
W.

Fig. 56.

3. Es wird gelehrt: „In den 4 Himmelsgegenden[1] sind Gruben. Aus diesen nimmt man Erde und bedeckt damit (die Grundfläche des *agni*)".

1) d. h. im Osten, Westen u. s. w. des für den *samūhya* bestimmten Platzes; vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 250 (Paṇḍ., N. S. I, 637).

4. Es wird gelehrt:[1] „Einen im Kreis aufgeschichteten *agni* schichte, wer den Besitz eines Dorfes zu erlangen wünscht".

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 3.

5. Eine in die Mitte (des *agnikṣētra*) gelegte *svayamātṛṇṇā*[1] umschichte man von rechts her mit Backsteinreihen (die konzentrische Kreise bilden).[2] Dies ist der im Kreis aufgeschichtete *agni*.

1) Vgl. Weber, Indische Studien 13, 249; Hillebrandt, Ritual-Litteratur, S. 163.

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 252 (Paṇḍ., N. S. I, 638).

6. Es wird gelehrt: „Den *upacāyya* schichte, wer den Besitz eines Dorfes zu erlangen wünscht".

7. (Dieser *agni* ist) mit dem *paricāyya* (in § 5) erklärt worden[1].

1) Sund. (Bl. 26, b): *pūrvasyē 'dam śākhāntarīyaṃ saṃjñāntaram ity arthaḥ.*

8. Es wird gelehrt[1]: „Den *śmaśānacit* schichte, wer wünscht: Möge ich in der Welt der Manen Erfolg haben"[2].

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 3.

2) Eine ausführliche Beschreibung dieses *agni* siehe Bāudh. Śulb. S. III, 253 ff. (Paṇḍ., N. S. I, 639 ff.). JASB., 265 ff.

9. Es giebt nun aber 2 Arten von Leichenstätten, (nämlich) quadratische und runde.

10. Hier hat man freie Wahl, weil die Bedeutung des Wortes (*śmaśāna*) nicht näher bestimmt ist.

11. Oder (es schichte) den quadratischen (*śmaśānacit*), für wen (dies) besondere Vorschrift (ist).

12. Der quadratische ist mit dem *drōṇacit*[1], (wenn man sich denselben) ohne Stiel (denkt), erklärt worden.

1) Vgl. XIII, 4 ff.

13. Es wird gelehrt[1]: „Den *chandaścit*[2] schichte, wer Vieh zu erlangen wünscht".

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 1. — Im Āp. Śr. S. werden die *kāmya*'s nicht erörtert; vgl. Āp. Śr. S. XVII, 26, 2: *chandaścitam iti kāmyās. tē śulbēṣv anukrāntāḥ.*

2) Zur Erklärung vgl. Thibaut's Bemerkung zu Bāudh. Śulb. S. II, 81 (Paṇḍ. X, 167): „... the chhandaścit i. e. an agni consisting as it were of mantras instead of ishtakás. The shape of the agni is drawn on the ground and then the whole ceremony of the agnichayana gone through, but instead of placing bricks on the ground the sacrificer only touches the places on which they would be placed and mutters at the same time the appropriate mantras".

14. „Man schichte mit allen[1] *chandas*'s" — so die eine Ansicht. „Mit den gewöhnlichen"[2] — so die andere.

1) Karav. (K. I: Bl. 55, a): *sarvāir daśatayāgatāiś chandōbhiś cinuyāt.*

2) Karav. (a. a. O.): *prākṛtāir agnikāṇḍagatāir „agnir mūrdhē" ty* [Tāitt. S. 4, 4, 4, 1] *anuvākasthāiḥ.*

Kap. XV.

1. Es wird gelehrt[1]: „Wer die himmlische Welt zu erlangen wünscht, schichte den *agni* in Gestalt eines Falken".

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 1.

2.[1] „Er hat eingebogene Flügel und einen ausgebreiteten Schwanz. Im Westen zieht man (die Flügel) nach Osten, im Osten nach Westen. Denn so ist in der Mitte der Vögel eine Einbiegung der Flügel". So wird gelehrt.

1) Vgl. Thibaut, JASB., 255.

3.[7] Von der Fläche des siebenfachen, mit den beiden *aratni*'s und dem *prādēśa* versehenen *agni*[1] (nehme man am Schwanz) den

prādēśa[2] (weg, ferner) vom *ātman* den vierten Teil[3] und 8 *caturbhāgīyā*'s[4]. Drei von diesen letzteren bilden den Kopf[5] (des Falken); das andere verteile man auf die beiden Flügel[6].

1) Vgl. VIII, 2 und daselbst Fig. 41.

2) Der *prādēśa* ist, nach Fig. 41, ein Rechteck, dessen Seiten 120 und 12 *aṅguli*'s lang sind, und dessen Flächeninhalt also $^1/_{10}$ Quadrat-*puruṣa* beträgt. Nach Wegnahme des *prādēśa* ist also das *puccha* nur noch = 1 Quadrat-*puruṣa*, was auch aus dem folgenden § 9 hervorgeht. 1

3) Der nach Fig. 41 vier Quadrat-*puruṣa*'s messende *ātman* wird um $^1/_4$, also um 1 Quadrat-*puruṣa* vermindert.

4) *caturbhāgīyā*'s sind quadratische Backsteine, deren Seite = $^1/_4$ *puruṣa* und deren Grundfläche also = $^1/_{16}$ Quadrat-*puruṣa* ist.

8 . $^1/_{16}$ Quadrat-*puruṣa* = $^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*. Nach Anm. 3 ist vom *ātman* weggenommen 1 „ ,
zusammen $1^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*'s.

Der *ātman* des *vakrapakṣaśyēnacit* hat also eine Grundfläche von ($4 - 1^1/_2 =$) $2^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*'s, was durch XV, 8 zusammen mit XVI, 1 bestätigt wird. $2^1/_2$

5) = $^3/_{16}$ Quadrat-*puruṣa*, vgl. auch XV, 10. $^3/_{16}$

6) Nach Fig. 41 war beim *caturaśraśyēnacit* jeder Flügel = $1^1/_5$ Quadrat-*puruṣa*'s. Hier wird nun ausserdem noch „das andere", d. h. ($^1/_{10} + 1 + {}^1/_2) - {}^3/_{16} = 1^{33}/_{80}$ Quadrat-*puruṣa*'s auf die beiden Flügel verteilt, so dass zu jedem $^{113}/_{160}$ Quadrat-*puruṣa* hinzukommen.

Jeder Flügel enthält also jetzt $1^1/_5 + {}^{113}/_{160} = 1^{29}/_{32}$ Quadrat-*puruṣa*'s. $3^{13}/_{16}$

7) Vgl. Thibaut, JASB., 255. $7^1/_2$

4. 1 *puruṣa* (Mannslänge) hat 5 *aratni*'s (Ellen); 1 *vyāyāma* (Klafter) hat 4 *aratni*'s; 1 *aratni* hat 24 *aṅguli*'s (Fingerbreiten): 1 *prādēśa* (Spanne) ist halb so gross (also = 12 *aṅguli*'s). So lautet die Bestimmung[1].

1) Karav. (K. I: Bl. 56, b): *kḷptir ācāryasamayaḥ.*

5.[1] $9^1/_2$ *aratni*'s[2] + $^3/_4$ *aṅguli*[3] sind die Länge (AB in Fig. 58) eines (jeden) Flügels[4].

1) Vgl. Thibaut, JASB., 256.

2) = 228 *aṅguli*'s. 3) Zusammen also $228^3/_4$ *aṅguli*'s.

4) Die Breite (AU in Fig. 58) des Flügels ist beim *vakrapakṣaśyēnacit* dieselbe wie beim *caturaśraśyēnacit* (Fig. 41), also = 1 *puruṣa.*

6.[1] (Man nehme) eine Schnur von 2 *puruṣa*'s Länge (und) mache an ihren beiden Enden Schleifen und in der Mitte ein Zeichen. Dann befestige man die beiden Enden (der Schnur) an den beiden westlichen Ecken (A und B)[2] des (südlichen) Flügels und ziehe (die Schnur) an dem Zeichen nach Osten (bis C). Ebenso (verfahre man) im Osten (d. h. man befestige die Schnur bei U und U¹ u. s. w.). Dies ist die Einbiegung des Flügels.

1) Vgl. Thibaut, JASB., 256.

2) Hier und im folgenden ist Fig. 58 gemeint.

7.[1] Damit ist (auch) der nördliche Flügel erklärt.

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

8.[1] Der *ātman* (D¹FED) ist 2 *puruṣa*'s lang (ED), $1^1/_2$ *puruṣa*'s breit (EF)[2].

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

2) Siehe übrigens noch XVI, 1.

9.[1] Am Platze des Schwanzes konstruiere man in der Richtung nach Westen einen *puruṣa* (d. h. das 1 *puruṣa* lange Rechteck GHJK), mit der Breite von $^1/_2$ *puruṣa*; südlich und nördlich davon (je) ein weiteres (ebenso grosses Rechteck; im Süden KJME, im Norden FLHG). Diese beiden letzteren halbiere man durch ihre Diagonale (KM und GL; und nehme je die äussere Hälfte weg), so dass an der Verbindungsstelle (von *puccha* und *ātman*) $^1/_2$ *puruṣa* (als Breite GK) übrig bleibt.

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

10.[1] Am Platze des Kopfes konstruiere man mit $^1/_2$ *puruṣa* ein Quadrat (V^1VTQ^1) und ziehe von der Mitte (P) der östlichen Seite nach der Mitte der südlichen (Q) und der nördlichen (R je eine Linie).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 257.

Kap. XVI.

1.[1] (Endlich) schneide man die 4 Ecken (E, F, D, D^1) in der Richtung nach den Verbindungslinien hin ab.[2] (Dies geschieht durch TU, AK, GH, WV.) Denn so ist der Falke.

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

2) Es werden 4 Dreiecke abgeschnitten, deren jedes = $^1/_8$ Quadrat-*puruṣa* ist (alle 4 sind also = $^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*). Nach XV, 8 wäre der *ātman* 3 Quadrat-*puruṣa*'s gross; gemäss dem obigen Sūtra misst er also schliesslich nur $2^1/_2$ Quadrat-*puruṣa*'s.

2.[1] Ein (Backstein-)Modell mache man $^1/_5$ *puruṣa* lang (und) $^1/_6$ *puruṣa* breit. Dasselbe ist so gebogen[2], dass es (an seine Stelle auf dem Flügel) passt (s. den Backstein Nr. 1 in Fig. 58). Dies ist das erste (Modell).

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

2) Sund. (Bl. 28, a): *yathāyōganatam*: *yathā yujyatē tat pakṣē, tathā natam.*

3.[1] Zwei solche werden an der (längeren) nach Osten gerichteten Seite zusammengesetzt.[2] Dies ist das zweite (Modell).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 257.

2) Siehe den Backstein Nr. 2 in Fig. 59.

4.[1] Die Seite des ersten (Modells, § 2), die $^1/_6$ *puruṣa* lang ist, verlängere man um $^1/_8$ *puruṣa* (= 15 *aṅguli*'s). (Diese Verlängerung wird) so gebogen, dass sie (an ihre Stelle auf dem *ātman*) passt.[2] Dies ist das dritte (Modell).

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

2) Siehe den Backstein Nr. 3 in Fig. 59.

5.[1] (Man mache) einen Backstein (ABCD in Fig. 57, I), der $1^1/_2$ mal so gross ist als eine *caturbhāgīyā* (EBCF), und halbiere den *caturbhāgīyā*-Teil desselben (EBCF) durch die Diagonale (BF). Dies (ABFD) ist das vierte (Modell).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 258.

6.[1] Das fünfte (Modell) ist gleich der Hälfte einer *caturbhāgīyā* (s. Fig. 57, II).

1) Vgl. Thibaut, JASB., 258.

7.[1] Dessen (A B C D) Teilung durch die Diagonale ergiebt das sechste (Modell, B C D; s. Fig. 57, III).

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

8.[1] Man konstruiere ein Rechteck (C B E D; s. Fig. 57, IV), das von Osten nach Westen $^{1}/_{5}$ *puruṣa* lang, (und das ferner) $^{1}/_{10}$ *puruṣa* breit ist; südlich und nördlich davon je ein weiteres (ebenso grosses Rechteck; im Süden D E A F, im Norden H G B C). Diese beiden letzteren teile man durch die nach den südwestlichen

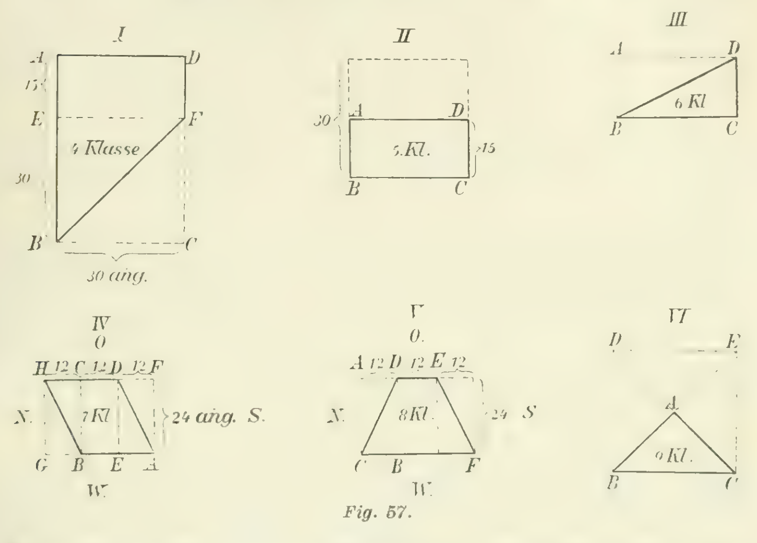


Fig. 57.

Ecken (B und A) gezogenen Diagonalen. Dies (H B A D) ist das siebente (Modell).

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

9.[1] Ebenso (wird) ein anderes Modell (hergestellt; s. Fig. 57, V). Man teile jedoch (hier) das nördliche Rechteck (A C B D) von der nördlichen Ecke (C) aus. Dies (D C F E) ist das achte (Modell).

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

10.[1] Das neunte (Modell, A B C; s. Fig. 57, VI) wird hergestellt, indem man eine *caturbhāgīyā* (D B C E) durch beide Diagonalen teilt.

1) Vgl. Thibaut, a. a O.

11.[1] Beim Aufsetzen (s. Fig. 58) lege man 60 von der ersten Klasse (s. § 2), nach Norden gerichtet, auf jeden Flügel. 120

1) Vgl. Thibaut, JASB., 259.

12.[1] An die beiden Seiten des Schwanzes (lege man) je 8 von 16

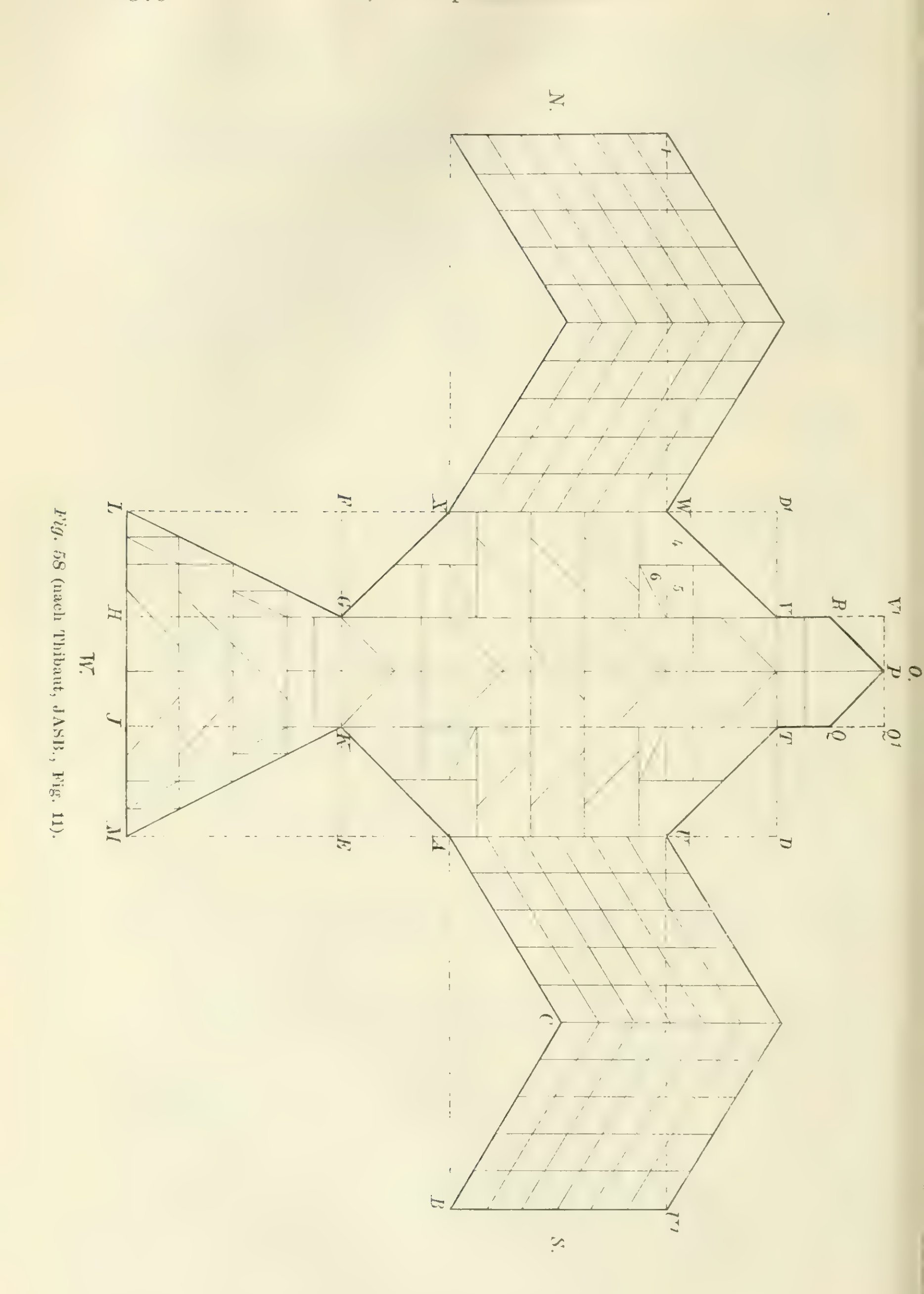


Fig. 58 (nach Thibaut, JASB., Fig. 11).

der 6. Klasse, (nämlich) 3 an das äusserste Ende, dann 1, dann wieder 3, dann wieder 1.

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

13.[1] An die Verbindungsstelle (von *puccha* und *ātman*) (lege man) 2 von der 4. Klasse, die teils auf dem *puccha*, teils auf dem *ātman* liegen. Westlich von ihnen (folgen) 2 von der 5. Klasse, die sich mit dem „Gesicht“ (like two fighting rams)[1] berühren. 2 2

1) Vgl. Thibaut, JASB., 259.

Kap. XVII.

1.[1] Auf den Rest (des Schwanzes) (lege man) 10 (Backsteine) von der 4. Klasse, ferner an die 4 Ecken (des *ātman* zusammen) 8, die (im Westen) nach Osten und (im Osten) nach Westen gerichtet sind. 10 8

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

2.[1] Ferner (lege man) auf den Rest (des *ātman*) 26 (von der vierten Klasse), 8 von der sechsten Klasse, 4 von der fünften. 26 8 4

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

3.[1] Am Kopf setze man 2 Backsteine von der 4. Klasse so auf, dass sie mit einem Teil auf dem *ātman* liegen; und östlich von diesen 2 (weitere von der 4. Klasse), die (mit der langen Seite) nach Osten gerichtet sind. 2 2

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

4.[1] All dies zusammen bildet eine Schicht von 200 Backsteinen. 200

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

5.[1] Bei der 2. Schicht (Fig. 59) lege man auf beide Flügel an die Stelle der Einbiegung je 5 Backsteine von der 2. Klasse, und an die Verbindungsstellen (der beiden *pakṣa*'s mit dem *ātman*) (je 5) von der 3. Klasse, die mit demjenigen Teile, dessen eine Seite = $^1/_8$ *puruṣa* ist, in den *ātman* hineingehen; auf den Rest (der beiden Flügel) je 45 von der 1. Klasse, die (mit der längeren Seite = $^1/_5$ *puruṣa*) nach Osten gerichtet sind. 10 10 90

1) Vgl. Thibaut, JASB., 260.

6.[1] An die beiden Seiten (des Schwanzes) (lege man) je 5 Backsteine von der 7. Klasse, und neben den zweiten (der eben genannten Backsteine) auf der einen Seite, sowie neben den vierten auf der andern Seite je einen (weiteren von derselben Klasse); auf den Rest (des Schwanzes) 13 von der 4. Klasse. 10 2 13

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

7.[1] Ferner (lege man) in die 4 Ecken (des *ātman*) 8 Backsteine von der 4. Klasse, nach Süden und nach Norden gerichtet; und auf den Rest (des *ātman*) 20 (von derselben Klasse), 30 von der sechsten, (endlich) 1 von der fünften Klasse. 8 20 30 1

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

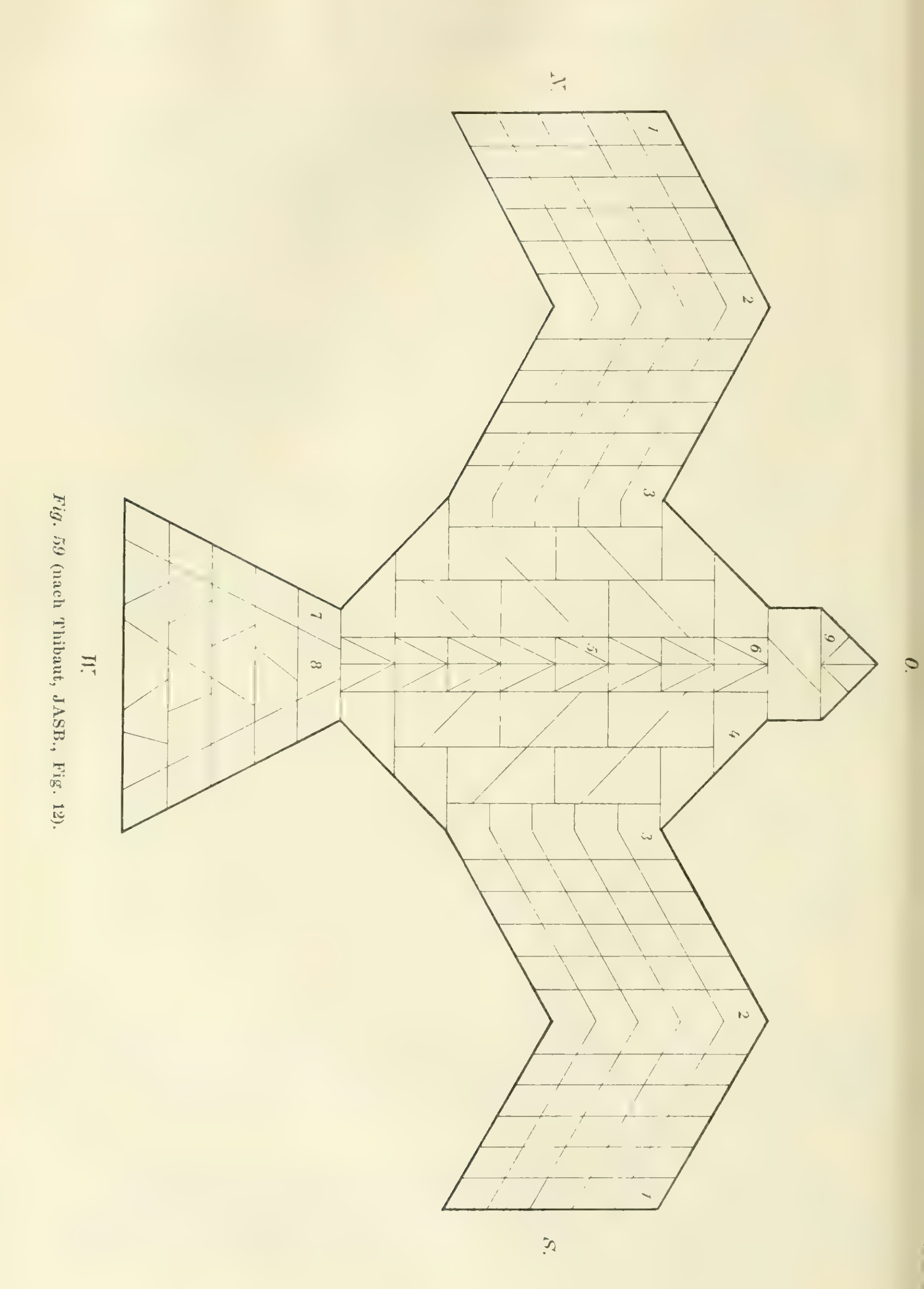


Fig. 59 (nach Thibaut, JASB., Fig. 12).

8.[1] Auf den Kopf (lege man) 2 Backsteine von der 4. Klasse. und östlich von denselben 4 von der 9. Klasse. 2 4

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

9.[1] All dies zusammen giebt wiederum eine Schicht von 200 Backsteinen. 200

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

10.[1] Man schichte abwechselnd, so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

1) Vgl. Thibaut, a. a. O.

Kap. XVIII.

1. Es wird gelehrt: „Wer die himmlische Welt zu erlangen wünscht, schichte den *agni* in Gestalt eines Falken".[1]

1) Vgl. XV, 1.

2. Er hat eingebogene Flügel und einen ausgebreiteten Schwanz. Im Westen zieht man (die Flügel) nach Osten, im Osten nach Westen. Denn so ist in der Mitte der Vögel eine Einbiegung der Flügel".[1] So wird gelehrt.

1) Vgl. XV, 2.

3. Mit 120 (quadratischen) Backsteinen[1], deren Grundfläche = $^1/_{16}$ Quadrat-*puruṣa* (und deren Seite = $^1/_4$ *puruṣa*) ist (Fig. 59a), erhält man die Fläche des siebenfachen *agni* samt den beiden *aratni*'s und dem *prādēśa*. Davon (kommen) 40 auf den *ātman*, 3 auf das *śiras*, 15 auf das *puccha*, 31 auf den südlichen Flügel (und) ebensoviel auf den nördlichen.

$\frac{1}{4}$ pur.

$\frac{1}{16}$ □-pur.
ṣōḍaśī

Fig. 59a.

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 238. 239 (Paṇḍ., N. S. I, 631).

4. Man konstruiere ein $1^1/_2$ *puruṣa*'s breites, 2 *puruṣa*'s langes Rechteck (A B C D in Fig. 60) und nehme von jeder der 4 Ecken (ein Stück gleich) 2 *ṣōḍaśī*'s weg, (so dass) 40 übrig bleiben. Dies ist der *ātman*. $2^1/_2$ □-pur.

5. Am Platze des Kopfes konstruiere man mit $^1/_2$ *puruṣa* (als Seite) ein Quadrat (a b c d) und ziehe von der Mitte (E) der östlichen Seite nach der Mitte der südlichen (F) und der nördlichen (G) Linien. (So) bleiben 3 (*ṣōḍaśī*'s) übrig. Dies ist das *śiras*. $^3/_{16}$ □-pur.

6. Ein Rechteck von 1 *puruṣa* Breite und 2 *puruṣa*'s Länge plus[1] $^1/_{16}$ Quadrat-*puruṣa* (giebt) den südlichen Flügel (H J K L).[2] Ebenso (wird) der nördliche Flügel (konstruiert).

1) Nach Konstruktion des 2 Quadrat-*puruṣa*'s messenden Rechtecks fügt man zu demselben $^1/_{16}$ Quadrat-*puruṣa* in der Weise hinzu, dass man ein Quadrat von dieser Grösse (siehe die Fig. zu § 3) nach III, 1 in ein Rechteck verwandelt, dessen eine Seite gleich der kürzeren Seite des erstgenannten Rechtecks ist.

2) Derselbe ist also zunächst = $^{33}/_{16}$ Quadrat-*puruṣa*'s.

7. Am Ende eines jeden Flügels konstruiere man mit $^1/_4$ *puruṣa* (als Seite) 4 Quadrate ($Q\,Q^1\,L^1\,L$ u. s. w.), halbiere sie durch

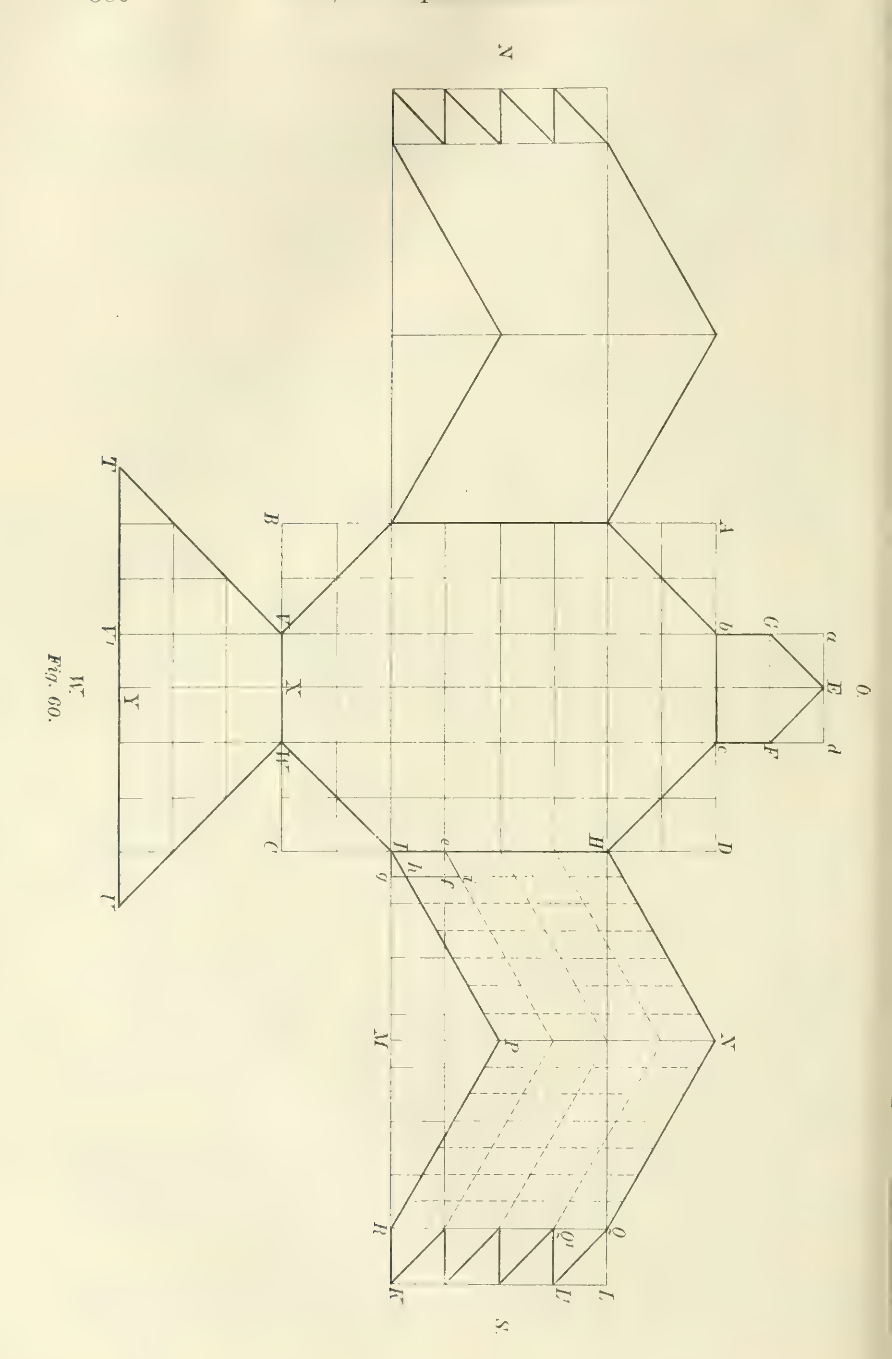


Fig. 60.

die Diagonalen und nehme von jedem die Hälfte weg, (so dass an jedem Flügel eine Fläche gleich) 31 (*ṣōḍaśī*'s) übrig bleibt.[1]

$3^{14}/_{16}$ □-*pur.*

1) Ein jedes der 4 Quadrate ist $= {}^{1}/_{16}$ Quadrat-*puruṣa*, die 4 Hälften sind also zusammen $= {}^{2}/_{16}$ Quadrat-*puruṣa*. Jeder Flügel enthält somit schliesslich $^{33}/_{16}$ (vgl. § 6, Anm. 2) $- {}^{2}/_{16} = {}^{31}/_{16}$ Quadrat-*puruṣa*'s.

8. In der Mitte des Flügels — das Ende des Flügels (d. h. die 4 nach § 7 konstruierten Dreiecke) nicht eingerechnet — ziehe man eine nach Osten gerichtete Linie (M N). (Alsdann) befestige man an der Verbindungsstelle (J) des Flügels (eine Schnur von) 1 *puruṣa* (Länge, strecke dieselbe nach Südosten aus und) mache, wo das Ende der Schnur die Linie (M N) trifft, am Boden ein Zeichen (P). Von diesem Zeichen an (strecke man dann die Schnur) nach Osten hin (auf der vorhin gezogenen Linie aus und mache) am Ende (der) 1 *puruṣa* (langen Schnur) ein (weiteres) Zeichen (N). (Sodann) ziehe man von den beiden Zeichen aus nach den verschiedenen Endpunkten (J und R, H und Q) Linien. Dies ist die Biegung des (südlichen) Flügels.

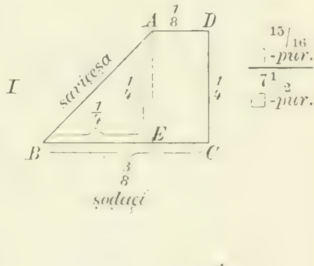
Damit ist (auch) der nördliche Flügel erklärt.

Kap. XIX.

1. (Der Schwanz ist) im Westen 2 *puruṣa*'s (T U), im Osten $^{1}/_{2}$ *puruṣa* (V W) breit; seine Länge (X Y) beträgt $^{3}/_{4}$ *puruṣa*; an den beiden Seiten befinden sich zwei *aṣṭādaśakaraṇī*'s[1] (W U und V T). Diese (Linien) schliessen (eine Fläche V T U W gleich) 15 (*ṣōḍaśī*'s) ein. Dies ist das *puccha*.

$^{15}/_{16}$ □-*pur.*

$7^{1}/_{2}$ □-*pur.*



1) Vgl. *dvikaraṇī* (I, 5), *trikaraṇī* (II, 2), *tṛtīyakaraṇī* (II, 3), *saptamakaraṇī* (IX, 5). Die *aṣṭādaśakaraṇī* (z. B. V T) ist die Seite eines Quadrats, welches 18 mal so gross ist als ein gegebenes (nämlich die Grundfläche der *ṣōḍaśī*; vgl. Sund., Bl. 30, b: *aṣṭādaśānāṃ ṣōḍaśīnāṃ karaṇyāu*). — Da $V V^1 = T V^1 = {}^{3}/_{4}$ *puruṣa* ist, so misst das Quadrat über V T nach I, 4 oder I, 5 $^{18}/_{16}$ Quadrat-*puruṣa*'s, d. h. das 18 fache der *ṣōḍaśī*.

2. (Ein Backstein-Modell, dessen Grundfläche ebenso gross als die einer) *ṣōḍaśī* (ist,) schliesse man mit 4 (verschieden langen Brettchen)[1] ein (s. Fig. 61, I): mit $^{1}/_{8}$ *puruṣa* (A D), mit $^{3}/_{8}$ *puruṣa* (B C), mit $^{1}/_{4}$ *puruṣa* (C D) und mit dem *saviśēṣa* (vgl. I, 6) von $^{1}/_{4}$ *puruṣa* (A B).

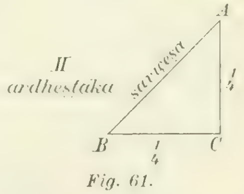


Fig. 61.

1) Karav. (K. I: Bl. 62, b): *karaṇāny ucyantē. . . . caturbhiś: catuṣprakaraiḥ phalakāiḥ ṣōḍaśīṃ parigṛhṇīyāt.*

3. Eine *ardhēṣṭakā* (d. h. einen Backstein, der gleich der Hälfte einer *ṣōḍaśī* — vgl. XVIII, 3 — ist,) mit 3: zweimal mit $^{1}/_{4}$ *puruṣa* und (ferner) mit dem *saviśēṣa* (A B) von $^{1}/_{4}$ *puruṣa*. (Fig. 61, II.)

4. Einen Viertelbackstein mit 3 (s. Fig. 61, III): auf einer Seite mit $^1/_4$ *puruṣa* (AC) und zweimal mit der Hälfte (AB und BC) des *saviśēṣa* (AD) von $^1/_4$ *puruṣa.*

5. Einen Backstein für den Flügel mit 4: zweimal mit $^1/_4$ *puruṣa* und zweimal mit $^1/_7$ *puruṣa.* (Fig. 61, IV.)

6. Einen Backstein, der in die Mitte des Flügels zu legen ist[1], mit 4: zweimal mit $^1/_4$ *puruṣa* und zweimal mit $^2/_7$ *puruṣa.* (Fig. 61, V.)

1) Karav. (K. I: Bl. 63, a): *pakṣamadhyayōgyā pakṣamadhyīyā.*

7. Einen Backstein, der ans Ende des Flügels zu legen ist[1], mit 3: einmal mit $^1/_4$ *puruṣa* (AC in Fig. 61, VI), einmal mit $^1/_4$ *puruṣa* + $^1/_7$ *puruṣa* (BE + EC) und ferner mit dem *saviśēṣa* von $^1/_4$ *puruṣa* (BD) + $^1/_7$ *puruṣa* (AD).

1) Karav. (a. a. O.): *pakṣāgrayōgyā pakṣāgrīyā.*

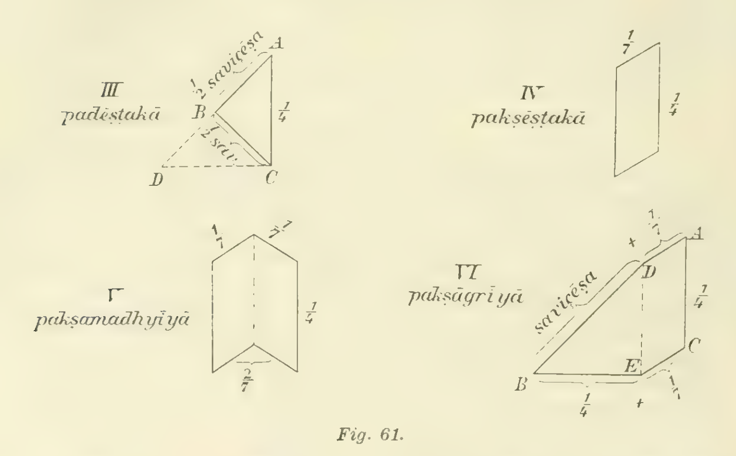


Fig. 61.

8. (Die in § 5 beschriebene *pakṣēṣṭakā*[1] wird in folgender Weise hergestellt. Man konstruiere zunächst das Rechteck[2] eJgf [in Fig. 60]:) die kürzere Seite (Jg misst) $^1/_7$ der Seite (JM) des (halben)[3] Flügels, die längere (eJ) $^1/_4$ *puruṣa.* Mittels der in diesem (halben Flügel) quer herübergespannten Schnur[4] (JP; vgl. XVIII. 8) vergrössere[5] man das Modell, (d. h.) man biege die Brettchen (Jg und ef) mit $^1/_7$ (Jh und ei) der *pakṣanamanī.*[6]

1) Karav. (K. I: Bl. 63, a): *prāthamyāt sāmarthyāc ca pakṣēṣṭakākaraṇaviṣayam* [so korr. — Ms.: °*karaṇī*°] *idam.* Ferner (Bl. 63, b):
pakṣēṣṭakayāḥ karaṇaṃ tathā rajjva prajṛmbhayēt,
tasya tiryag yathā pakṣakaraṇyāḥ saptamaṃ bhavēt.

2) Dieses Rechteck wird konstruiert, damit der Backstein die richtige Breite erhalte.

3) Karav. (Bl. 63, a): *lēkhayā vibhaktasya pakṣārdhasya* [XVIII, 8] *karaṇī* [JM], . . . *tasyāḥ saptamaṃ* [Jg] *sāṣṭādaśatilaṃ pañcadaśāṅgulam.*

4) Diese Schnur wird angewendet, damit der Neigungswinkel der richtige werde.

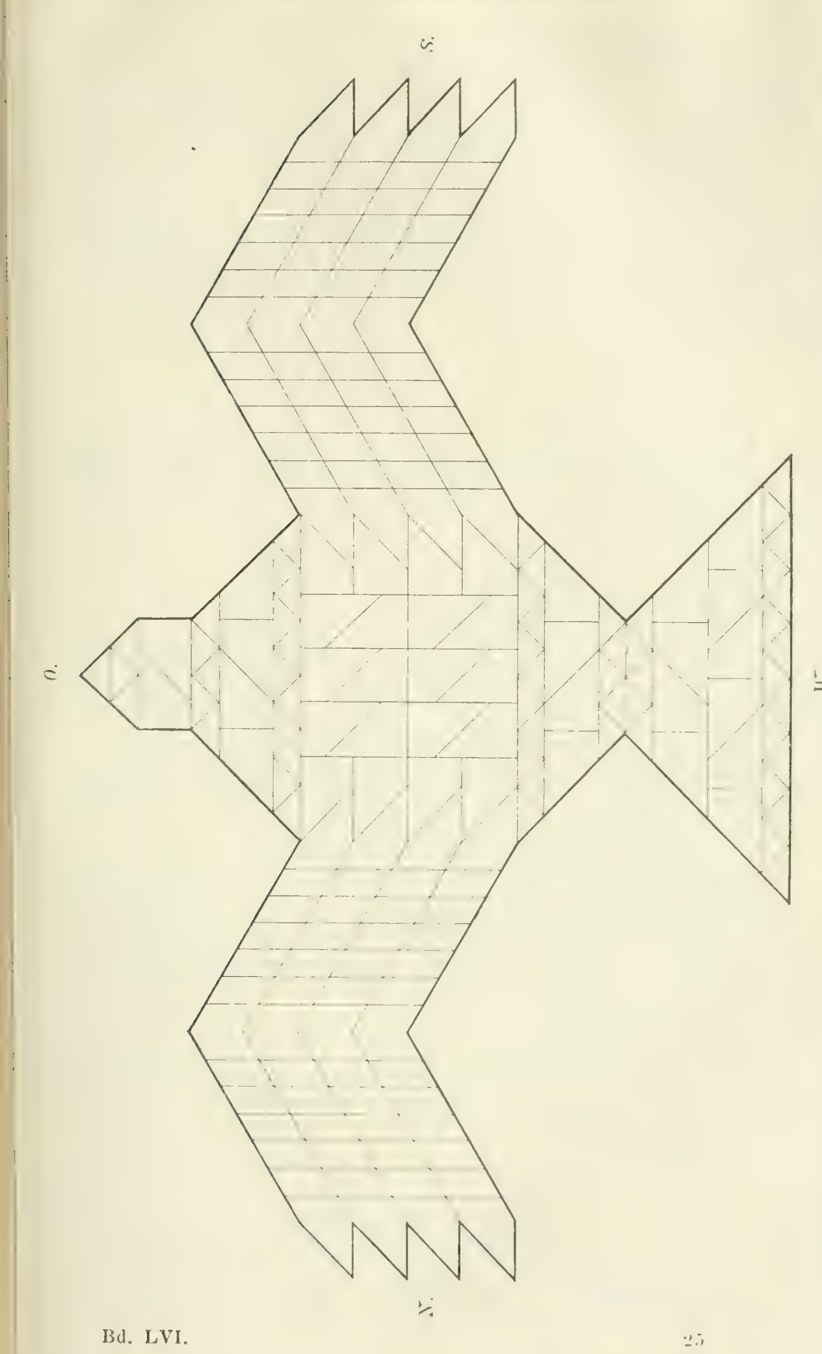


Fig. 62 (nach Burnell, Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts, S. 594 in Trübners American and Oriental Literary Record, 1869).

5) Wörtlich: man lasse das Modell nach vorn an Ausdehnung gewinnen. Während nämlich nach Anm. 3 **Jg** und **ef** je = 15 *aṅg.* + 18 *til.* sind, sollen jetzt **Jh** und **ei** je = 17 *aṅg.* + 5 *til.* (= $^1/_7$ *puruṣa*) werden. Vgl. Sund. (Bl. 31, a): *tiryakphalakē* ⌜Jh und ei⌟ *yathā sapañcatilē saptadaśāṅgulē bharatas, tathā phalakāni takṣēt.*

6) Karav. (Bl. 63, b): *pakṣanamanī: yayā mātrayā pakṣō namyatē, sā pakṣanamanī.*

4 **9.** Beim Aufsetzen (s. Fig. 62) lege man 4 *pādēṣṭakā*'s
5 (Fig. 61, III) im Osten auf das *śiras* hin; 5 westlich von der Ver-
11 bindungsstelle des *śiras*; 11 östlich von den Verbindungsstellen
11 der beiden Flügel, (ebenso) 11 westlich davon; 5 östlich von der
5 Verbindungsstelle des *puccha*, (ebenso) 5 westlich davon; 15 an
5
15 das Ende des *puccha.*

Kap. XX.

1. Je 4 *pakṣāgrīyā*'s (Fig. 61, VI, lege man) an die Enden
16 und an die Verbindungsstellen der beiden Flügel; (die an den *pakṣāpyaya*'s befindlichen) liegen teils auf dem betreffenden Flügel, teils auf dem *ātman.*

8 **2.** Diese letzteren umgebe man auf dem *ātman* je mit 4 *ṣōḍaśī*'s (Fig. 61, I), wie es passt.

8 **3.** Je 4 *pakṣamadhyīyā*'s (Fig. 61, V, lege man) in die Mitten der beiden Flügel.

80 **4.** Die beiden Flügel bedecke man (vollends je) mit (40) *pakṣēṣṭakā*'s (Fig. 61, IV), die (mit der längeren Seite) nach Osten gerichtet sind.

32 **5.** Den Rest (des *agni*) bedecke man mit (32) *ṣōḍaśī*'s (Fig. 61, I).
200 Diejenigen von denselben, die an die Umfassungslinien (Peripherie) des *agni* zu liegen kommen, haben aussen den *viśēṣa*[1] (= *saviśēṣa* in Fig. 61, I); anders ist es nur am *śiras.*

1) D. h. die Hypotenuse des Dreiecks **ABE** in Fig. 61, I. Ebenso findet sich *bāhyaviśēṣa* Bāudh. Śulb. S. III, 164 (Paṇḍ., N. S. I, 562) gebraucht.

6. Bei der zweiten Schicht (Fig. 63: das in dieser Zeichnung nur Angedeutete ist als blosser Versuch anzusehen) lege man im Osten
2 auf das *śiras* 2 *ṣōḍaśī*'s, die den *viśēṣa* aussen haben; westlich
2 davon 2, die den *viśēṣa* innen haben und teils auf dem *śiras*, teils auf dem *ātman* liegen.

2 **7.** Mit 2 *ardhēṣṭakā*'s (Fig. 61, II) umgebe man (die 2 in
2 § 6 zuletzt genannten *ṣōḍaśī*'s)[1], wie es passt. Mit 2 (*ardhēṣṭakā*'s), die den *viśēṣa* aussen haben, schliesse man (ebendieselben) ein.[2]

1) Sund. (Bl. 32, a): *tayōḥ ṣōḍaśyōr madhyē śirasō 'pyayē dvē ardhē ity arthaḥ.*

2) Sund. (a. a. O.): *dvē ṣōḍaśyāu bāhyaviśēṣābhyām ardhēṣṭakābhyaṃ dakṣiṇata uttaratas ca 'tmani parigṛhṇīyat.*

8. An die Stellen (A, B, C, D), wo die Seiten des *ātman* zu-
4 sammentreffen, lege man (4)[1] *ṣōḍaśī*'s, die den *viśēṣa* aussen haben.

1) Karav. (K. I: Bl. 65, b): *ātmanaḥ karaṇya ātmakaraṇyas; tāsāṃ saṃdhiṣu, śrōṇyaṃsēṣu ṣōḍaśyaś catasraḥ.*

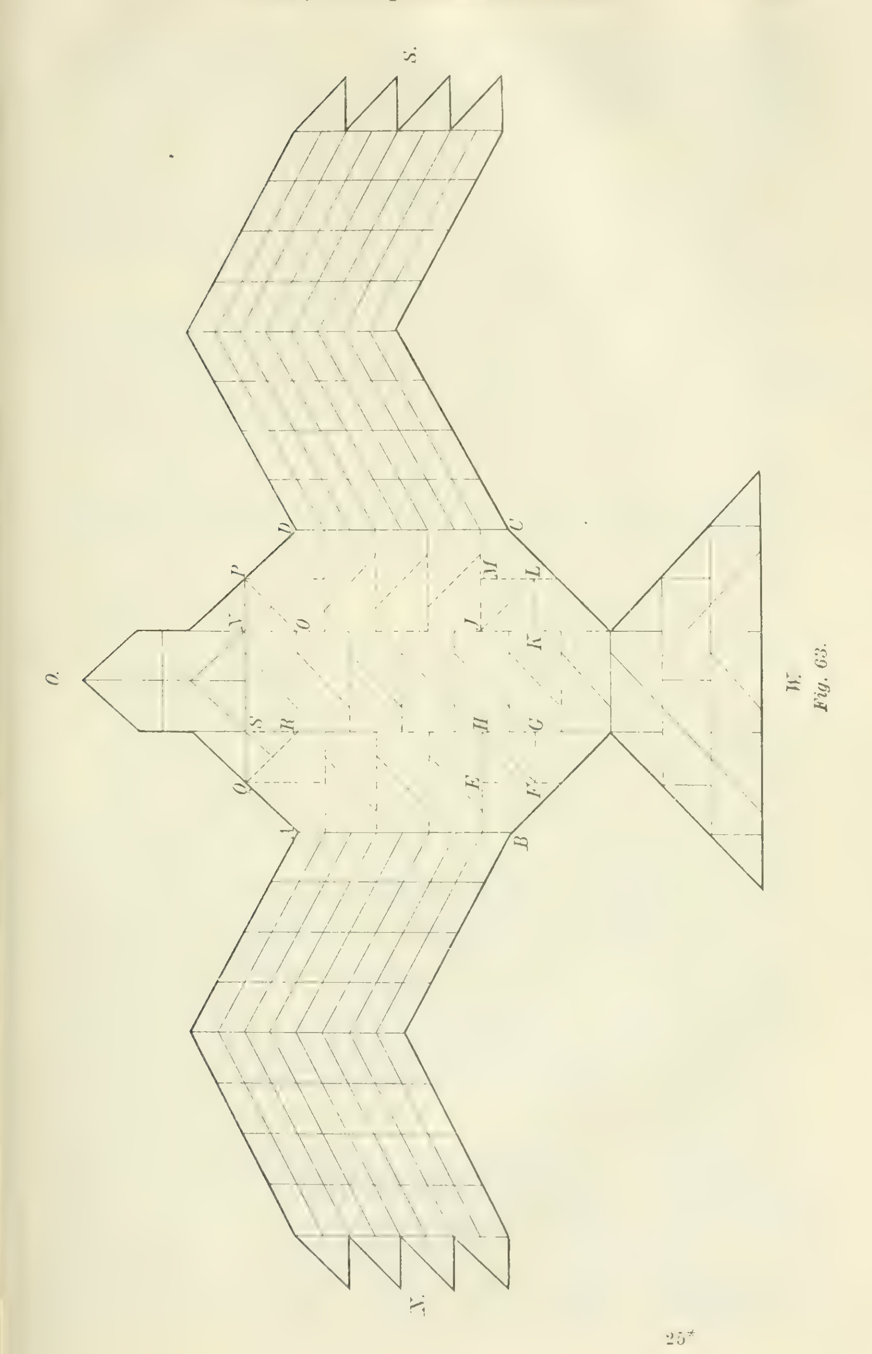


Fig. 63.

8 **9.** Je 4 *ardhēṣṭakā*'s (lege man) an die Enden der beiden
112 Flügel. (Darauf) bedecke man jeden Flügel mit (56) *pakṣēṣṭakā*'s. die (mit der längeren Seite) nach Norden gerichtet sind.

6 **10.** Je 3 *ardhēṣṭakā*'s (lege man) an die beiden Seiten des Schwanzes.

11. Den Rest (des *agni*) bedecke man mit *ṣōḍaśī*'s. (Auf
42 dem *ātman* finden 30, auf dem Schwanz 12 Platz.) Diejenigen, die an die Umfassungslinien des *agni* zu liegen kommen, haben aussen den *viśēṣa*. Anders ist es am Schwanz.

12. Wo (beim Hinlegen der *ṣōḍaśī*'s nach § 11) ein Quadrat (E F G H und J K L M in Fig. 63) oder ein Dreieck (N O P und
8 Q R S) entsteht, bedecke man (das erstere) mit *ardhēṣṭakā*'s, bezw.
188 (das letztere) mit *pādēṣṭakā*'s.

13. An die Stelle der *pañcadaśabhāgīyā*'s (vgl. X, 3 und 6) (treten hier)[1)] *aṇūkās*.[2)]

1) Kapard. (Bl. 39, a): *sthānaśabdaḥ prayōgavācy. aṇūkāś, caturbhāgīyāḥ, saṃkhyāpūraṇē cōditāḥ. pañcadaśabhāgīyāś caturbhāgīyāś ca saṃkhyāpūraṇē cōditā iti yāvat.* Kapard. sieht sich hier freilich in

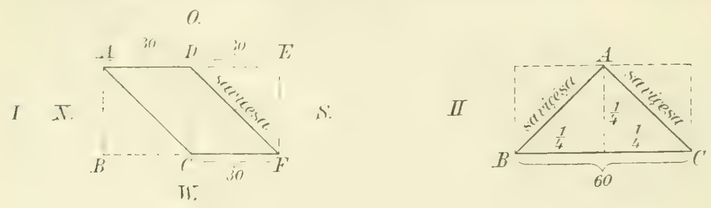


Fig. 64.

Verlegenheit, weil er nicht bloss 200, sondern sogar 212 Backsteine bereits hat: *ēvaṃ dvādaśōttaraṃ śatadvayam* (Bl. 39, a). Dagegen fehlen, nach § 12, für uns noch (200 — 188 =) 12.

2) Nach Anm. 1 erklärt Kapard. *aṇūkās* mit *caturbhāgīyā*'s und meint hierunter offenbar den (quadratischen) Backstein Fig. 47, I.

Etwas anderes versteht Sund. unter *aṇūkās* (Bl. 31, a; zu XIX, 8): *atrā „'ṇūkāḥ pañcadaśabhāgīyānāṃ sthānē" iti rakṣyamāṇatvād aṇūkasaṃjñē dvē karaṇē kāryē. triṃśadaṅgulē dvē samacaturaśrē dakṣiṇōttare likhitvā, dakṣiṇasya* [D C F E in Fig. 64, I] *dakṣiṇapūrvam ardhaṃ* [D F E] *nirasyēd; uttarasyō 'ttarāparam* [A B C]. *ētad* [A C F D] *ēkam aṇūkam. trikōṇam dvitīyam* [A B C in Fig. 64, II]. *tasya ṣaṣṭyaṅgulam ēkaṃ phalakam* [B C]; *anyē* [A B und A C] *caturthasaviśēṣē.*

Solche *aṇūkās* hat Sund. schon bei der 1. Schicht im Anschluss an XX, 5 aufgesetzt. Dies stimmt aber weder mit dem Sūtra noch mit Burnells Zeichnung (Fig. 62) überein.

Und auch hier bei der 2. Schicht ist für solche *aṇūkās* keine Stelle. Denn die von ihnen bedeckte Fläche ist ebenso gross wie die von einer *ṣōḍaśī* (Fig. 61, I) eingenommene. Und nach dem Sūtra handelt es sich ja gerade darum, an Stelle grösserer Backsteine kleinere aufzulegen, um die Zahl 200 voll zu machen.

Es können vielmehr nur *ardhēṣṭakā*'s (Fig. 61, II) und *pādēṣṭakā*'s (Fig. 61, III) in Betracht kommen. Bei jenen sind 2 Seiten $^1/_4$ *puruṣa* = 30 *aṅguli*'s = 1 *aṇūka* lang (vgl. XI, 3), bei diesen hat 1 Seite diese Länge.

Sowohl die *ardhēṣṭakā*'s wie die *pādēṣṭakā*'s können also mindestens ebensogut wie die von Sund. (vgl. Fig. 64, I und II) beschriebenen Backsteine *aṇūkās* heissen. Ja, der Sūtra-Verfasser, der offenbar beide Sorten anwenden will, hat das Wort *aṇūkās* wohl absichtlich deshalb gewählt, um mit einem Ausdruck beide zu bezeichnen, ähnlich wie er XI, 3 unter *pādēṣṭakā* Backsteine von 3 verschiedenen Grössen zusammenfasst.

14. Man schichte abwechselnd, so viele *prastāra*'s man zu machen wünscht.

Kap. XXI.

1. Der *kaṅkacit*[1] und der *alajacit*[2] sind mit dem *śyēnacit* erklärt[3] worden.

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 136 (Paṇḍ., N. S. I, 316). Weber, Ind. Stud. 13, 264.

2) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 153 (Paṇḍ., N. S. I, 556). Weber, Ind. Stud. 13, 264.

3) Sund. (Bl. 33, b): *tāv agnī śyēnacitā pūrvēṇō 'ttarēṇa vā vyākhyātāu.*

2. So[1] (wurde) ja (der *vakrapakṣaśyēnacit* beschrieben): die Flügel des Falken sind grösser als sein Schwanz (und) eingebogen; der Schwanz ist verengert[2], der *ātman* lang (und sozusagen) rund.[3]

Auch hat er einen Kopf[4], weil es so der Schrift[5] gemäss ist; oder er hat keinen Kopf, weil dieser nicht (ausdrücklich) erwähnt[6] wird.

1) Sund. (Bl. 33, b): *yathā 'smābhir ukta, ēvam iva hi śyēnapakṣāu pucchād varṣīyāṃsāu, vakrāu ca madhyataḥ.*

2) Sund. (a. a. O.): *puccham saṃnatam apyayapradēśē.*

3) Sund. (Bl. 33, b): *īṣan maṇḍalarūpaḥ.* Anders Karav. (K. I: Bl. 67, b): *dīrgha ātmā, na samacaturaśraḥ; amaṇḍalō, nā 'pi maṇḍalākāra, īṣan maṇḍalō na vā.* Wenn Karav. aus *maṇḍala amaṇḍala* macht, so ist dies ebenso zu beurteilen, wie ein ähnlicher, von Thibaut JASB., 252 besprochener Fall.

4) Sund. (a. a. O.): *śiraś ca bhavati.* Karav. (a. a. O.): *śiraś ca vidyatē.*

5) Sund. (Bl. 34, a): *yasmād ēvaṃrūpasya śyēnasya pakṣadi pratyakṣēṇa dṛśyatē, 'smāc „chyēnacitaṃ cinvītē" 'ti śrutisamarthyād ēvaṃrūpapakṣapucchātmaśiraskaḥ śyēnacid ukta ity arthaḥ.*

6) Sund. (Bl. 34, a): *na hi śyēnacitprakaraṇē śira āmnāyatē .... aśiraskatvē pramāṇāntaram āha:*

3. Und es wird gelehrt[1]: „Den mit einem Kopf versehenen *kaṅkacit* schichte, wer wünscht: Möge ich in jener Welt einen Kopf haben". Wenn (immer ein Kopf) vorhanden wäre, wie sollte man (es dann hier noch ausdrücklich) sagen?[2]

1) Tāitt. S. 5, 4, 11, 1.

2) Kapard. (Bl. 40, b): *yadi śira āmnātam asti, „śīrṣaṇvantaṃ cinvītē" 'ti kathaṃ brūyāt?* Sund. (Bl. 34, a): *yathāi 'tac „chyēnacitaṃ cinvītē" 'ti vidhānamātrēṇāi 'va saśiraskatvaṃ bhavēt ..., tathā ca tatra „śīrṣaṇvantaṃ" viśēṣō na vaktavyaḥ syād ity arthaḥ.* Sund. (a. a. O.): *yatrā 'śiraskas, tasya kiṃ rūpam? ity āha:* Kapard. (40, b): *yady aśiraskaḥ, kimakāraḥ* [so korr. — Ms.: *kramākāraḥ*] *sa ity? atrā 'ha:*

4. Seine Flügel sind (ebenso gross) wie bei der Grundform[1], (jedoch) eingebogen; der Schwanz ist (am Ende ausgebreitet und

gegen den *ātman* hin) verengert, weil diese Modifikation vorgeschrieben[2] ist. Der *ātman*[3] ist wie bei der Grundform, weil für ihn keine Modifikation vorgeschrieben ist.

1) D. h.: wie bei dem Kap. VIII—XI beschriebenen *agni* ist
jeder Flügel = $1^1/_5$ Quadrat-*puruṣa*'s,
der *ātman* = 4 „ (vgl. Anm. 3),
das *puccha* = $1^1/_{10}$ „
Nach einer andern Ansicht soll jedoch das *puccha* (wie nach XV, 3) nur 1 Quadrat-*puruṣa* gross sein und der *prādēśa* (vgl. Fig. 41) auf die beiden Flügel verteilt werden. Vgl. Karav. (K. II: drittletztes Blatt): *aratninā 'rdhaprādēśēna cāi 'kāikam pakṣam vardhayēd. yady api „prākṛtāu pakṣāu" ity uktam, tathā 'pi pucchasyā 'prakṛtaśravaṇād uktaprakārā puruṣamātratā gamyatē. tasmāt pucchāt prādēśam apadhāya* [so korr. — Beide Mss. (Karav. I: Bl. 68, a): *upa°*], *pakṣayōr vibhajēd, iti kēcin manyantē. kēcit pakṣayōḥ prakṛtivavidhānād ātmanō 'vikāravāc ca puccham saprādēśam manyantē.*

2) Karav. II (a. a. O.): *pakṣāu vakrāu, puccham* [so korr. — Beide Mss.: *pucchāt*] *samnatam, „vakrapakṣō vyastapuccha" iti vikāraśravaṇāt* [XV, 2]. Kapard. (Bl. 40, b): *„vakrapakṣō vyastapuccha" iti vikāraḥ śrūyatē.*

3) Kapard. (a. a. O.): *yathāprakṛty ātmā. kutaḥ? avikārān. na hi tatra vikāraḥ śrūyatē. tasmāt prakṛtivad ēvā 'tmā catuṣpuruṣaḥ.* Sund. (Bl. 34, a): *catuṣpuruṣaḥ samacaturaśra ēvā 'tmā vikārāśravaṇān; na tu śirasō 'bhāvē śyēnacitēr ēva pūrṇatvāt „śyēnacitaṃ cinvītē" 'ti vidhivākyam nāi 'va virōdhaprasaṅgas. tatrā 'ha:*

5. Was aber das *„śyēnacitaṃ cinvīta"*[1] betrifft, so ist die Ähnlichkeit (des *śyēnacit* mit einem wirklichen *śyēna*[2]), soviel darüber in der Schrift überliefert[3] ist, (schon früher) erklärt[4] worden. (Und dies findet hier beim *kaṅkacit* und *alajacit*[5] — es heisst ja in § 4: *vakrau pakṣāu, samnatam puccham* — entsprechende Anwendung.)

1) Vgl. XV, 1; XVIII, 1.

2) Vgl. das Citat in Anm. 5: *śyēnasya sārūpyam.*

3) Sund. (Bl. 34, b): *yāvad āmnātam „vakrapakṣō vyastapuccha" iti* [XV, 2; XVIII, 2] *vihitam ēva sārūpyam uktam.*

4) Kapard. (Bl. 42, a): *tat tu sārūpyam vyākhyātam „vakrapakṣa" ityādinā.*

5) Karav. (K. II: 2. letztes Blatt): *tatra vakrapakṣādiguṇāir āmnātēna yac chyēnasya sārūpyam uktam, . . . tēna yuktāu kaṅkālajāu syātām ity arthaḥ.*

6. Für das Pferdeopfer wird gelehrt: „Der *agni* ist dreimal so gross"[1] (als der *sāratniprādēśa saptavidha*[2]).

1) Vgl. Āp. Śr. S. XX, 9, 1; ferner Bāudh. Śulb. S. III, 322. 323 (Paṇḍ., N. S. I, 770).

2) Kapard. (Bl. 42, b): *tatra sāratniprādēśasya saptavidhasyā 'bhyāsaḥ.*

7. Hier wird alles vergrössert[1] (nicht bloss die *puruṣa*'s, wie in § 10, sondern auch die beiden *aratni*'s und der *prādēśa*), weil nichts Besonderes[2] vorgeschrieben ist.

1) Vgl. den folgenden § 10.

2) Kapard. (Bl. 42, a): *aviśēṣān. na hi kaścid viśēṣō 'trā 'mnāyatē.*

8. Mit der Addition von Rechtecken[1] ist die Addition der Flügel und des Schwanzes[2] gelehrt worden.

1) Āpastamba hat bisher nirgends direkt von der Addition von Rechtecken gesprochen, wohl aber von der Verwandlung eines Rechtecks in ein Quadrat (II, 7) und von der Addition von Quadraten (II, 4). Sollen Rechtecke addiert werden, so müssen sie also zuvor in Quadrate verwandelt werden.

Wenn es sich um geometrische Konstruktionen handelt, sind die Kommentatoren, wie bekannt, unzuverlässig; vgl. hier I, 4, Anm. 4 und Thibaut zu Bāudh. Śulb. S. II, 12 (Paṇḍ. X, 73). Einen weiteren Beleg hierfür bildet nun folgende Blütenlese von Erklärungen zu dem obigen Sūtra.

Kapard. (Bl. 42, b): *dīrghacaturaśrāṇām pakṣapucchānām samāsavidhir uktō „yad anyat saptabhyaḥ" ityādinā* [VIII, 6]; *„vidhiḥ saptamakaraṇīm" ityādinā vā* [IX, 5]; *vēṇutrikaraṇyā vā viharēd ity arthaḥ.* — Karav. (je letztes Blatt): *dīrghacaturaśrāṇām samāsa ity uktam. ēvaṃ dvē dīrghacaturaśrē samasyētē: tannimittō nirhrāsō vivṛddhir vē 'ti* [I, 2]. —

Sund. (Bl. 36, a): *tiryaṅmānyāś ca trikaraṇī pārśvamānyāś* [so korr. — Ms.: *pārśvamānī*] *ca.* Diese Erklärung scheint auf dem Kommentar zu Bāudh. Śulb. S. III, 322 (Paṇḍ., N. S. I, 770) zu beruhen: *tatra puruṣatrikaraṇyā mānam: pakṣapucchānām tiryaṅmānītrikaraṇī tiryaṅmānī, pārśvamānyāś ca trikaraṇī pārśvamānī.* So vortrefflich dieses letztere Verfahren nun auch ist, so scheint mir doch Āpastamba nach dem Wortlaut des Sūtra vielmehr den folgenden Weg eingeschlagen zu haben.

2) Die Grundform, deren Dreifaches der *agni* beim *aśvamēdha* sein soll, ist in Fig. 41 dargestellt worden. Daselbst bildet der *ātman* ein Quadrat, jeder Flügel ein Rechteck, dessen Seiten 120 und 144 *aṅguli*'s lang sind, und der Schwanz ein Rechteck mit den Seiten von 120 und 132 *aṅguli*'s.

Nachdem zunächst mit Hilfe der *trikaraṇī* (II, 2) ein Quadrat konstruiert ist, welches das Dreifache des *ātman* der Grundform beträgt, wird jeder Flügel, sowie der Schwanz je um das Doppelte vergrössert.

Das Doppelte eines jeden Flügels ist nun ein Rechteck, dessen Seiten 240 und 144 *aṅguli*'s lang sind. Dieses letztere Rechteck, sowie das ursprünglich vorhandene (halb so grosse) werden je in ein Quadrat verwandelt (II, 7), diese beiden Quadrate in einem neuen Quadrat vereinigt (II, 4) und dieses letztere endlich in ein Rechteck verwandelt (III, 1), dessen eine Seite gleich der halben Seite des *ātman* des neuen *agni* ist (vgl. EF in Fig. 41). Das letztgenannte Rechteck ist der Flügel des *āśvamēdhika agni.*

Auf demselben Wege wird das *puccha* desselben gewonnen.

9. Für das Pferdeopfer wird (aber auch) gelehrt[1]: „Der *agni* ist der 21 fache[2]".

1) Vgl. Āp. Śr. S. XX, 9, 1 und Bāudh. Śulb. S. III, 323 (Paṇḍ., N. S., I, 770).

2) Vgl. Thibaut zu Bāudh. Śulb. S. III, 321 (Paṇḍ., N. S. I, 768), sowie hier IX, 5, Anm. 5, γ.

10. Hier werden, wegen der Übereinstimmung mit der Zahl (21), (nur) die *puruṣa*'s vergrössert[1], nicht (aber auch) die beiden *aratni*'s und der *pradēśa.*[2]

1) Vgl. Bāudh. Śulb. S. III, 321 (Paṇḍ., N. S. I, 768) und daselbst Thibaut's Übersetzung. 2) Vgl. IX, 5, Anm. 5, α.

Index.

akṣṇayābhēda XVI, 7. 10.
akṣṇayārajju I, 3. 4. 5. II, 2. 4. 6. V, 3. 4. 5. XIX, 8.
akṣṇayāvēṇu IX, 3.
agni VIII, 1. 4. XI, 1. 7. 10. XII, 5. 12. XV, 3.
  aṣṭavidha VIII, 6.
  ēkaviṃśa XXI, 9.
  ēkavidha VIII, 3. 5. XII, 1. 2. 6.
  ēkaśatavidha VIII, 3.
  trividha VIII, 3.
  dvividha VIII, 3.
  vidhābhyāsa IX, 5.
  saptavidha VIII, 4. 5. XV, 3. XVIII, 3.
  sāratniprādēśa XII, 5. 12. XV, 3. XVIII, 3.
aṇūka XI, 2. 3. aṇūkās XX, 13.
adhyardhā (iṣṭakā) IX, 6. X, 1. 4. XIII, 11. 12. 15. XVI, 5.
adhvaryu VI, 2.
abhyāsa IX, 5. XXI, 7. 10.
ardhēṣṭakā X, 1. XIX, 3. XX, 7. 9. 10. 12.
alajacit XXI, 1.
aśman VII, 14.
aśvamēdha V, 10 (vēdi). XXI, 6. 9 (agni).
aṣṭādaśakaraṇī XIX, 1.
āgnīdhrīya VII, 14.
āhavanīya IV, 1. 4. 6.
āhāra X, 9. XII, 2.
iyat m. (= prādēśa) VI, 10.
iṣṭakā IX, 6. 7. X, 9. XII, 1. 6. 10. XIII, 1. 11. XIV, 2. 5.
uttaravēdi VI, 8. IX, 4.
upacāyya XIV, 6.
uparava VII, 4.
ubhayataḥpraüga XII, 7. 9. 10.
ēkarajju V, 2. VI, 4. 6. 7. 8. VII, 3.
ēkē VII, 2. 6. 13.
kaṅkacit XXI, 1. 3.
karaṇa n. (Form, Modell für Backsteine) VII, 7. IX, 6. XII, 6. XVI, 2. XIX, 8.
karaṇī II, 4. 5. XII, 1. 5. 9. XIII, 1. 11. XV, 10. XVIII, 5.
kāmya XII, 3.
gārhapatya IV, 1. 3. 4.
gārhapatyaciti VII, 5.
guṇavikāra XII, 3.
guṇaśāstra XII, 3. XIII, 7. XIV, 11.
caturaśra (= samacaturaśra) I, 5. II, 4. 5. III, 2. 3. 5. 9. VII, 4. 6. 10. 11. 13. IX, 1. XI, 1. XII, 5. 12. XIII, 3. 5. 7. 8. XIV, 9. 11. 12. XV, 10. XVIII, 5. 7. XX, 12.
caturbhāgīyā (iṣṭakā) XI, 3. 5. 7. XVI, 5. 6.
catuṣkaraṇī II, 6.
cātvāla XIV, 3.
citi X, 7. 9.
chandaścit XIV, 13.
tiryaṅmānī I, 3. 4. II, 6. 7. IV, 6. V, 8. XIX, 8.
tṛtīyakaraṇī II, 3. V, 8.
trikaraṇī II, 2. V, 8.
tristāva XXI, 6.
tryaśra XX, 12.
tsaru XIII, 9. 10. 15. XIV, 12.
dakṣiṇāgni IV, 3.
dārśikī vēdi IV, 5.
dīrgha (= dīrghacaturaśra) I, 4.
dīrghacaturaśra II, 7. III, 1. IV, 6. V, 7. XII, 9. XVIII, 4. XXI, 8.
drōṇa XIII, 5.
drōṇacit XIII, 4. XIV, 12.
dvikaraṇī I, 5. II, 2. VI, 1.
dvistāva V, 10.
dhiṣṇiya VII, 12.
nākasad IX, 7.
nirūḍhapaśubandhasya vēdi VI, 3.
nirhāra II, 7. XIII, 10.
nirhrāsa I, 2.
pakṣakaraṇī XIX, 8.
pakṣanamanī XIX, 8.
pakṣamadhyīyā (iṣṭakā) XIX, 6. XX, 3.

pakṣāgrīyā (iṣṭakā) XIX, 7. XX, 1.
pakṣēṣṭakā XIX, 5. XX, 4. 9.
pañcacōḍā IX, 7.
pañcadaśabhāgīyā (iṣṭakā) IX, 6. X, 3. 6. XX, 13.
pañcamabhāgīyā (iṣṭakā) X, 2. 5. XI, 3. 6. 9. 10.
paricāyya XIV, 4. 7.
parimaṇḍala VII, 6. 13. XII, 12. XIII, 5. XIV, 9.
pādēṣṭakā XI, 3. 5. 8. 11. XII, 1. XIII, 11. 14. 17. XIX, 4. 9. XX, 12.
pārśvamānī I, 4. II, 5. III, 1. IV, 6. VI, 11. XIX, 8.
purīṣa IX, 8. X, 7. XIV, 3.
pṛṣṭhyā I, 2. 7. II, 1. V, 2. 8. IX, 3.
pāitṛkī vēdi VI, 7.
praüga XII, 5. 6.
praügacit XII, 4. 10.
prastāra VII, 9. 11. X, 4. 6. XI, 9. 11. XII, 1. XIII, 3. 15. 18. XVII, 4. 5. 9. 10. XX, 6. 14.
prācī IV, 5. VI, 3. 6.
phalaka XIX, 8.
brāhmaṇa IV, 1.
maṇḍala III, 2. 3. VII, 10.
mahāvēdi V, 7.
yajamāna IV, 5. 6. VI, 2. 7. 9. VIII, 8.
yūpāvaṭa VIII, 9.
yōga I, 1. II, 1.
rajju I, 7. III, 7. 8. IV, 6. IX, 4. XV, 6.
rathacakracit XII, 11.
rājanya IV, 1.
vayas VIII, 1. XV, 2. XVIII, 2.
varga III, 7.
vijñāyatē IV, 1. 3. 5. V, 1. 8. 10. VI, 3. 7. 8. VII, 1. 4. 5. 12. VIII, 1. 4. 7. X, 8. 10. XI, 1. 2. XII, 4. 7. 11. XIII, 4. 9. XIV, 1. 3. 4. 6. 8. 13. XV, 1. 2. XVIII, 1. 2. XXI, 3. 6. 9.
vivṛddhi I, 2.
viśaya (Adj.) X, 1. XI, 9. XVI, 13. XVII, 3. XX, 1. 6.
viśēṣa 1) = Differenz zwischen Diagonale und Seite eines Quadrats: II, 1.
2) = Hypotenuse (in bāhya-viśēṣa und abhyantara-viśēṣa): XX, 5. 6. 7. 8. 11.
viṣkambha III, 3.
vihāra 1) = viharaṇa: I, 1.
2) = Raum zwischen den hl. Feuern: IV, 1.
vēṇu VIII, 2. 7. 8. 9. IX, 1. 4.
vēdi s. u. aśvamēdha, uttaravēdi, dārśikī, nirūḍhapaśubandhasya°, pāitṛkī, mahāvēdi, sāutrāmaṇikī und sāumikī.
vāiśya IV, 1.
śaṅku I, 7. II, 1. V, 2. VII, 4. 10. VIII, 9. IX, 1.
śabdārtha VI, 2. 10. XI, 4. XIII, 6. XIV, 10.
śmaśāna XIV, 9.
śmaśānacit XIV, 8.
śyēna XVI, 1. XXI, 2.
śyēnacit XV, 1. XVIII, 1. XXI, 1. 5.
śrūyatē IV, 2.
ṣōḍaśī (iṣṭakā) XVIII, 3. 4. XIX, 2. XX, 2. 5. 6. 8. 11.
sadas VII, 1.
saptamakaraṇī IX, 5.
sama (= samacaturaśra) I, 5.
samacaturaśra II, 7. III, 1. IX, 6. XI, 1.
samāsa II, 4. XXI, 8.
samūhya XIV, 1.
saviśēṣa I, 6. II, 1. XIX, 2. 3. 4. 7.
sōma VI, 8.
sāutrāmaṇī V, 8.
sāutrāmaṇikī vēdi V, 9.
sāumikī vēdi V, 1. 8.
svayamātṛṇṇā XIV, 5.

Ānandavardhana's Dhvanyāloka.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

Einleitung.

Die Lehre vom *dhvani*, die der Kaśmirer Ānandavardhana in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in seinem Dhvanyāloka genannten Kommentare eines knappen Kompendiums von 120 Strophen (*kārikā's*) gründlich und allseitig dargelegt hat, schuf der indischen Poetik eine ästhetische Grundlage, die von rivalisierenden Systemen nicht beseitigt werden konnte und von den Spekulationen der Späteren nur in Einzelheiten verbessert wurde. Da die Faktoren, die bei der Entstehung dieses ästhetischen Systems zusammengewirkt haben, uns ziemlich klar vor Augen liegen, so kann der Versuch gemacht werden, den Entwicklungsgang desselben in seinen Grundzügen zu verfolgen.

Die indische Poetik ist, wenn man aus ihrem Namen Alaṃkāra auf ihr ursprüngliches Wesen schliessen darf, erwachsen aus einer Lehre von dem poetischen Schmuck (*alaṃkāra*); denn dieser erschien als das wesentliche Merkmal kunstvoller Gedichte (*kāvya*), durch dessen Aneigung man zum Dichter werden könne. Dabei spielte das Metrum nicht dieselbe Rolle wie bei uns, wo dem gemeinen Manne Verse machen und Dichten eins ist; denn in Indien war es von alters her üblich, selbst die trockensten Disciplinen in metrischer Form darzustellen. Der poetische Schmuck nun oder die poetischen Zierden (*alaṃkāra's*) beziehen sich auf die lautliche Form oder die dem Gedanken gegebene Wendung (*śabdālaṃkāra* und *arthalaṃkāra*), wofür ich im Deutschen die Ausdrücke: poetische Figuren bezw. Laut- und Sinnfiguren gewählt habe. Doch muss hervorgehoben werden, dass die poetischen Figuren der Inder zwar im Begriffsumfang einigermaassen mit unsern Tropen und Figuren übereinstimmen, aber in ungleich mehr Arten und Unterarten zerfallen; dadurch beansprucht thatsächlich dieser Teil der Poetik eine wohlausgearbeitete Formenlehre des dichterischen Ausdrucks zu sein[1]. Hier war dem indischen Gelehrten reicher Stoff

1) Es ist irreführend, die Lehre von den *alaṃkāras* Rhetorik zu nennen. Zwar kann eine Redefigur mit einer poetischen hinsichtlich des begrifflichen

zu jenen scharfsinnigen Distinktionen und Definitionen gegeben, die für ihn allezeit einen so grossen Reiz besessen haben.

Eine Anleitung zum Dichten durfte aber auch einer Belehrung über die zu meidenden Fehler (*doṣa*) nicht ermangeln. Schon Bharata 16, 84 führt deren zehn auf, ebensoviele Daṇḍin 3, 126; dieselbe Zahl wird von Vāmana durch die Rücksicht auf *pada* und *vākya* verdoppelt, während sich erst Spätere wie Mammaṭa von dieser solennen Zahl frei machen. — Wichtiger aber für die Entwicklung der Poetik war, dass man offenbar als ein Gegenstück zu dem Kapitel von den zehn Fehlern ein solches über die zehn Vorzüge (*guṇa*) hinzufügte (Bharata 16, 92. Daṇḍin 1, 41 f.); und zwar war dies deshalb bedeutungsvoll, weil es einen Fortschritt vom Äusserlichen zum Wesentlicheren bezeichne. Diese *guṇa*s nun sind Vorzüge oder Schönheiten des Stils und beziehen sich teils auf das sprachliche Gewand, teils auf den Ausdruck des Gedankens. Vāmana kommt hier durch die Unterscheidung nach sprachlichem Ausdruck (*śabda*) und Sinn (*artha*) wiederum zur doppelten Anzahl, wobei derselbe Name je einen *śabdaguṇa* und *arthaguṇa* bezeichnet. Da man es bei den *guṇa*s mit einer Reihe von Erscheinungen zu thun hatte, die wegen ihrer Unbestimmtheit nicht befriedigend zu definieren, und wegen ihrer inneren Verschiedenartigkeit schwer zu klassifizieren waren, so gingen nicht nur die Ansichten über die Begriffe der einzelnen Guṇa's recht weit auseinander, sondern Udbhaṭa (unter Jayāpīḍa von Kaśmir) und andere schieden die *vṛtti*'s, welche auf dem Vorherrschen bestimmter Laute beruhen (ich übersetze den Namen mit ‚Tonarten'), von den Guṇa's ab. In unserem Werke sind die Guṇa's (Charakterarten) gar auf drei reduziert: Lieblichkeit, Kraft und Klarheit.

Mit der Aufstellung der stilistischen Vorzüge war die Erkenntnis des Stiles selbst angebahnt. Die Sache findet sich schon bei Daṇḍin; er sagt, dass es zahlreiche Arten der Diktion gebe, die sich in feiner Weise voneinander unterschieden [1], er wolle aber nur die am deutlichsten unterschiedenen, die der Vidarbha's und die der Gauḍa's beschreiben. Die zehn stilistischen Vorzüge seien gewissermaassen die Lebenshauche (*prāṇa*) der ersteren, während bei der letzteren sich meist alles entgegengesetzt verhalte. Vāmana fasst diese Gedanken in einem Lehrsatz von principieller Bedeutung zusammen: der Stil (*rīti*) ist die Seele der Poesie 1, 2, 6 (nämlich das, was für den Leib die Seele ist); der Stil ist eine bestimmte

Schemas übereinstimmen, aber zu einer poetischen Figur gehört noch etwas mehr, wie Abh. p. 210 auseinandersetzt. Cf. Citramīmāṃsā ed. Kāvy. p. 6. Einen *alaṃkāra* konstituiert als solchen, und unterscheidet von andern der jedem eigentümliche, auf der Conception (*pratibhā*) des Dichters beruhende spezielle Reiz (*vicchitti*). Cf. Jayaratha zum Alankarasarvasva ed. Kāvyamālā p. 144 und Rasagangādhara ed. Kāvy. p. 466. Dieser Gesichtspunkt würde in einer Rhetorik ganz wegfallen. Ich gebrauche daher für *Alaṃkāra* die einzig sachentsprechende Bezeichnung Poetik.

1) *asty aneko girām mārgaḥ sūkṣmabhedaḥ parasparam* 1, 40.

(*viśiṣṭa*) Wortfügung (oder Diktion *padaracanā*) 7: das Bestimmende (*viśeṣa*) besteht in den stilistischen Vorzügen (*guṇa*) 8; der Stil ist dreifach: Vaidarbhī, Gauḍīyā und Pāncālī 9; die Bezeichnung kommt daher, dass sich der betreffende Stil in Vidarbha etc. findet 10: die Vaidarbhī enthält alle stilistischen Vorzüge 11; die Gauḍīyā ist aus Kraft und Pracht zusammengesetzt 12; die Pāncālī aus Lieblichkeit und Zartheit 13.

An diesem Punkte der Entwicklung setzt nun unsere ästhetische Schule ein. In scharfem Gegensatz zu dieser Lehre Vāmana's wird III 52 gesagt: „Poetiker, die das von uns wahrheitsgemäss gelehrte, ihnen aber nur dunkel vorschwebende Wesen der Poesie darzustellen nicht vermochten, haben die Stilarten (*rītayas*) vorgebracht". Vāmana's System und jedes andere musste, abgesehen von dem principiellen Standpunkte der Gegner, ganz allgemein als unzulänglich erscheinen, insofern als darin nicht alle für die Ästhetik wichtigen Erkenntnisse an der ihnen zukommenden Stelle eingeordnet waren. Solche Erkenntnisse waren aber in einer verwandten Disciplin, der Dramatik, gewonnen worden. Da im Drama die menschlichen Leidenschaften und Gefühle dargestellt werden, so war deren Kenntnis ein unerlässliches Erfordernis für den Schauspieler und den dramatischen Dichter. Es hat sich daher im Dienste der Dramatik eine Psychologie des Gefühlslebens entwickelt, die uns schon bei Bharata in, wenigstens dem Inhalte nach, abgeschlossener Form entgegentritt. Das wesentliche derselben lässt sich folgendermaassen zusammenfassen. Alle auf dem Seelenleben beruhenden Zustände des Menschen heissen *bhāva*; doch unterschied schon Bharata, ohne diese allgemeine Bezeichnung aufzuheben, zwischen den seelischen Zuständen oder Gefühlen *bhāva* und deren sinnfälligen Äusserungen *anubhāva*, Effekten[1]). Das, was die *bhāva*'s erzeugt, nannte er *vibhāva*'s, Faktoren. Die Späteren unterscheiden (hauptsächlich bei den dominierenden Gefühlen, worüber gleich) zweierlei Faktoren, den Gegenstand (*ālambana*), d. h. die Person oder Sache, auf die sich das betreffende Gefühl bezieht, und die Anreger (*uddīpana*), d. h. alles, was dasselbe auslöst oder verstärkt[2]). Gegenstand ist bei der Liebe die Geliebte, Anreger sind Frühling etc. Unter den Gefühlen nehmen einige, 8 oder 9, eine Vorzugsstellung ein, nämlich Liebe (*rati*), Lustigkeit (*hāsa*), Kummer (*śoka*), Zorn (*krodha*), Mut (*utsāha*), Furcht (*bhaya*),

1) Von diesen werden die unwillkürlichen und untrüglichen Gefühlsäusserungen auch als besondere Klasse unter dem Namen *sāttvikā bhāvāḥ*, echte Zustände, ausgesondert. Es sind: Erstarren, Schauern, Stottern, Zittern, Sich verfärben, Weinen und Ohnmacht.

2) Rasagangādhara p. 33 bezeichnet die *uddīpana*'s als *nimitta*. Kāvyapradīpa p. 72: „Wenn auch ein Anreger dies dominierende Gefühl nicht erzeugt, sondern ihm diese Bezeichnung nur zukommt, insofern er ein schon vorhandenes Gefühl verstärkt, so wird doch, weil in Ermangelung der Verstärkung das Gefühl so gut wie nicht da ist, auf den Anreger die Bezeichnung Faktor angewendet, indem dabei der Begriff von Ursache in weiterem Sinne gefasst wird".

Ekel (*jugupsā*), Staunen (*vismaya*) und Weltschmerz (*nirveda*)[1]: diese können den Menschen für längere Zeit beherrschen und werden dann von andern Gefühlen zwar zeitweilig unterbrochen, aber nicht verdrängt, sodass sie immer wieder zum Vorschein kommen: sie heissen daher dominierende Gefühle (*sthāyibhāvaḥ*). Dagegen sind die anderen Seelenzustände[2]) mehr vorübergehender Art, sie begleiten wohl und unterbrechen ein dominierendes Gefühl, ohne es definitiv zu verdrängen; sie heissen Begleitgefühle oder Konkurrenten, *vyabhicāriṇaḥ*, und werden mit den Dienern eines Königs oder den Wogen des Meeres verglichen, wobei dann unter dem Könige bezw. Meere das dominierende Gefühl zu verstehen ist. Solcher Konkurrenten werden dreiunddreissig aufgezählt, wie Freude, Scham, Zufriedenheit, Verwirrung, Bestürzung, Angst etc.

Es muss nun aber bemerkt werden, dass die technischen Ausdrücke *vibhāva*, *anubhāva* etc. nicht sowohl die betreffenden Vorkommnisse der Wirklichkeit bezeichnen, als vielmehr ihre Darstellung in dem Drama (oder der Poesie überhaupt) mit Bezug auf die Erregung der Stimmung. Damit verhält es sich folgendermaassen. Die im Gedichte oder Drama zur Darstellung gelangenden Gefühle erwecken in dem Leser oder Zuhörer kraft der Sympathie ein Echo, die Stimmung (*rasa*), und zwar entspricht jedem der 8 oder 9 dominierenden Gefühle eine besondere Stimmung, nämlich (in der obigen Reihenfolge) die erotische Stimmung (*śṛṅgara*), die komische (*hāsya*), die traurige (*karuṇa*), die schreckliche (*raudra*), die heroische (*vīra*), die ängstliche (*bhayānaka*), die ekelhafte (*bībhatsa*), die märchenhafte (*adbhuta*) und die quietistische (*śanta*)[3]). Die Faktoren, Effekte und Konkurrenten eines dominierenden Gefühls werden von dem gebildeten Leser oder Zuhörer in ihrer allgemeinen Menschlichkeit aufgenommen und erwecken vereint in ihm eben jenes Gefühl, das in ihm nach eigenen Erlebnissen als Erinnerungseindruck (*vāsanā*) schlummert. Der Leser oder Zuhörer, bei dem währenddessen die persönliche Bestimmtheit oder Beschränktheit suspendiert ist, wird sich desselben bewusst, er geniesst es und so wird es zur Stimmung (*rasa*) (wobei allerdings ästhetische

1) Der Weltschmerz wird vielfach nicht als dominierendes Gefühl gerechnet, weil er nicht im Drama zum Leitmotiv werden kann. Andere, z. B. Rudraṭa Kāvyal. 15, 17 ff., fügen noch die Freundschaft als zehntes dominierendes Gefühl hinzu.

2) Der Inder betrachtet manche Zustände von der seelischen Seite, bei denen wir mehr an die körperliche denken. Bei *svapna nidrā pralaya* wissen wir es auch von der Philosophie her; es geschieht aber ebenfalls bei *vyādhi*, *mada*, *maraṇa*. Auch einige Äusserungen der Verstandesthätigkeit werden von der gemütlichen Seite betrachtet, wie *cintā*, *mati*, *smṛti*, und darum hierher gezogen.

3) Siehe die vorletzte Anmerkung. Der Freundschaft entspricht als zehnte Stimmung *preyān* oder *vatsalaḥ*. Einige erkennen noch zwei religiöse Stimmungen an: Liebe (*bhakti*) und Glaube (*śraddhā*). Diese Neuerungen waren mit sachlichen Gründen nicht gut abzuweisen; man berief sich daher auf die Autorität des „*muni*" Bharata. Rasagaṅgādharā p. 46.

Bildung vorauszusetzen ist)[1]. Die Stimmung ist also ein innerliches Erleben, das Bewusstwerden eines objektiven Zustandes des Ichs, und wird daher auch als ein Geniessen (*carvaṇā*) bezeichnet, wobei Geniessen und das Genossene dasselbe sind. Passend wird sie mit dem Anschauen der Gottheit verglichen, mit der wir ja wesenseins sind; aber erst wenn die verhüllenden Schranken weggeräumt sind, fühlen und wissen wir uns eins mit ihr. Die Erkenntnis der betreffenden Faktoren, Effekte und Konkurrenten bewirkt bei der Stimmung die Wegräumung der verhüllenden Hindernisse und dadurch die Enthüllung (*abhivyakti*) derselben[2]. Wie die dominierenden Gefühle im Zuhörer oder Leser die korrespondierende Stimmung hervorrufen, so die Begleitgefühle oder Konkurrenten etwas der Stimmung analoges, was aber auch mit dem Namen *bhāva*, Gefühl, bezeichnet wird[3].

Diese Lehre von den Stimmungen, abgesehen von der Theorie darüber, wie wir uns ihrer bewusst werden, war natürlich den alten Poetikern[4] bekannt, aber wie schon angedeutet, wussten sie ihr nicht die gebührende Stellung in ihren Systemen zu geben, sondern behandelten die Stimmungen als einen Schmuck der Rede bei den Figuren *rasavad*, *preyān*, *ūrjasvin*, oder liessen sie bei den *guṇa*s ihre Rolle spielen[5]. So behandelte man als Nebensache, was eher Hauptsache zu sein verdiente. Als die Seele der Poesie bezeichnete die Stimmung zuerst Udbhaṭa[6], ohne aber ein ästhetisches System aufzustellen. Dies thaten Andere, und charakteristisch für Indien ist, wie es geschah. Denn mit sprachphilosophischen Spekulationen fundierte man die Ästhetik, so dass also die älteste und ehrwürdigste Wissenschaft der Inder, die Grammatik, bei dieser gewissermaassen Patin stand und ihr dadurch zu bereitwilligerer Anerkennung verhalf.

Die Grammatiker haben wohl zuerst das Verhältnis (*vṛtti*) des Wortes zu der von ihm bezeichneten Sache untersucht. Das Wort bedeutet dies oder das infolge seiner Nennkraft (*abhidhā*, *śakti*). Die Nennkraft ist seine eigentlichste Funktion (*vyāpāra*) und die durch sie zum Bewusstsein gelangende Bedeutung ist seine eigent-

1) Denn sonst würde ein vertrockneter Scholastiker oder Grammatiker, wenn er grade die Macht der Liebe spürt, ein erotisches Lied verstehen und fühlen können.

2) Rasagaṅgādhara p. 23 wird die Parallele auch mit Bezug auf das metaphysische Verhältnis gedeutet. — Es bestanden verschiedene Ansichten darüber, wie die Entstehung der Stimmung zu denken ist. Ich folge hier der Ansicht Abhinavaguptas. Obschon sie von der Dhvanitheorie beeinflusst ist, gebe ich sie doch schon hier, um später nicht darauf zurückkommen zu müssen.

3) Man hat sich vergeblich bemüht, einen principiellen Unterschied zwischen Stimmung und Gefühl festzustellen; es blieb bei dem „Mehr oder Weniger“, vgl. Rasagaṅgādhara p. 75 f.

4) Siehe z. B. Daṇḍin, Kāvyād. 2, 280 ff., 3, 170.

5) Z. B. Kāvyād. 1, 51.

6) Alaṅkārasaṅgraha VI, 17. JRAS. 1897 p. 847.

liche Bedeutung (*mukhya* oder *śakya artha*). Wenn diese aber nicht in den jeweiligen Zusammenhang passt, so bedeutet nun das Wort eine mit der ausgesprochenen Sache irgendwie verbundene; z. B. man kann sagen: die Tribünen jubeln; da aber die Tribünen selbst nicht jubeln können, so versteht man hier darunter die Menschen auf der Tribüne. So erlangt das Wort eine zweite Funktion, die Übertragung (*lakṣaṇā*)[1], die ihm zugeschrieben wird (*āropita*), obschon sie, streng genommen, seiner eigentlichen Bedeutung zukommt, da ja die übertragene Bedeutung (*lakṣya*) mit der eigentlichen verbunden ist, und erst dadurch, also indirekt, mit dem Worte selbst. Die übertragene (*lākṣaṇika*) Bedeutung heisst *gauṇa*, wenn die wirklich gemeinte Sache der direkt bezeichneten ähnlich ist. Es ist leicht einzusehen, dass durch die Übertragung (*lakṣaṇā*) unsere Tropen Metonymie, Synecdoche und Metapher zustande kommen. Übertragene Ausdrücke kommen zahlreich auch in der gewöhnlichen Rede vor, namentlich als stehende (*rūḍha*) Redensarten. Prägnant aber sind nur solche, die absichtlich (*prayojanāt*) vom Redenden gebildet werden. Die Poesie ist für diese der fruchtbarste Boden. Darum mussten sie den Poetiker zum Nachdenken anregen und so kam es, dass gerade die Poetiker[2]) die eben skizzierten sprachphilosophischen Spekulationen weiterführten. Auf die naheliegende Frage, weshalb übertragene Ausdrücke, sofern sie nicht schon abgedroschen sind, dem Gedichte eine besondere Schönheit verleihen, war die Antwort, dass der Zweck, zu dem ein Dichter den übertragenen Ausdruck wählt, mit diesem zum Bewusstsein gelangt, ohne doch direkt ausgesprochen zu sein oder überhaupt, wenigstens in den meisten Fällen, passend ausgesprochen werden zu können. Beispielshalber besagt der übertragene Ausdruck: „der Wein ist die Milch der Greise" mehr als der einfache Satz: „der Wein ist für Greise gesund", weil alle stärkenden, nährenden und Gesundheit erhaltenden Kräfte sowie die sonstigen guten Eigenschaften der Milch, ohne irgendwie ausgesprochen zu werden, als vom Wein geltend sofort verstanden werden[3]). Der Zweck (*prayojana*) des übertragenen Ausdruckes ist eben das, was unausgesprochen bleibt, aber nichtsdestoweniger zum Verständnis gelangt. Damit es verstanden werde, muss dem

1) Ungefähr synonym mit *lakṣaṇā* sind bei Anandavardhana die Ausdrücke: *guṇavṛtti*, *bhakti*, *upacāra*.

2) Die Lehre von der *vyañjanā*, um die es sich hierbei handelt, wird überall den Alaṃkārikas zugeschrieben. Vor der Zeit Ānandavardhana's kann ich sie nicht nachweisen, weder bei Philosophen noch bei Poetikern. So gebraucht z. B. Vāmana bei Erörterung der *vakrokti* 4, 3, 8 da, wo die Sache es nahelegte, nicht den terminus *vyañjanā*, was er wahrscheinlich gethan haben würde, wenn derselbe wie später zu allgemeiner Anerkennung gelangt gewesen wäre. Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Lehre von der *vyañjanā* von derselben Schule ausgeht, welche die Lehre vom *dhvani* aufstellte, wie denn auch Mammaṭa jene als die theoretische Grundlage dieser behandelt.

3) *lakṣaṇāyā jhaṭityarthapratipattihetutve* Vāmana l. c.

Worte ausser Nennkraft und Übertragung noch eine dritte Funktion[1]) innewohnen, die Andeutefähigkeit (*vyañjanā*), durch die etwas Unausgesprochenes (*vyaṅgya*) enthüllt wird. Dieselbe tritt nicht nur bei Wörtern in übertragener Bedeutung auf, sondern auch bei mehrdeutigen Wörtern, wo ein Doppelsinn beabsichtigt wird, ohne direkt ausgesprochen zu sein. Und, was wichtiger ist, auch der Inhalt eines Satzes kann eine Andeutefähigkeit haben, wenn der ausgesprochene (*vācya*) Sinn von dem unausgesprochenen (*vyaṅgya*) oder tieferen Sinne verschieden ist und diesen zur Erkenntnis bringt. Auch hier wirkt die *vyañjanā*.

Es sei nun darauf hingewiesen, dass der Begriff des Enthüllens oder Manifestierens, der in *vyañjanā* liegt, den indischen Denkern geläufig war; man wandte ihn an, wo es sich nicht um Hervorbringung von etwas Neuem, sondern um ein Offenbarmachen von etwas stets vorhandenem, von latenten Zuständen handelt. So also ist nach den Vedāntins und anderen die *mukti* nicht ein Zustand, der erzeugt wird, sondern der offenbar oder aktuell wird durch die Wegräumung der ihn verhüllenden Hindernisse (*āvaraṇa*); so werden nach den Sāṅkhyas und andern die Wirkungen (*kārya*) nicht hervorgebracht, sondern, da sie in ihren Ursachen präexistieren, werden sie nur offenbar: die *utpatti* ist nur eine *abhivyakti*. Ähnliche Gedankengänge mussten sich an die *vyañjanā* der Poetiker anknüpfen, wenn sie nicht von Haus aus bei der Wahl des Wortes damit verknüpft waren.

Das Ergebnis der eben besprochenen Untersuchungen sollte als Mittel zur Lösung der Frage dienen, was die Seele der Poesie sei. Der Ausdruck *alaṃkāra*, poetischer Schmuck, musste die Frage nahelegen, was denn eigentlich geschmückt werde, genauer, was als der Körper oder Leib des Gedichtes betrachtet werden solle, dessen Schmuck die *alaṃkāra*'s seien. Und so spricht schon Daṇḍin es aus, dass der Leib eines Gedichtes eine solche sprachliche Komposition sei, welche einen gefälligen Inhalt böte[2]). Er geht nun aber weiter und bezeichnet die stilistischen Vorzüge als die Lebenshauche[3]), die ja nach alter indischer Anschauung ver-

1) *vyāpāra*, Aktion. Die Inder haben sich darunter nicht etwas mystisches, rätselhaftes gedacht, sondern gelangten auf einfachem Wege zu diesem Begriff. Das Wort ist die wirkende Ursache (*karaṇa*) bezüglich der durch es hervorgerufenen Erkenntnis. Da nun die alte Definition von *karaṇa* lautet: *vyāpāravat kāraṇaṃ karaṇam*, so musste, wenn etwas als ein *karaṇa* bezeichnet wurde, auch angegeben werden, was dabei der *vyāpāra* sei. — Wir würden die drei Funktionen (*vyāpāra*) des Wortes als verschiedene dabei in Betracht kommende Associationsarten bezeichnen. — Die Philosophen leugnen die *vyañjanā* als einen *vyāpāra* sui generis und suchen sie auf andere Funktionen zurückzuführen, also zu zeigen, dass er *anyathāsiddha* ist, wogegen die Poetiker mit grossem Scharfsinn ihre Ansicht verteidigen, namentlich wo sie den naheliegenden Einwurf widerlegen, dass die *vyañjanā* und *lakṣaṇā* eins seien, cf. unten I, 20 p. 54 ff.; Kāvya Prakāśa 2, 14 ff.

2) *śarīraṃ tāvad iṣṭārthavyavacchinnā padāvalī.* Kāvyād. 1, 10.

3) *iti Vaidarbhamārgasya prāṇā daśa guṇāḥ smṛtāḥ* l. c. 1, 42.

einigt das Leben bilden. Vāmana that dann den letzten Schritt und sprach von der Seele der Poesie, als welche er den Stil bezeichnete. Die Terminologie: Schmuck, Leib und Seele der Poesie hatte sich also eingebürgert, es galt jetzt die Seele richtig zu erfassen. Es war schliesslich keine grosse That der neuen ästhetischen Schule, dass sie den Inhalt[1]) des Gedichtes als seine Seele bezeichnete. Ihr Verdienst besteht darin, erkannt zu haben, dass in der guten Poesie das Unausgesprochene das Wichtigste und der ausgesprochene Inhalt ihm untergeordnet sei. Das Unausgesprochene, das also durch die Andeutefähigkeit der Worte oder des Sinnes zur Erkenntnis gelangt, kann ein unausgesprochener Gedanke oder eine unausgesprochene Figur sein, in den meisten Fällen aber ist es eine **Stimmung** oder **Gefühl**, was ja direkt nicht aussprechbar ist. Wie dies im einzelnen aus- und durchgeführt wird, wird man aus dem übersetzten Texte ersehen. Hier nur noch einige Bemerkungen. Die beste Poesie, deren Seele also das Unausgesprochene ist, heisst *dhvani*, was ich mit „Ton" wiedergebe. Mit dieser auffälligen Bezeichnung hat es folgendes Bewandnis. Die Grammatiker[2]) nahmen an, und andere Philosophen[3]) stimmten ihnen darin bei, dass dem Worte innerlich das Wortprototyp (*sphoṭa*)[4]) entspreche. Der *sphoṭa* enthält nicht etwa die Laute des betreffenden Wortes in der diesem eigentümlichen Reihenfolge, sondern die Laute, bez. etwas ihnen entsprechendes, sind in dem *sphoṭa* ununterschieden zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Wenn nun ein Wort ausgesprochen wird, so spiegeln sich gewissermaassen seine einzelnen Laute der Reihe nach auf den *sphoṭa*s ab, in denen die betreffenden Laute enthalten sind, und sobald der letzte Laut verklingt, dann tritt derjenige *sphoṭa* zu Tage, in dem zu allen jenen Lauten korrespondierendes enthalten war, und hebt den mit ihm verbundenen Begriff ins Bewusstsein. Die Laute des Wortes enthüllen also gewissermaassen den *sphoṭa*. Ebenso ist es bei einem Gedichte; die einzelnen Teile desselben enthüllen auch das Unausgesprochene, den tieferen Sinn, der etwas Einheitliches, von den andeutenden Bestandteilen dem Wesen und der Reihenfolge nach verschiedenes ist. Darum wird diese Poesie *dhvani* „Ton" genannt; denn wie Ānandavardhana zweimal, p. 47

---

1) Der Inhalt muss gefallen, entzücken. Gefallen, Entzücken, *camatkāra*, wird als eine unselbstige Freude, *alaukikāhlāda*, bezeichnet. Obschon es daher einem Freude macht, wenn jemand sagt: „ich werde dir Geld geben", so ist dieser Satz darum noch keine Poesie, weil die dadurch hervorgerufene Freude selbstig ist. Der *camatkāra* ist eine Thatsache unseres Bewusstseins (*anubhavasākṣika* oder *svasaṃvedya*). Das Wesen des *camatkāra*, wir würden sagen die „Idee des Schönen", haben die indischen Poetiker nur zum Teil aufgehellt.

2) Bhartṛhari citiert von Abh. zu p. 47.

3) Cf. Vyāsa und Vācaspatimiśra zu Yoga S. 3, 17. Śaṅkara zu VS. I, 3, 28.

4) Man könnte auch inneres Wortbild sagen, nur darf man darunter nicht die Erinnerung eines Wortes verstehen.

und 199, zu verstehen giebt, ist das von ihm dargelegte System auf den Lehren der Grammatiker aufgebaut.

Betrachten wir nun das System genauer, so finden wir weniger die Sucht, alles in einer Formel aufgehen zu lassen, als das Bestreben, den Thatsachen, sowie man sie einmal erkannt hatte, gerecht zu werden. Es wurden gewissermaassen die fertigen Bausteine in das Gebäude vermauert. Ich will das an einigen Punkten zeigen. Die wahre Poesie, der „Ton", wird in zwei Arten geteilt, in der ersten ist das Ausgesprochene nicht gemeint, in der zweiten Klasse ist es zwar so gemeint, läuft aber in letzter Linie auf etwas anderes, das Unausgesprochene, z. B. die Stimmung, hinaus. In der ersten Klasse handelt es sich um Wörter oder Ausdrücke, die nicht buchstäblich zu nehmen sind, sondern in einem übertragenen Sinne. Dies ist das Gebiet der Übertragung (*lakṣaṇā*), die der Dichter mit bewusster Absicht (*prayojanāt*) anwendet, um eben den unausgesprochenen Zweck zum Verständnis zu bringen. In dieses Gebiet gehört auch die Metapher, deren Wichtigkeit Vāmana erkannt hatte, und sie deshalb als eine besondere Figur, *vakrokti*, behandelte. Auf Vāmana's Ansicht wurde weiter gebaut und ein System aufgeführt, in dem die *vakrokti* (=*vaidagdhyabhaṅgībhaṇiti*) als das Leben der Poesie bezeichnet wurde. Wennschon der Autor des Systems, der *vakroktijīvitakāra*, später als Ānandavardhana[1]) lebte, so dürfen wir doch oder müssen vielmehr annehmen, dass schon vor ihm die sachliche Grundlage seines Systems, das Gebiet des metaphorischen Ausdrucks, mit Fleiss untersucht worden sei; weshalb es denn auch nicht wunder zu nehmen braucht, dass diesem Gegenstande in dem ästhetischen Systeme eine so hervorragende Stellung angewiesen wurde. Auf solche Spekulationen der Vorgänger wird ausdrücklich Bezug genommen in 1, 1 (*bhāktam āhus tam anye*) und 1, 22 (*kasyacid dhvanibhedasya sā tu syād upalakṣaṇam*).

Wie man nun diese schon bearbeitete Materie durch Aufstellung einer Klasse des „Tones" in dem System unterbrachte, so den noch weit wichtigeren Stoff von den *rasa* etc., dem die Poetiker vor Udbhaṭa nicht gerecht geworden waren, durch Aufstellung der umfangreichsten Unterabteilung (*alakṣyakrama*) der zweiten Klasse des „Tones" (*vivakṣitavācya*).

Aber das Princip von dem „Unausgesprochenen" wurde mit weiser Mässigung durchgeführt. Neben der wahren Poesie, in der das „Unausgesprochene" die Hauptsache ist, worauf alles hinausläuft, erkannte man auch eine Poesie zweiter Güte an, in der das Unausgesprochene eine Nebenrolle spielte, indem es nur zur Hebung oder Ausschmückung des Ausgesprochenen dient (*guṇībhūta-vyaṅgya*). Dies war der Ort, wo man andere Ergebnisse früherer Untersuchungen einordnen konnte. Zunächst das Kapitel von dem *rasavad alaṃkāra*, d. h. wo Stimmungen und Gefühle wachgerufen

1) Siehe Vimarśinī p. 12.

werden, aber nicht ihrer selbst wegen, sondern nur zur Verschönerung des ausgesprochenen Gedankens. Diese Figuren waren von der älteren Poetik erkannt worden, aber indem sie die Stimmungen und Gefühle, die in jenen ihre bestimmte Rolle spielen, so gewissermaassen durch ein Hinterpförtchen einliess [1]), wurden sie der principiellen Bedeutung, welche diese für die Poesie hat, nicht gerecht. Daher musste gerade dieser Punkt zu theoretischen Auseinandersetzungen führen (siehe 2, 4 ff.). Auch dergleichen Gedichte wurden in die zweite Klasse der Poesie verwiesen.

Noch andere Fälle waren den früheren Poetikern bekannt geworden, in denen etwas unausgesprochen bleibt, trotzdem aber verstanden wird. Ausser in dem *ekadeśavivarti rūpaka*, einer Metapher, die, nur teilweise ausgesprochen, in Gedanken zu ergänzen ist, und ähnlichem mehr, fand man etwas Unausgesprochenes in sehr vielen poetischen Figuren, insofern sie auf einer andern in letzter Linie beruhen, wie denn Vāmana alle von ihm behandelten Figuren als *upamāprapañca* (4, 3, 1) bezeichnet, d. h. als solche, denen eine Vergleichung, *upamā*, zu Grunde liegt, und Bhāmaha (siehe unten p. 207 f.) sagt, dass alle Figuren eine *atiśayokti*, Hyperbel, enthielten. Da nun *upamā* und *atiśayokti* auch selbständige Figuren sind, so gelten sie bei jenen anderen Figuren als durch diese suggerierte, unausgesprochene Figuren; da sie aber als solche doch nicht den eigentlichen Reiz des Gedichtes ausmachen, in dem die anderen Figuren vorkommen, sondern diese selbst, so handelt es sich nicht um den „Ton“, sondern um die Poesie zweiter Güte. — Ja man ging noch weiter und stellte eine dritte Gattung Poesie, „Bild“ genannt, auf, in der nichts oder doch nur eine minimale Spur von Unausgesprochenem enthalten sei. Hierhin konnte man alle nur durch Klang, Pracht der Diktion oder irgend welche Künstelei bewunderungswürdige oder wenigstens bewunderte Verse stellen. So war man gegen etwaige Vorwürfe, den Thatsachen Zwang anzuthun, gedeckt. Trotzdem lässt sich klar erkennen, dass die eigentliche Meinung unserer Ästhetiker ganz wo anders hinaus wollte, von Anfang an, bis Spätere die logischen Konsequenzen gezogen haben.

Die Einteilung der Poesie in die eben genannten Klassen lässt sich streng genommen nur auf die vereinzelte Strophe, die ja etwa einem kleinern Gedicht bei uns entspricht, anwenden. Wenn aber eine Strophe in einem grösseren Gedichte vorkommt, erweist sich derselbe Maassstab als unzulänglich. Denn beispielsweise eine Strophe, die eine Naturschilderung bietet und, ohne irgend etwas Unausgesprochenes zu enthalten, dem Ohr schmeichelt oder die Phantasie beschäftigt, also in der Terminologie unseres Autors ein „Bild“,

---

1) Es muss aber bemerkt werden, dass Daṇḍin auch noch an einer wichtigen Stelle seines Systems die Wirkung der Stimmung anerkannte, nämlich bei der Charakterart Lieblichkeit, Kāvyād. I, 51.

citram, kann doch in Verbindung mit anderen Strophen zur Vorbereitung, Erweckung oder Verstärkung einer Stimmung dienen, welche in dem ganzen Gedichte oder dem betreffenden Teile desselben zur Geltung gelangen soll. Wenn also eine grössere Komposition in Betracht kommt, so gilt zwar noch das wichtige Princip von dem „Unausgesprochenen", aber es bekommt dann ein anderes Aussehen. Das „Unausgesprochene" ist ja entweder ein sachliches Element (*vastu*), d. h. ein Gedanke, oder eine Figur, oder eine Stimmung, Gefühl etc. Eigentlich wird fast nur das letzte untersucht[1]), wie also eine Komposition der Stimmung zum Ausdruck verhilft (3, 2 ff.). Die Stimmung, Gefühle etc. werden dann zum Schwerpunkt der Poesie gemacht, so wenig sich das mit der Dreiteilung der Poesie verträgt. Denn in 2, 7 wird gesagt, dass die stilistischen Vorzüge auf der Stimmung etc. als der Seele der Poesie beruhen, und daher als deren Eigenschaften (*guṇa*) gelten, wie Tapferkeit etc. Eigenschaften der Seele des Menschen bilden. Die somit der Stimmung etc. zugelegte Wichtigkeit für das Wesen der Poesie wird, ganz im Sinne Udbhaṭa's, öfters von Abhinavagupta ausgesprochen. So sagt er p. 65 von dem *rasādidhvani*, der Erregung von Stimmung etc., *na hi tacchūnyaṃ kāvyaṃ*[2]) *kiṃcid asti* „denn kein Gedicht ist derselben bar" und fährt fort: *yady api rasenaiva sarvaṃ jīvati kāvyam* „wenn auch die Stimmung das Leben eines jeden Gedichtes ist" etc. Interessant ist in dieser Beziehung auch seine Deutung von 3, 15. Dort wird nämlich gelehrt, dass in einer Komposition ebenso wie die Stimmung auch ein gewissermaassen nachklingendes Unausgesprochenes zum Ausdruck gelangen könne. Abh. sagt nun p. 152, dass dies aber doch in letzter Linie wieder auf die Stimmung etc. hinausliefe: *sa tu rasādidhvanau paryavasyati*! Die Stimmung ist nach Abh. thatsächlich die Seele der Poesie; wenn das Unausgesprochene auch ein Gedanke oder eine Figur sein könne, so liefen diese doch in letzter Linie auf die Stimmung hinaus[3]). Diese Ansicht, dass das Wesen der Poesie darin bestehe, Stimmungen, Gefühle etc. zu erwecken, ist in ein viel benutztes Lehrbuch, das Sāhitya Darpaṇa, übergegangen 1, 3: *vākyaṃ rasātmakaṃ kāvyam*: eine sprachliche Komposition, die Stimmung erweckt, heisst Poesie. Diese Bestimmung des Wesens der Poesie, welche einst Schiller[4]) für halt-

1) Die beiden ersteren Arten von „Unausgesprochenem" könnten übrigens auch durch ein grösseres Gedicht „enthüllt" werden. Ersteres als Tendenz, letzteres in einem allegorischen Gedichte, wie Prabodhacandrodaya und Upamitabhavaprapancā kathā. Aber dergleichen Erwägungen haben die indischen Poetiker nur gestreift.

2) *kāvyam* fehlt in zwei Mss., muss aber ergänzt werden.

3) p. 27: *tena rasa eva vastuta ātmā, vastvalankāradhvanī tu sarvathā rasaṃ paryavasyataḥ*, cf. p. 15, wo dieselbe Ansicht auch von Bhaṭṭanāyaka bezeugt wird.

4) Über Matthisons Gedichte: „Wenn man unter Poesie überhaupt die Kunst versteht, ‚uns durch einen freien Effekt unsrer produktiven Einbildungs-

bar erklärte und die neuerdings Tolstoi [1]) auf die Kunst überhaupt ausgedehnt hat, fand aber doch nicht allgemeine Anerkennung, indem sich dieselben Bedenken, welche den Dhvanikāra abhielten, sie auszusprechen, so nahe sie für ihn bei seinen Ansichten liegen musste, eben nicht aus der Welt schaffen liessen. Die letzte grosse Autorität auf dem Gebiete der Poetik, Jagannātha Paṇḍita (Mitte des 17. Jahrh.) weist die zuletzt vorgetragene Definition der Poesie mit folgender Begründung zurück [2]). „Die im Sāhityadarpaṇa gegebene Bestimmung, dass ein Gedicht Stimmung enthalten müsse, ist unzutreffend; denn dann würedn solche Gedichte, in denen der Schwerpunkt im Stoffe oder in den Figuren liegt, nicht als Poesie bezeichnet werden können. ‚Durchaus unsere Ansicht' kann der Gegner nicht sagen, weil er dadurch in Widerspruch mit der Gepflogenheit der Klassiker geriete. Denn die Dichter haben reissende Strömung, Auf- und Abspringen, Umhergehen geschildert, desgleichen die Amusements von Affen, Kindern etc. Nun ist mit dem Einwurf nichts gewonnen, dass auch in solchen (Schilderungen) irgendwie auf indirekte Weise eine Beziehung zu einer Stimmung enthalten sei. Denn da eine solche Beziehung zur Stimmung auch in den Worten: ‚die Kuh geht, die Gazelle läuft', enthalten ist, so kann sie nicht maassgebend sein (für den Charakter als Poesie), weil dabei nur der sachliche Inhalt als Faktor oder Effekt oder Konkurrent (der Stimmung) fungieren würde".

Die allgemeine Anerkennung blieb also diesen Bestrebungen, die Dhvanilehre aus sich selbst weiter zu entwickeln, versagt. Aber auch konkurrierende Systeme vermochten nicht, jene zu verdrängen. Drei derselben führt Ruyyaka im Alankārasarvasva an, deren Begründer nach dem Kommentar des Jayaratha (p. 12) später als der Dhvanikāra lebten, deren Lehren aber trotzdem von diesem berücksichtigt sind. Wir haben schon die Ansicht des Vakroktijīvitakāra erwähnt. Einen grösseren Eindruck scheint Bhaṭṭanāyaka, Verfasser des Sahṛdayadarpaṇa, gemacht zu haben. Längere Citate aus seinem Werke begegnen uns öfters, z. B. im Kāvyaprakāśa, bei Abhinavagupta u. a. Sein Werk selbst scheint verloren zu sein. Der Dritte ist der Vyaktivivekakāra (Rājānaka Mahimācārya). Die beiden letzteren erkennen den Begriff von *dhvani* an, suchen sich aber in anderer Weise, als es in unserem Werke geschieht, mit demselben abzufinden.

Wir sehen hier also verschiedene Strömungen, die mit der Dhvanilehre einhergingen und auch zeitlich nicht weit entfernt von dieser ihren Ursprung genommen haben müssen. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist daher für die Geschichte der Ästhetik von besonderer

kraft in bestimmte Empfindungen zu versetzen' (eine Erklärung, die sich neben den vielen, die über diesen Gegenstand im Kurs sind, auch noch wohl wird erhalten können), so ergeben sich daraus" etc.

1) „Was ist Kunst".

2) Rasagangādhara, p. 7.

Wichtigkeit, doch hängt ein genaueres Verständnis desselben ab von der Lösung der sehr schwierigen und verwickelten chronologischen Fragen, zu deren Besprechung wir uns nunmehr wenden.

Der feste Ausgangspunkt, von dem wir rückwärts schreiten müssen, ist die Zeit Abhinavagupta's, welcher den Kommentar Locana zum Dhvanyāloca verfasste. Derselbe schrieb nämlich um die Wende des 10. Jahrhunderts, da sein Bhairavastotra aus 993 n. Chr. und seine Īśvarapratyabhijnāvimarśinī 1015 n. Chr. datiert ist. In einem Verse, der sich am Schlusse seines Kommentars zum ersten und dritten Uddyota findet, stellt er diesen, das Locana[1]), in Gegensatz zu einem älteren, der Candrikā, die von einem seiner Vorfahren aus demselben Gotra (*nijapūrvajasagotra* p. 123, *pūrvavaṃśya* p. 174. 184. 215) verfasst war. Es liegen daher einige Generationen zwischen Abhinavagupta und Ānandavardhana[2]), der den Mittelpunkt unserer Untersuchung bilden muss.

Nach Rājataranginī 5, 34 blühte Ānandavardhana unter Avantivarman, König von Kaśmir 856—883 n. Chr. Gegen dieses positive Zeugnis lassen sich zwei widersprechende Thatsachen anführen. Erstens soll der Vers Dhvanyāloka p. 9 nach Abhinavagupta von einem Zeitgenossen des Verfassers (*granthakṛt*), Manoratha, herrühren, der nach Rājatar. 4, 497. 671 unter Jayāpīḍa (etwa 780 bis 811) und dessen Nachfolger Lalitāpīḍa gelebt haben soll. Es wäre das nur zur Not unter der Annahme möglich, dass Ānandavardhana's früheste Jugend mit Manoratha's höchstem Alter zusammengefallen sei. Man könnte versucht sein anzunehmen, Abhinavagupta habe mit *granthakṛt* nicht den *vṛttikāra* Ānandavardhana, sondern den von diesem kommentierten anonymen Kārikākāra gemeint: jedoch bezeichnet Abh. p. 12 mit *granthakṛt* den Ānandavardhana; also meint er ihn auch wohl an unserer Stelle. Das schliesst aber nicht aus, dass Abhinavagupta selbst den Kārikākāra mit dem Vṛttikāra verwechselt habe, worauf wir gleich zurück-

1) Nur zu den ersten drei Uddyota ist der Kommentar vorhanden. Dass Abh. auch den vierten Uddyota kommentiert hat oder wenigstens zu kommentieren beabsichtigte, geht aus den Anrufungen in den Schlussversen hervor. Er schliesst nämlich den Kom. zum 1. Uddyota mit der Verehrung der *pratibhā*, womit die *parā vāc* (*vimarśarūpā*) gemeint ist. Am Schluss des 2. Uddyota ruft er die erste Manifestation der Vāc an, die Paśyantī, am Schluss des 3. Uddyota die zweite Manifestation, die Madhyamā. Die dritte und letzte Manifestation der Vāc, die Vaikharī, sollte offenbar zuletzt, also am Schlusse des 4. Uddyota angerufen werden. Über die Lehre von der Vāc und ihren 3 Manifestationen (*vigraha*) siehe Jayaratha zu Alankārasarvasva ed. Kāvyamālā p. 1 und meine Note zu p. 200.

2) Cf. meine Darlegung in WZKM. IV, p. 237 ff. Meine dort gegebene Erklärung, dass Abhinavagupta's Bezeichnung Ānandavardhana's als *asmadguravaḥ* und *asmadupādhyāyāḥ* nicht wörtlich zu verstehen sei, sondern in der Bedeutung von *paramparāguru*, muss ich zurücknehmen. Denn an den betr. Stellen p. 37. 183. 214 (ed. Kavyam.) meint Abh. nicht, wie Pischel (Rudraṭa's Çṛṅg. p. 22) angab, den Anandavardhana mit jenen Ausdrücken, sondern wie p. 2 seinen eigenen Lehrer, der ihm den Dhvanyāloka erklärt hat.

kommen werden. — Die zweite Thatsache, welche der Angabe der Rājat. widerspricht, ist, dass Ānandavardhana eine Strophe aus dem Śataka Bhallaṭa's anführt[1]), der nach Rājat. 5, 204 unter Śankaravarman (883—902 n. Chr.) lebte. Aber eine Strophe, die Ānandavardhana als von ihm selbst gedichtet bezeichnet (p. 218), findet sich ebenfalls in Bhallaṭa's Śataka. Sollte es sich mit Bhallaṭa ähnlich verhalten wie mit Bhartṛhari, in dessen Sammlung auch Strophen anderer Dichter stehen, durch eigene oder fremde Schuld? Jene von Ān. citierte Strophe wird in Anthologien dem Indurāja bez. Yaśovarman zugeschrieben[2]): das ist verdächtig, aber nicht entscheidend. Dem von Colonel Jacob betonten Umstand, dass sich jene Strophe in der Alankāravimarśinī in direkter Nachbarschaft zweier anderer Strophen Bhallaṭa's findet, möchte ich kein Gewicht beilegen; denn dies würde nur beweisen, dass Jayaratha, ein vielleicht nicht besonders alter Schriftsteller[3]), die Sammlung Bhallaṭa's ungefähr in derselben Form vor sich hatte wie wir. Doch eins möchte ich betonen: aus welcher Quelle auch Kalhaṇa seine Angabe entnommen haben mag, jedenfalls ist es nicht wahrscheinlich, dass die Tradition in Kaśmir über einen der bedeutendsten Schriftsteller des Landes, dessen Autorität in ganz Indien anerkannt wurde, eine falsche oder unbegründete Angabe festgehalten haben solle. Sie zu beseitigen, genügen jene Widersprüche nicht, die selbst nicht ganz einwandfrei sind.

Doch gehen wir zu einem andern Problem über. Abhinavagupta (und nach ihm andere Poetiker)[4]) unterscheidet sorgfältig[5]) zwischen dem Verfasser der Kārikās und dem der Vṛtti, Ānandavardhana. Das Zeugnis Abhinavagupta's, der nach obigen Erörterungen höchstens anderthalb Jahrhunderte nach Ānandavardhana lebte, ist um so gewichtiger, als in seiner Familie die Beschäftigung mit dem Dhvanyāloka erblich gewesen zu sein scheint, da, wie wir oben sahen, einer seiner Vorfahren dazu den Kommentar Candrikā verfasst hatte. Aber es sprechen auch noch andere Thatsachen dafür, dass Kārikākāra und Vṛttikāra zwei verschiedene Personen sind. Zwar darf man zwischen den Lehren eines Autors und seines Erklärers keine grösseren Differenzen erwarten; doch ist es immerhin auffällig, dass die Einteilung des *dhvani* nach *vastu*, *alaṃkāra* und *rasādi*, welche bei Ānandavardhana so oft hervortritt, nicht ausdrücklich in einer *kārikā* gelehrt wird (Abh. zu p. 123).

1) Colonel Jacob, JRAS. 1897, p. 290.

2) Loco citato. Eine Strophe Indurāja's (Abh. p. 43) findet sich auch als v. 102 in Bhallaṭa's Śataka, ib. p. 297.

3) Er wird citiert Rasagangādhara p. 201. 227. 325, 474 und im Gegensatz zu den *navya* p. 313.

4) Colonel Jacob, l. c. p. 289.

5) Siehe die von Durgāprasāda in der Vorrede zu seiner Ausgabe gegebenen Belege. — Die dort vorgetragene Ansicht, dass der Titel der Kārikā's Dhvani gewesen sei, ist unbegründet und unwahrscheinlich. Würde ein Werk z. B. über Nyāya einfach Nyāya genannt werden können?

Man hatte offenbar in der Art, die Lehre vorzutragen, Fortschritte gemacht. Das zeigt auch noch ein anderes. Ānandavardhana führt nämlich an einigen Stellen (p. 34. 130. 137. 147. 163) sogenannte *parikaraślokas* an, die den Sinn der *kārikā* ergänzen sollen! Darum eben dürften sie nicht von Kārikākāra selbst herrühren, aber ebensowenig von Ānandavardhana. Verse ähnlicher Art finden sich auch mit der Bezeichnung *saṃkṣepa* (p. 44. 74. 243) oder *saṃgraha(śloka)* (p. 87. 223) und ohne Bezeichnung (p. 145. 221). Einen derselben (p. 145) schreibt Abhinavagupta (p. 138) dem Kārikākāra zu. Er bemerkt nämlich zu den Worten Ānandavardhana's *darśitam evāgre* (p. 138 oben): „zu *darśitam eva* ist *kārikākāreṇa* zu ergänzen, daher das präteritale Suffix; es wird nämlich gesagt werden *anaucityād ṛte* etc." Jedenfalls also stammt jene Strophe nicht von Ānandavardhana her, wie man von andern Rekapitulationsstrophen vermuten könnte. Aber dann würde man auch bei diesen fragen müssen, warum Ānandavardhana seine Ausführungen nur in einzelnen Fällen in solchen *saṃgrahaśloka*'s zusammengefasst habe und nicht überall. Daher empfiehlt sich die Annahme, dass er diese Strophen bereits vorgefunden und deshalb seinem Kommentar einverleibt habe. Sie stammen wahrscheinlich aus der gleichen Quelle wie die *parikaraśloka*'s, und wenn diese nicht von Kārikākāra herrühren, so auch wohl jene nicht trotz Abhinavagupta's Aussage, von der ich den negativen, nicht den positiven Teil zulasse. Wir würden also zu der Ansicht geführt werden, dass zwischen Ānandavardhana und dem Verfasser der *kārikas* ein Zeitraum schulmässiger Erklärung der letzteren liege, dessen Arbeit in einzelnen versus memorales uns bewahrt ist und, so weit sie in mündlicher Tradition bestand, zugleich mit jenen von Ānandavardhana in seinem Kommentar verarbeitet wurde.

Bezeichnet also Ānandavardhana den vorläufigen Endpunkt in der Entwicklung dieser maassgebenden ästhetischen Schule, so ist der anonyme Kārikākāra nicht ihr absoluter Anfangspunkt. Denn er selbst sagt I, 1, dass die Seele der Poesie unter dem Namen *dhvani*[1] schon früher von Denkern gelehrt worden sei. Ānandavardhana erklärt dies „schon früher" mit *paramparayā*, und Abhinavagupta bemerkt zu dieser Stelle: „dies ist von ihnen in ununterbrochener Tradition ausgesprochen worden; er will sagen: wenn es auch nicht in besondern Büchern auseinandergesetzt worden ist". Und weiter „mit den Worten „schon früher" wird die Prätention abgelehnt, dass es hier zum ersten Male geschehe". Also bestand unsere ästhetische Schule schon geraume Zeit vor dem Kārikākāra, der, wie es scheint, ihre Lehren zuerst litterarisch fixierte. Und zu Ānandavardhana's Zeit sah sie auf eine noch längere Vergangenheit zurück und war zu bedeutendem Ansehn gelangt. Das lässt sich aus zweierlei darthun. Erstens nämlich weist Ānandavardhana

1) Nach Abh.'s Erklärung p. 34.

in einem längeren Exkurse p. 187 ff. andere als die von ihm gegebenen Erklärungen der Andeutekraft zurück. Zwar könnten es nach der Art ihrer Einführung (*anyo brūyāt*) von dem Autor selbst erhobene Einwände sein; aber da die dritte Ansicht: *vyañjakatvaṃ liṅgatāsvarūpam eva*, die des nach ihm lebenden Vyaktivivekakāra war,[1]) so dürfen wir wohl annehmen, dass auch schon zu seiner Zeit solche Erklärungsversuche Vertreter gefunden hatten, wenn auch noch nicht solche, die ihnen litterarisch zu Ansehn verhelfen konnten.

Zweitens sagt Ānandavardhana p. 221, die früheren Dichter hätten allerlei künstliche Strophen ohne Stimmung gemacht. „Nachdem aber die vernunftgemässe Methode der Dichtkunst festgestellt ist, findet sich bei den jetzigen Dichtern keine andere Poesie als der Ton". Er hätte nicht so sprechen können, wenn nicht diese neue „Methode" schon seit längerer Zeit gelehrt worden und zu Anerkennung gelangt wäre.

Über die zeitliche Entwickelung unserer ästhetischen Schule würden wir besser orientiert sein, wenn es gelänge, den anonymen Kārikākāra chronologisch zu fixieren. Ich habe oben die Vermutung ausgesprochen, dass Abhinavagupta auf Grund einer leicht erklärlichen Verwechslung statt des Kārikākāra den Ānandavardhana zum Zeitgenossen Manoratha's macht. Für diese Annahme könnte man, wie ich glaube, eine Stütze in den Worten Ānandavardhana's selbst finden. Er citiert nämlich jene Strophe Manoratha's mit den Worten:

tathā cā 'nyena kṛta evā 'tra śloka

Im Gegensatz zu wem, könnte man fragen, bezeichnet er den Dichter mit *anya*? Doch wohl nicht im Gegensatz zu sich selbst, da er nicht von sich gesprochen hat, sondern zum Verfasser der *kārikās*, der ihm bei deren Erklärung immer im Sinne sein musste. Allerdings ist diese Interpretation nicht durchaus nötig, da unter *anya* auch ein Gegner der Dhvanilehre überhaupt verstanden werden könnte. Aber lassen wir die Annahme zu, dass Manoratha sich in jener Strophe gegen den Kārikākāra gerichtet habe, so würde die chronologische Frage befriedigend gelöst sein. Denn Manoratha lebte noch[2]) unter Jayāpīḍa's Nachfolger Lalitāpīḍa, dem eine Regierungsdauer von 12 Jahren, also bis etwa 823 n. Chr., zugeschrieben wird. Der Kārikākāra würde dann im ersten Viertel des neunten Jahrhunderts gelebt haben, und da Ānandavardhana in der zweiten Hälfte desselben lebte, so lägen zwischen diesem und jenem etwa ein bis zwei Generationen. Dieser Zeitraum genügt, um die Thätigkeit einer Schule, die wir aus den *parikara* und *saṃgraha ślokas* erschlossen haben, zwischen der dogmatischen Formulierung der Dhvanilehre und ihrer definitiven Darstellung begreiflich erscheinen zu lassen. Anderseits muss aber in Betracht gezogen werden, dass schon vor dem Kārikākāra nach seinem ausdrücklichen Zeugnis (I, 1)

1) Siehe Alankārasarvasva p. 12.

2) *mānī Manoratho mantrī paraṃ parijahara tam.* Rājat. IV, 671.

die Dhvanilehre von Weisen (*budha*) vertreten wurde, wenn sie dieselbe auch nicht, wie Abhinavagupta bezeugt, in besondern Büchern auseinandergesetzt haben. Nun hat, wie oben schon hervorgehoben, Udbhaṭa, der *sabhāpati* (etwa Direktor der Königl. Akademie) unter Jayāpīḍa, unseres Wissens[1]) zuerst ausgesprochen, dass die Seele der Poesie die Stimmung etc. sei. Er sagt nämlich: „Weil ein von Stimmung etc. erfülltes Gedicht als gewissermaassen lebend bezeichnet wird, darum besteht die Seele der Poesie in Stimmung etc.“[2]) Obschon er dies als ein Beispiel der Figur *kāvyaliṅga* (poetische Begründung) giebt, darf man doch nicht annehmen, dass es nur ein gelegentliches Aperçu sei. Denn wie sein Kommentator Indurāja bemerkt,[3]) ist diese Strophe gegen eine ähnliche Bhāmaha's, ebenfalls ein Beispiel des *kāvyaliṅga*, gerichtet, worin auch von dem Inhalt der Poesie die Rede ist; daraus sieht man, dass Udbhaṭa nicht bloss ein Beispiel der Figur *kāvyaliṅga* geben wollte, sondern bei dieser Gelegenheit, die durch den Doppelsinn des Namens *kāvyaliṅga* (syllogisches Merkmal zum Erschliessen der Poesie) und durch Bhāmaha's Vorgang bedeutungsvoll geworden war, mit vollem Bewusstsein und im Gegensatz zu andern sein poetisches Glaubensbekenntnis aussprach. Udbhaṭa's Ansicht von dem Wesen der Poesie deckt sich, wie aus unserer obigen Darlegung zu ersehen ist, nicht ganz mit derjenigen des Kārikākāra, warum wir auch nicht diesen mit jenem identificieren dürfen;[4]) aber sie hob doch das sachlich Wichtigste derselben hervor, das Abhinavagupta und andere als das in letzter Linie maassgebende anerkannten. Darum ist es mir zweifellos, dass der Kārikākāra bei seiner Berufung auf frühere Meister als Vertreter seiner Lehre hauptsächlich an den berühmten Poetiker Udbhaṭa gedacht hat. Chronologisch ist hiergegen nichts einzuwenden. Denn Udbhaṭa war, wie wir wissen, Sabhāpati Jayāpīḍa's, und zwar wohl in der ersten Hälfte von dessen langer Regierung, weil dieser Herrscher in dem letzten Teile derselben als Unterdrücker seiner Unterthanen auftrat und sich die Brahmanen entfremdete. Udbhaṭa muss damals schon auf der Höhe seines Ruhmes gestanden haben, weil ihm der Fürst sonst die hohe Auszeichnung nicht verliehen haben würde.[5]) Danach würde die Blütezeit Udbhaṭa's etwa in die siebziger und achtziger

1) D. h. er war der erste Vertreter dieser Ansicht, dessen Zeugnis auf uns gekommen ist.

2) *rasādyadhiṣṭhitaṃ kāvyaṃ jīvadrūpatayā yataḥ* |
kathyate tad rasādīnāṃ kāvyātmatvaṃ vyavasthitam ||
(Alankārasangraha VI, 17).

3) JRAS. 1897, p. 847, note 2.

4) Das ist auch nach einer allgemeineren Erwägung nicht möglich. Denn Udbhaṭa hat einen zu grossen Namen; es wäre undenkbar, dass von einem so berühmten Werke, wie die Kārikās, wenn sie von Udbhaṭa wären, dessen Autorschaft hätte vergessen werden können, und dass Ānandavardhana sie nicht hätte erwähnen sollen, da er doch sonst Udbhaṭa bei Namen nennt.

5) Er soll täglich ein Lakh Dīnāras bekommen haben! Rājat. IV, 495.

Jahre des achten Jahrhunderts anzusetzen sein und es würde zwischen ihm und dem Kārikākāra, wenn dieser wirklich um etwa 820 lebte, ein Zeitraum von mehr als einer ganzen Generation liegen. So hatte der Kārikākāra wohl einige Berechtigung, wenn er sagte: *kāvyāsyā ''tmā dhvanir iti budhair yaḥ samāmnātapūrvas*, und Ānanandavardhana, wenn er die letzten Worte mit *kāvyatattvavidbhiḥ . . . yaḥ paramparayā . . . samākhyātaḥ* erklärte. Bei dieser *paramparā* müssen wir wohl an die Kaśmirische Schule der Poetik denken, die von Udbhaṭa ausging und später durch die Verfasser des Kāvya Prakāśa zu fast ausschliesslicher Anerkennung in Indien gelangte.

Dieser Schule gehörte nicht an Vāmana, den man, wie ich glaube, mit Recht mit einem gleichnamigen Minister Jayāpīḍa's[1]) identificiert hat. Der Kārikākāra bezeichnet ihn, ohne seinen Namen zu nennen, in nicht misszuverstehender Weise[2]) in dem oben übersetzten Verse III, 52 als den Urheber der Lehre von den *rītis*. Die Art, wie von ihm gesprochen wird, lässt eben vermuten, dass er zeitlich der Begründung der Dhvanilehre nahe gestanden hat.

Was wir so über die Entwicklung der uns beschäftigenden ästhetischen Schule durch bestimmtes Zeugnis wissen und durch mehr oder weniger wahrscheinliche Kombinationen erschliessen können, geht zwar kaum über die allgemeinsten Züge hinaus; immerhin ist es aber bedeutend mehr, als was wir sonst von andern indischen Wissenschaften über ihre Entstehung und Entwicklung, die ja durchweg in bedeutend frühere Zeit fallen, zu genauerer Erkenntnis bringen können. Und darum eben haben jene wenigen sicheren oder wahrscheinlichen Daten noch das allgemeine Interesse, dass sie einen Vorgang uns in einem Falle erkennen lassen, der sich in seinen allgemeinen Zügen oft vorher abgespielt haben musste. Wie die Lehre vom *dhvani* von unbekannten Denkern zuerst gefunden und in ihrer Schule weitergebildet wurde, bis das System zu einem vorläufigen Abschluss gelangt war, so wird es mutatis mutandis bei philosophischen Systemen und andern Disziplinen ähnlich gewesen sein. Nicht diejenigen, welche die fruchtbaren Gedanken zuerst fassten, gelten der Nachwelt als Gründer der Schule, sondern derjenige, welcher sie siegreich in den Kampf der Schulen einführte und darin behauptete, trug in dieser Welt von Gelehrten den vollen Ruhm davon. Während sonst meist der Sūtrakāra als Gründer der Schule gilt, betrachtete man als Dhvanikāra nicht den Verfasser der Kārikās, sondern den Kommentator Ānandavardhana. Aber wer weiss, ob nicht in älteren Disziplinen auch öfters der Sūtrakāra auf den Schultern eines älteren Kommentators stand, dass sich also das Spiel mehrfach wiederholte, ehe der Dogmatiker erstand, dem die

1) Rājat. IV, 497.

2) Nicht durchaus wegwerfend; denn er erkennt an, dass ihm wenigstens die Wahrheit, wenn auch unklar, vorgeschwebt habe; er habe sie aber nicht auseinandersetzen können.

Nachwelt auch die Verdienste aller seiner Vorgänger gut schrieb, und der ihr daher in übermenschlicher Grösse als ein Ṛsi oder als ein Ācārya erschien. Ein ähnliches Ansehn, wenn auch natürlich in geringerem Grade genoss der Dhvanikāra; nicht ganz unverdient. Denn seine tief durchdachte und erschöpfende Darstellung der Lehre vom „Ton" ist klassisch in ihrer Art: ihr galt die Bewunderung der Nachwelt, nicht seiner Persönlichkeit; denn von seinen übrigen Werken ist nicht viel Aufhebens gemacht worden.

Meiner Übersetzung liegt die editio princeps Durgāprasāda's in der Kāvyamālā zu Grunde. Sie ist, was den Text Ānandavardhana's angeht, ausgezeichnet und zeugt von des Herausgebers grossem Wissen und eindringendem Verständnis. Wo ich eine andere Lesart bevorzuge oder eine Verbesserung für nötig halte, zeigen es die Noten. Die Haupthilfe zum Verständnis war mir Abhinavagupta's ausführlicher Kommentar, der aber, wie Colonel Jacob richtig bemerkt, zum Teil den Wert einer selbständigen Arbeit besitzt. Vieles, was zum Verständnis nötig oder nützlich ist, habe ich daraus in den Noten angeführt. Bei der Erklärung der Alaṃkāra's stütze ich mich meist auf Ruyyaka's Alankārasarvasva, in dem das begriffliche Wesen der einzelnen Figuren am klarsten und schärfsten dargestellt ist, abgesehen vom Rasagangādhara, der aber von unserem Autor zeitlich zu weit entfernt ist. — Die Seitenzahlen beziehen sich auf den gedruckten Text des Dhanyāloka und sind am Rande meiner Übersetzung angegeben.

Der Dhvanyāloka gilt als ein sehr schwerer Text; mit Rücksicht auf sein *atikāṭhinya* bittet der Herausgeber den Leser um Nachsicht. In noch höherem Grade bedarf ihrer der Übersetzer. Denn wenn ich auch mit Ausschluss einiger Stellen die Gedanken des Autors richtig verstanden zu haben glaube, so werden doch im Einzelnen Missverständnisse nicht ausgeblieben sein, über die einem wahrscheinlich ein tüchtiger Paṇḍit weggeholfen haben würde. Dass ich dies nicht lediglich als captatio benevolentiae ausspreche, wird jeder verstehen, der sich an einer ähnlichen Aufgabe versucht. Aber auch wenn man den Gedanken verstanden hat, bietet das Übersetzen noch grosse formale Schwierigkeiten. Die wissenschaftliche Sprache der Inder bewegt sich in Composita und Abstracta und lässt selten eine wörtliche Übersetzung zu: wir müssen mit den Mitteln unserer Sprache: Nebensätzen oder zusammengesetzten Sätzen, operieren. Bei der Umgiessung des indischen Gedankens in europäische Form ist es schwer, allen Einzelheiten jenes gerecht zu werden und ihn nicht durch ein zu starkes oder zu schwaches Betonen einzelner Elemente zu verzerren. Aber gewisse Grundsätze lassen sich doch aufstellen, welche Übersetzen und richtiges Verständnis wesentlich erleichtern. Diesen letzteren Gegenstand hoffe ich bei anderer Gelegenheit im Zusammenhange behandeln zu können.

Pinehas — Manṣûr.

(Zu Zeitschr. 55, 701.)

Von

Ignaz Goldziher.

Die Bemerkung Nestles im jüngsten Hefte dieser Zeitschrift bietet mir erwünschte Gelegenheit, auf die samaritanische Namengleichung Pinehas-Manṣûr zurückzukommen. Seitdem die Anmerkung, an die N.s Beitrag anknüpft, niedergeschrieben wurde, ist mir wahrscheinlich geworden, dass die Samaritaner mit dem Namen Manṣûr, als arabischem Äquivalent des hebräischen Pinehas, die bei den Muhammedanern gebräuchliche Benennung des Mahdî als منصور im Sinne haben. Für die letztere Thatsache kann besonders auf eine im Jahre 1879 von D. H. Müller edierte Stelle aus dem Wörterbuche des Naśwân[1]), sowie auf die von G. van Vloten beigebrachten Belege[2]) verwiesen werden. Der erwartete Mahdî wird z. B. mit dem Namen al-Manṣûr angedeutet in einem im Kommentar zur Ḥimjarischen Kaṣîde mit Berufung auf ʿUbejd b. Sarja mitgeteilten prophetischen Gedichte des südarabischen Königs Asʿad; es sollte dem ʿUbejd als Beweis dafür dienen, dass dieser König geheimnisvolle Kenntnisse über die Zukunft besass:[3])

قد نسبنا مسندًا في ظفر   وكتبنا ايّمنا في الزبور
وذكرتُ الذي يكون لحقّ   انّ مُلكي للباقي المنصور

Auf diesem Wege werden wir auch die Lösung der hier obschwebenden Frage finden.

Trotzdem der dogmatische Tâʾeb-Glaube der Samaritaner[4]) in den Vorgängen der Messiaszeit dem Pinehas keine Stelle giebt, kann man, weil sie diese biblische Person so hoch verehren, doch annehmen,

1) Die Burgen und Schlösser Südarabiens I, 75 Anm. 5 (= Wiener Akad. Sitzungsberichte Bd. 94, 407).

2) De Opkomst der Abbasiden in Chorasan (Leiden 1890) 61 Anm. 3.

3) Handschr. der K. Bibliothek in Berlin, Cod. Petermann nr. 184 fol. 153a.

4) S. zuletzt Merx, Ein samaritanisches Fragment über den Taʾeb oder Messias (Actes du huitième Congrès internat. des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et Christiania, Sect. Sémit. B, 123 ff.).

dass sie den Juden nicht widersprechen mögen, wenn diese dem Pinehas in jenem Zusammenhang eine bevorzugte Stellung zuerkennen. Hier hatte sich die Anschauung herausgebildet, Pinehas als den Herold des Messias[1]) zu betrachten und ihn als solchen mit dem wiederkehrenden Ėlijjâh (Male'âkhî 3, 23) zu identificieren[2]): פינחס הוא אליהו. Wenn auch diese Gleichung in der alten agadischen Litteratur noch nicht in entschiedener Form ausgeprägt ist,[3]) so zeigt ihr konstantes Erscheinen etwa vom 6. oder 7. Jahrhundert an, dass sie sich im Volksbewusstsein festgesetzt hatte. Die Voraussetzung derselben wird in der jüdischen Überlieferung mit solcher Konsequenz festgehalten, dass auch die von Pinehas erzählte Eiferthat in Sittîm dem Elias zugeschrieben werden kann.[4]) Die muhammedanische Geschichtsschreibung hat unter dem Einfluss jüdischer Information eine Formel fixiert, nach welcher Elias zum Enkel des Pinehas gemacht wird.[5]) Obwohl Elias als nachmosaischer Prophet den Samaritanern nichts gilt, scheinen sie eine ganz allgemeine Kombination des Pinehas selbst mit dem Messias nicht abzulehnen, vielmehr stillschweigend zu billigen; wie denn die Samaritaner, nach dem Nachweise Sam. Kohns[6]) in ihren Legenden über den Tâ'eb sich vielfach durch jüdische Anschauungen beeinflussen lassen.

In dieser Verbindung mit messianischen Vorstellungen dürfte die Namenentsprechung, die uns hier beschäftigt, ihren Grund haben. Die Verwendung des Mahdî-Epithetons der Muhammedaner kann nicht auffallend sein, da gerade bei den Samaritanern die Anpassung an die religiöse Terminologie des Islams ganz gewöhnlich ist.

Budapest, 5. November 1901.

1) Targûm J. zu Num. 25, 12 ואעבדיניה (לפנחס (scil. מלאך קְיָם ויחי לעלמא למבשרא גאולתא בסוף יומיא.

2) S. Kohn, Der Prophet Elia in der Legende (Frankels Monatsschrift XII, 258 ff.).

3) Vgl. Tôsâf. zu B. Bathrâ fol. 121 b. Gegenüber der Ansicht, dass Elias dem priesterlichen Geschlecht angehörte, steht die Meinung anderer Rabbinen, die ihn anderen Stämmen zuteilen, Kohn, l. c. 250.

4) Pirkê R. Eli'ezer c. 29.

5) Ṭab. I, 540, 9, Ṯa'labî, 'Arâ'is al-maǵâlis (Kairo 1312) 139, 24. الياس بن ياسين بن فنحاص بن العيزار بن هرون.

6) Zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der Samaritaner (Leipzig 1876) 52 ff.

Zum arabischen Schattenspiel.

Von

C. F. Seybold.

Professor G. Jacob, welcher in den letzten Jahren erfolgreich dem orientalischen Schattenspiel nachgegangen ist, hat im Anhang I zu E. Littmanns Arabischen Schattenspielen, Berlin 1901, S. 69—79 die wichtigsten älteren Nachrichten über das arabische Schattenspiel zusammengestellt. Dabei (und demgemäss auch in der Bibliographie über das Schattentheater², Erlangen 1902) sind ihm einige hübsche und charakteristische Verse über das خَيال الظلّ in dem weitverbreiteten, oft gedruckten und nunmehr von G. Rat trefflich ins Französische übertragenen Adab-Buch al Mustaṭraf (Paris-Toulon I. 1899; II. 1902) von dem Ägypter al Abšîhî († c. 850 1446) entgangen. Dieselben stehen allerdings nicht in Kapitel 75 (über Spiele, besonders auch Schach), sondern im vorletzten 83. Kapitel über Welt und Weltleben: في ذكر الدنيا وأحوالها وتقلّبها بأهلها والزهد فيها (Būlāq 1286, II, 348; Cairo 1308, II, 255). Die Welt mit ihrem Getriebe wird hier hübsch mit dem Schattentheater verglichen:

وقد شبّهها (الدنيا) بعضهم بخيال الظلّ وقال [طويل]

رأيتُ خيالَ الظلّ أعظمَ عِبْرةٍ   لِمَن كان في عِلْم الحقائق راقي

شخوصا وأصواتا يخالف بعضها   لبعض وأشكالا بغير وفاق

تجيءُ وتَمْضي بابةً بعد بابةٍ   وتفنى جميعا والمحرِّك باقي

Die kurze Notiz alBâǵûrî's über das Schattenspiel (Jacob, Bibliographie² S. 11) anlässlich des Bilderverbots lautet Būlāq 1307 II, 131 f.: ومنه يعلم جواز التفرّج على خيال الظلّ المعروف لأنّها شخوص منقّبة البطون وما احسن قول بعضهم

رأيت خيال الظلّ اكبر عبرة لمن كان فى علم الحقيقة راقى
شخوص لأرواح تمرّ وتنقضى ترى الكلّ يفنى والمحرّك باقى

وهذا التفصيل فى دوامه وجواز التفرّج عليه

Die Verse erinnern im Ausdruck sehr an die Worte von al-Qâḍî alFāḍil, in denen er auf die Frage Saladins seine Ansicht über das neuaufgekommene Schattenspiel ausspricht, bei Ibn Ḥiǵǵa: Ṯamarât alaurâq (bei Jacob a. a. O. S. 77, auch Mustaṭraf, Kairo 1308 (am Rand) I, 40 f.) رأيت موعظة عظيمة رأيت دولا تمضى ودولا تأتى ولمّا طوى الإزار اذا المحرّك واحد فأخرج ببلاغته هذا الجدّ فى هذا الهزل.

Dazu ist auch der Wortlaut der Verse des Bedreddîn ibn alṣaḥib (Ibn Ḥiǵǵa a. a. O. Cairo 1287, I, 46) über das Schach zu vergleichen:

تأمّل ترَ الشطرنج كالدهر دولة نهارا وليلا ثمّ بؤس وأنعم
محرّكها باقٍ وتفنى جميعها وبعد الفنا تحيا وتبعث أعظم

Erwiderung.

Zu Oldenbergs Aufsatz in dieser Zeitschrift, Bd. 56, S. 126 ff. habe ich folgendes zu bemerken: Nach den Angaben in der Vorrede des englischen Kāmasūtra konnte ich nicht anders urteilen, als es geschehen ist. Mein „luce clarius“ hatte also durchaus seine volle Berechtigung. Mag nun aber auch Bühler, gestützt durch so gewichtige Zeugen wie Barth, Burgess und Kielhorn, immerhin Recht haben, so bleibt doch der Kernpunkt des Streites davon unberührt, dass nämlich Herr Oldenberg ein Buch empfohlen hat, was ihm eingestandenermassen nicht vorgelegen hat. Trotz aller Gegenbemerkungen bleibt es doch das Richtige, ein Buch erst genau zu lesen, ehe man auch nur vermutet, es könne gut sein, bloss weil sein Verfasser achtungswert ist.

Richard Schmidt.

Anzeigen.

Dalman's Palästinischer Diwan und Landberg's Sammlungen über das Ḥaḍramūt-Arabische.

Das Jahr 1901 vermehrte die Litteratur über die arabischen Vulgärdialekte durch das Erscheinen neuer Werke auf ihrem Gebiete in noch grösserem Maasse als das Jahr 1900: neben Littmann's als Buch (Berlin, Mayer & Müller) erschienener Publikation „Arabische Schattenspiele" (der Fortsetzung, so zu sagen, seines Artikels „Ein arabisches Karagöz-Spiel, S. 661—680 des 54. Bandes dieser Zeitschr.), J. Selden Willmore's recht praktischer kairo-arabischer Sprachlehre „The spoken Arabic of Egypt" (London, Nutt), wie neben verschiedenen längeren oder kürzeren Artikeln verschiedener Zeitschriften (beachte bes.: Neuarabische Sprichwörter und Rätsel aus dem 'Irâq von Bruno Meissner in Mitt. des Seminars f. Orient. Sprachen, Bd. IV, Abt. 2), sowie dem vom Unterzeichneten herausgegebenen III. Teile des „Dīwān's aus Centralarabien" von A. Socin erschienen im Jahre 1901 zwei umfangreiche Werke, deren Inhalt hier besprochen werden soll, — nämlich „Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale" par le Comte de Landberg (Premier Volume: Ḥadramoût. E. J. Brill. Leide. XXI u. 774 S.) und „Palästinischer Diwan (als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben)" von Gustaf H. Dalman (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. XXXIV u. 369 S.).

I.

Um mit Dalman's Buche zu beginnen, so gesteht Ref. gern ein: keines der im letzten Jahrzehnt so zahlreich erschienenen, Land und Leute Palästinas belletristisch oder wissenschaftlich schildernden Bücher hat uns eben jenes Land und jene Leute, in dem und unter denen wir in den Jahren 1889 und 1890 geweilt haben, lebhafter vor Augen geführt als Dalman's schönes Werk. Und doch ist das Buch keine geographische oder ethnologische Schilderung Palästinas, sondern eine Sammlung arabischer Volkslieder; diese sind aber so charakteristisch ausgewählt und werden in so gutgeplanter Aufeinanderfolge vorgelegt, und endlich begleiten die in sehr angenehm

lesbarem Deutsch gegebene Übersetzung so passende und instruktive (und dabei nirgends zu weitschweifige) Einleitungs- und Erläuterungsworte, dass man nach der Lektüre des Buches fast meint, man habe eine Reise durch Palästina vollbracht, habe „auf Feld und Tenne“, „im Weingarten“, „an Quelle und Brunnen“, „in Dorf und Zeltlager“, „am Kalkofen und beim Hausbau“, „beim Zeltfeuer“, „in dörflicher Abendgesellschaft“ oder „im Kaffeehause“ (so z. B. lauten Überschriften einzelner Abteilungen der Sammlung) mit den Bewohnern des heutigen Palästinas geweilt, sei ihr Begleiter „auf der Karawanenstrasse“, „auf der Pilgerfahrt“ oder „zur See“ gewesen und habe mit ihnen gearbeitet und sich abgemüht oder in ihrer Gesellschaft Kurzweil getrieben und gesungen. Das Buch muss Jeden — auch den, der sich nicht als Arabist bezeichnen kann — interessieren; besonders natürlich den Folkloristen. Fast vergisst der Arabist über dem volks- und landeskundlich so interessanten Inhalte des Buches, dass er letzteres auch als Philologe und Metriker zu durchmustern hat.

Tritt man nun als philologischer Kritiker an das Studium des Dalman'schen Buches heran, so erkennt man mit Bewunderung, wie rasch sich D., dessen Lebensaufgabe ja andre Studien, als arabistische, bilden, vor seiner Abreise nach Palästina in das alte und das moderne Arabisch, „als letzter Schüler des damals schon von tödlicher Krankheit ergriffenen Socin“ (S. X), eingearbeitet hatte, und wie gut es ihm dann gelungen ist, den Sinn der von ungebildeten und gebildeten Eingebornen jedes Alters, Standes und Bekenntnisses mitgeteilten Lieder der Sammlung unter Assistenz kundiger Eingeborner oder in Palästina lebender des Arabischen kundiger Europäer zu erfassen, sodass an der Übersetzung (die wohl schon in Palästina ziemlich perfekt wurde, aber auch noch einmal in Leipzig unter Heranziehung des jungen Schriftsetzers Dâûd Saʿʿân durchgehend revidiert worden ist) nur an wenigen Stellen Etwas zu bemängeln ist. Fast nirgends kann man selbst da, wo man anders als D. übersetzen möchte, mit absoluter Sicherheit sagen, dass D. im Unrecht sein müsse; man sieht da überall den eingebornen Explikator neben D. stehen und diesem oder jenem Worte diese oder jene Bedeutung in dem betr. Lokaldialekte zuweisen: deshalb muss ein die Übersetzung beanstandendes Urteil immer sehr reserviert ausgesprochen werden. In folgenden Fällen möchten wir eine andre Übersetzung vorschlagen: **S. 117, Z. 10 v. u.** *jā ḏill ḳalb illi mfāriḳ ṣāḥbu*, übersetze „o weh über das Herz Dessen, der sich von seinem Freunde trennte“ (vgl. S. 118, Z. 10) statt „o. w. ü. d. H., von dem s. Fr. sich trennte“. — **S. 205, Z. 6** *baijaḍ alla waǧhu* [1]) übers. „Gott mache

1) D. giebt ج durch *ǧ*, ق durch *ḳ*, *g* oder *dsch*, ك durch *k* oder *tsch*; sonst ist für die Transskriptionsmethode D.'s hier zunächst Nichts zu bemerken (s. aber S. 421).

weiss (بَيِّض) sein Gesicht" statt „mache weiss, o Gott, sein Gesicht". — **S. 207, Z. 14 v. u.** *jā sitt mit bārubār — la'ajūn il'arīs chaṣṣ naṣṣ* (so lautet der Refrain-Anruf der Begleiter des Bräutigams) bedeutet wohl eher „wohlan, sechshundert (Schüsse) in Salven (es liegt pers.-türk. بَرَابَر „Brust an Brust; zusammen; mit einer Salve" vor, — nicht ar. بَرْبَر [D. S. 184]) für den Bräutigam besonders und speziell!" statt „o sechshundertfachen Lärm für die Augen des Bräutigams etc." — **S. 214, Z. 12 v. u.** *jā rwēditna jā ṣabḥa — jā rwēditnā jā hī* übers. „o unser Liebchen, o Sabha, — o unser Liebchen, o sie!" statt „o unser Liedchen" etc.; D. scheint *rwēde* der Liederbezeichnung *tarwīde* gleichzusetzen, während wir meinen, auf das (z. B. auch bei Socin, Dīwān, I, S. 206, N. a zu V. 18 vorkommende) Nomen رِيد „Schätzchen" zurückgehen zu müssen; von diesem *rīd, rwēde* ist dann die erwähnte Bezeichnung *tarwīde* für die betr. Liederart durch *rauwad* (etwa = „das Liebchen besingen") entstanden. — **S. 214, Z. 2 v. u.** *lā schazāki-lbēn 'ala ahlik* übers. „nicht qüäle dich (vgl. Socin, Dīwān, III, S. 280 a) die Trennung von deiner Familie" statt „nicht zerschmettre dich das Unglück an deiner Familie". — **S. 226, Z. 3 v. u.** *ḥaiji-lmanāzil uḥaiji-ǧǧālisīn 'ibha — min ḥēf nālu min al'ōlja sana wibha* übers. „wünsche Glück den Wohnstätten und denen, die darin weilen, weil sie von (oder: durch die Anwesenheit) der hehren Frau (العَلْيَا; vgl. العَلْيَة bei Socin, l. c., III, 293 a) Herrlichkeit und Glanz erlangten" statt „. . . . weil sie aus der Höhe . . . .". — **S. 243, Z. 13** *schūli filward kullu* übers. „was liegt mir an allen Rosen?"; D. übersetzt, als ob *schīlī* von شال med. *i* dastünde: „nimm weg alle Rosen." — **S. 275, Z. 5** *ḳūm jabn il'amm taḥlif lak jamīn* übers. „auf, Vetter, dass ich dir einen Eid schwöre" statt „. . . . dass ich dir schwöre mit der Rechten". — **S. 82** ist das Ged. Nr. 1 in seiner ganzen Tendenz missverstanden worden: dieses lautet *sēlak 'an chafīf ildschedem illi ḥāṣ — bzulfū jiksar issauwān wilḥāṣ — tamātilu (i?) bilmatch ubischbēt wilḥāṣ — ubtlatijjāt ilbeschra jiltaga* und erhält von D. die Überschrift „Frage nach der Entschwundenen". Das Gedicht ist aber ein (uns in ähnlicher Recension schon bekanntes) Rätsel, und die Lösung ist der, Feuerstein und Kiesel zerbrechende, und an vier Orten zu gleicher Zeit aufleuchtende B l i t z. —

Nächst der Frage nach der Beschaffenheit der Übersetzung taucht die Frage auf, wie es mit den Texten der Lieder stehe, d. h. ob D. seine Texte in guter Gestalt überliefert erhalten habe, oder nicht. Hierin geben metrische Untersuchungen natürlich das beste Kriterium ab, und zwar namentlich auf dem Gebiete der quantitierenden Poesie. Übrigens weist der grössere Teil der hier vorliegenden Gedichte quantitierenden Bau auf in teils älteren, teils neueren oder neuesten Metren. D. verzichtet von vornherein darauf, die Texte in irgend einer Weise metrisch einzurichten (s. S. XXII sub E): er giebt die Texte „so, wie sie diktiert wurden, d. h. eben nicht genau rhythmisch, da die Araber nicht gewöhnt sind, ihre Lieder zu sprechen und darum von einer rhythmischen Recitation wenig wissen". Ref. möchte Dem doch nicht ganz beistimmen; die Araber sprechen ihre Gedichte ganz gut rhythmisch, wenn sie sie mit der nötigen Raschheit hersagen (aber nicht diktieren). Wir halten es für ganz sicher, dass bei genügendem Raschsprechen des Hersagenden z. B. die Kameltreiberlieder auf S. 137 (von Nr. 1 an) ihr Urmetrum – – – – | – – ⌣ – | ⏓ – – in einem Rhythmus von 4 Hauptaccenten (s. übr. S. XXIV, Z. 11) oder die hübschen kurzzeiligen Verse von Nr. 10 auf S. 241 ihr Urmetrum – – ⌣ – | – ⌣ – – im Rhythmus × ´ × ` × ´ (`) dahinfliessen lassen werden, genau wie dies in Tunis beim Zindâli, bezw. dem 'Arôbi geschieht (s. meine Tripolitanisch-tunis. Beduinenlieder, S. 45—47)[1]. Für die Kritik am überlieferten Verse ist auf dem Gebiete quantitierender Metrik das Erkennen des Rhythmus des Verses allerdings wohl ganz und gar wertlos; wir sähen es daher auch, offengestanden, lieber, wenn D., statt einer Generaleinteilung der Lieder (s. S. XXIII f.) nach den Hebungen der Verse, eine Einteilung der Gestalt gegeben hätte: hier quantitierende und hier nichtquantitierende Metrik! Denn Derjenige, welcher sich nicht viel mit neuerer arabischer Metrik beschäftigt hat, könnte aus Äusserungen, wie der D.'s auf S. XXIV „vierhebig sind u. A. die

1) Mit dem Rhythmus beim Sprechen hat der der Melodieen dieser Lieder natürlich Nichts zu thun; D. sagt S. XXIV im 1. Abschn. ganz richtig: „die Melodien gehen in bezug auf den Rhythmus ihre eigenen Wege". — Wir können D. übrigens nicht dankbar genug sein, dass er uns so zahlreiche Melodieen überliefert (32 Stück). Schade, dass sich keine Kinderliedermelodieen darunter vorfinden! An einigen Stellen, z. B. in Nr. 23 u. Nr. 27, verzeichnet er auch sorgfältig die detonierenden Noten. Zu unsrer Freude tritt auch er (s. S. XXVI oben) der seit R. G. Kiesewetter trotz J. P. U. Land auch heute noch so verbreiteten Ansicht von Skalen in Dritteltönen entgegen. Wie konnte man eigentlich nur den musikalisch so schlecht hörenden Orientalen feineres Gehör zutrauen! Als ob der Araber, der meistenteils nicht einmal in halben Tönen richtig Distanz halten kann, sich auf Skalen von Dritteltönen werde bewegen können! Man wird einwerfen: in den detonierenden Noten werden aber doch thatsächlich Intervalle von einem $^1/_3$- bis $^1/_4$-Ton verzeichnet! Wer diesen Einwurf thut, sieht eben nicht ein, dass der Geschmack am Detonieren in der Skala nichts Anderes ist, als Vorliebe für eine Perversität; dazu stimmen Perversitäten der Araber auf anderen Gebieten der Ästhetik ganz genau.

'Atābaverse, s. S. 65 ff., die Treiblieder S. 137 f. Nr. 1—8", herauslesen, es handle sich hier um accentuierende Poesie, und gar nicht um quantitierende. Das Einrichten der Verse mit quantitierender Metrik nach den Erfordernissen des betr. Versmaasses kann an vielen Stellen ohne Schwierigkeiten geschehen; der in solchen Dingen nur einigermaassen Geübte wird z. B. ohne Streichen und Einsetzen von Wörtern das Gedicht Nr. 4 auf S. 341 *bissama sēfin msaggat — nāgilu bedr ilbidūr — wirraha bschigg bēta — mitl feddānin jedūr* etc. nach dem Metrum – ⏑ – – | – ⏑ – (–) skandieren können, oder Nr. 3 auf S. 325 *jā ǵōzha wirkab aḥsan — furr el'arab witturkmān — 'amitlha mā 'ōdt tilka* etc. n. d. M. – – – – ⏑ – (–), oder das Ged. auf S. 323 *jā rabb jā ma'būd jā musnidin li — arǵāk jā maulāji tas'if behali — jā chālidsch illi bilmesāǵid tesalli — i'gil 'alaiji illi radu min riǵāli* n. d. M. – – ⏑ – – – – ⏑ – –, oder die beiden Gedichte auf S. 242 *ǵamālak mitl wuǵhak mitl sabri — ǵamīlun fī ǵamīlin fī ǵamīli* etc., bezw. *ḥajāti wattaṣabbur watasulli — maḥālun fī maḥālin fī maḥāli* n. d. M. ⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – –. Aber so glatt geht es nicht überall ab. Die von uns für gut befundenen metrischen Emendationen (auf die D. also von vornherein verzichtet; s. S. XXII, Z. 11 v. u.) hier vollzählig vorzubringen, gestattet der für diese Besprechung anzusetzende Raum natürlich nicht; wir greifen daher aus unseren Emendationsnotizen nur einige, und zwar nur solche heraus, die überzeugend darthun, wie durch eine metrische Emendation zugleich eine sprachliche Härte oder Unmöglichkeit im arabischen Texte oder eine falsche Übersetzung rektifiziert wird. So steht **S. 21, Z. 6** *'īnu limin je'īnkum* „helft dem, der euch hilft": das Metrum – ⏑ – ⏑ | – ⏑ – verlangt *'īnu mīn je'īnekum*, also Streichung des unmöglichen ل. Das Ged. **Nr. 2** auf **S. 30** beginnt *schauwasch eǵǵammāl kalbi — wiljōm nādu 'arraḥīl — kultillu ǵammāl chudni — kāl ana darbi ṭawīl* etc. und wird übersetzt „beängstigt hat der Kameltreiber mein Herz. Heut riefen sie zur Abreise. Ich sagte zu ihm: Kameltreiber, nimm mich mit! Er sagte: Mein Weg ist zu lang". *wiljōm* ist nach dem Metrum – ⏑ – – | – – – – unmöglich; setzt man dafür *jōm* = „als" (s. Socin, l. c., III. § 60 sub a) ein, so wird der Vers metrisch richtiger und der Satzbau weit gefügiger. Das Ged. **Nr. 4** auf **S. 83**, das ein Ḥadīdi-Beduine spricht, den ein Beduine andern Stammes wegen des charakteristischen Stammesdialektsausdruckes *radalhēn* verspotten will, lautet vollständig *t'aijirni bigōlit radalhēn — welinte min izlām ilradalhēn — ani lagdob fetili ularddlhin — wanāsishin 'ala feǵǵ ilchala* und wird übersetzt „Du beschimpfst mich durch die Rede ‚Morgen hier!', und du bist nicht von den Leuten des ‚Morgen hier'; ich will ergreifen meine Flinte und ihnen folgen früh morgens und auf sie lauern im Défilé der Wildnis". Das Metrum ⏑ – ⏓ – | ⏑ – ⏓ – | ⏓ – verlangt aber die Länge des ersten *a* von *radalhēn*; deshalb kann *radalhen* auch gar nicht =

لا تغدا نبت sein, sondern es liegt hier das besonders beduinische غاد und غادى = „jenseits" (vgl. § XII des Artikels „Der Dialect der Landbevölkerung des mittleren Galiläa" von W. Christie in ZDPV. XXIV) vor; *rādilhēn* od. *rādelhēn* bedeutet „da drüben", und das ganze Gedichtchen übersetzen wir mit mindestens ebenso verständlichem Inhalte: „du verspottest mich mit der Redensart ,da drüben' (*teʿaijirnī bigōlte rādelhēn*); du bist nicht von den Leuten von ,da drüben'! Ich werde meine Flinte ergreifen und mich zu ihnen begeben (lies im Metrum *fetīljul*°: غدى ist einfach „gehen, aufbrechen") und auf etc." In dem Ged. auf **S. 110** heisst es *eschschaʿr ʿalkitfetēn kalaḥbāli — jischbeh lʾarjāsch elhīǧ* (aber = الهيق) *fīǧinḥ eddiǧa*; das Metrum – – ⏑ – | – – ⏑ – | – ⏑ – – (a), – – ⏑ – | – – ⏑ – | – – ⏑ – (b) beseitigt in a die schreckliche feminine Dualendung von *kitf* und in b das unmögliche ل von *lʾarjāsch*; man lese also: *eschschaʿre ʿalkitfēne kalʾaḥbāli — jischbeh rijāsch elhīdsche fīǧinḥ eddiǧā* („es gleicht den Federn des Strausses in der dunkelsten Nacht", — n i c h t „es gleicht den Federn des Unwetters in der Nacht der Finsternis"); vgl. m e i n e „Tunisisch-tripolitanischen Beduinenlieder" V. 645.

Auf **S. 345 ff.** werden uns zwei Gedichte (Brief und Antwort in einer Pferdekaufangelegenheit) mitgeteilt, welche in andrer Recension auch im Socin'schen Dīwān (der Brief daselbst in zwei Recensionen) zu finden sind; eine noch andere Recension des Briefes steht auf S. 104 bei Dalman. Letzterem geben wir darin Recht (vgl. S. 345, Anm.), dass die beiden Kaṣīden bei ihm „in wesentlich besserer Gestalt als die von Socin edierten Recensionen zum Abdrucke kommen"; doch werden auch die D.'schen Recensionen auf S. 345 ff. noch lange nicht die Originalfassung der Gedichte darstellen, da die metrische Kritik an der D.'schen Recension Genug auszusetzen hat. So lautet wegen des Metrums – – ⏑ – | – – ⏑ – | – ⏑ – – z. B. im Briefgedichte Socin's Vers *mahdēte lī šālin wesēfin wešārūǧ* besser als Dalman's *mā dazzēt li sēfin uschālin usērūǧ*, oder im Antwortsgedichte S.'s *titrīli innuh lāzmek-äššiḥḥe bāḥjōǧ* besser als D.'s *judkar lana inn lāzim tschiḥḥ elrōǧ*. Der Kritiker kann aus den Übersetzungen der verschiedenen Recensionen hier einmal recht greifbar konstatieren, wie stark voneinander abweichende Übersetzungen desselben Wortlautes ihm bisweilen vorgesetzt werden, ohne dass er die eine oder die andre von ihnen als absolut unrichtig bezeichnen müsste. Beispielsweise wird im Briefgedichte vom Scherif von Mekka bei Socin gesagt, er sei (a) *zābn-alḥeṣān ilā wuǧaf sēre ʿālbah*, bei Dalman dagegen auf S. 104 (b) *zebnalḥṣān eljertaha sēr ʿelbah* und auf S. 346 (c) *zebn alḥṣān eljāga sēr ʿelbāh*; die Übersetzungen (wobei speziell die von سير علباه ins Auge gefasst werden soll) lauten: (a) „der Befreier des Hengstes, wenn dessen Nackenmuskel steif ist", (b) „Verteidiger des Hengstes,

bei dem schlaff wurde die Straffheit des Nackens“[1]), (c) „Besitzer des Hengstes, bei dem der Gang des Schenkels andauernd ist“.

Die Ausbeute fürs arab. Lexikon aus dem Studium des D.'schen Buches ist eine bedeutende. Für eine Grammatik der palästinischen und syrischen Dialekte der heutigen arab. Volkssprache kommen diese Texte, weil sie ausschliesslich poetische sind, zunächst weniger in Betracht; doch sind sie durchaus nicht gänzlich belanglos in diesem Sinne, sondern — besonders auf dem Gebiete der Lautlehre, oder noch spezieller auf dem der Konsonantenlehre — kann für Grammatiken von Lokaldialekten auch aus poetischen Texten Material herangezogen werden, — d. h. wenn die Texte so zum Abdrucke gelangen, wie sie diktiert worden sind. Letzteres hat D. aber eigentlich nicht gethan, denn er schreibt, auf konsonantischem Gebiete wenigstens, etymologisierend, also z. B. giebt er, wenn etymol. ث, ذ oder ق vorliegen, auch da, wo er *t*, *d* oder ʼ gehört hat, ein *ṯ*, *ḏ* oder *ḳ* (aber wiederum *dsch*, wenn er so für ق gehört hat; dagegen für die beiden Aussprachen des ج als *dsch* und als französ. *j* gleichmässig das nicht sehr praktisch gewählte *ǧ*); zusammenstossende *ḥh*, *ʿh*, *dt* etc. oder vor anderen Konsonanten stehende Doppelkonsonanten weisen bei ihm gleichfalls auf etymologisierende Schreibung hin. Und doch wird dieses Prinzip an nicht wenigen Stellen durchbrochen, — vgl. S. 121 Z. 10 v. u. *ḥādiḳ* = حاذق (vgl. S. 39, Z. 8 v. u. *rabwi* = رَبِّى), S. 275, Z. 18 *ṯamanṭaʿschar* und S. 233, Z. 3 *seṭaʿschar* (mit ganz wohl berechtigtem ط) = ثمانية عشر bezw. ستّة عشر, — doch wäre besser *seṭṭaʿschar* geschrieben worden. — Übrigens notierten wir eine Reihe von Fällen, wo wir direkt ungenaue Lautauffassung D.'s glauben ansetzen zu sollen (aber da kann es sich natürlich auch wohl um Druckfehler handeln); in dieser Beziehung sei genannt: S. 8, Z. 13 *wunǧāmu* „und sein Rotz“ für ومخاطه; S. 9, Z. 7 *lāǧiǧ ʿaǧibīnu* „niedergezogen (der *ʿöḳāl*) auf s. Stirne“, wozu S. 47, Z. 7 v. u. *wilhiǧ ʿala ǧebīnak* „zieh (den *ʿöḳāl*) auf deine Stirn“ und S. 226, Z. 9 *lāʿidschi weschbeha* „passend und gleichend“ zu vergleichen ist, — wir sehen in *lajiǧ* und *laʿidschi* Formen von لاق, in *wilhiǧ* erblicken wir والحق; S. 79, Z. 15 *essama* f. الصمّاء, vgl. S. 346, Z. 4 *ischschimās* f. الشمّاس; S. 237, Z. 11 *issekīn* f. السكّين; S. 244, Z. 8 *mīsān* f. ميزان; S. 259, Z. 14 *wilḥanṣir* f.

1) Dies wird in den „Ergänzungen“ auf S. 366 modifiziert zu „Inhaber des Hengstes, dessen Muskeln im Laufe dauernd sind“.

والخنصر; S. 316. Z. 9 v. u. *niddābāt* in der Bed. „Klagelieder" etc. Doch abgesehen von einigen Bemängelungen solcher Art und mehreren Beanstandungen am Transkriptionssysteme oder an der Übersetzung, ist alles von D. Gegebene als sehr korrekt zu bezeichnen; das D.'sche Buch ist mithin eine sehr gute Leistung und eine schöne Dankesäusserung an die theologische Fakultät der Universität Halle, der es als Gegengabe für die dem Verfasser verliehene theologische Doktorwürde gewidmet ist.

II.

Graf Landberg's umfangreiches neues Werk enthält, im Gegensatze zum Dalman'schen, auch prosaische Texte neben poetischen; da könnte auf Grund dieser Prosatexte ganz gut die Abfassung einer Grammatik des ḥaḍramūtischen Arabisch in Angriff genommen werden, denn diese prosaischen Partieen sind umfangreich, und in der Exaktität der Aufzeichnung kommt dem Grafen Landberg kaum ein europäischer Gelehrter gleich[1]). Auch bürgen die Sujets der Prosastücke dafür, dass die Sprache dieser Partieen wirklich das ächte Vulgär ist und dem grammatischen Bearbeiter zugleich auch ein sehr reichliches Vokabelnmaterial bieten würde: diese Prosatexte sind nämlich fast ohne Ausnahme Beschreibungen der Thätigkeit und des Gerätes des Handwerkers, des Landmannes, des Krämers, des Schreibers u. A. Wir gestehen offen, dass uns diese prosaischen Partieen trotz ihrer nüchternen Sujets interessanter erschienen als die poetischen Stücke; denn nüchtern sind die letzteren schliesslich auch, und oft ist nur das Gewand bei ihnen etwas Poetisches, während ihr Inhalt nicht höher steht als der andrer moderner Beduinen-Diwane. Welch' grosser Unterschied in der Wärme und Echtheit des dichterischen Gefühls zwischen der kunstmässigen, die alten

1) D. h. innerhalb seines Transkriptionssystemes; wir wollen aber nicht behaupten, dass wir das L.'sche System in allen seinen Einzelheiten billigten. Vielmehr erscheint uns besonders unangebracht die Wahl des schwedischen *å* für das auf altes *au* zurückgehende *ō*; denn erstlich wissen die wenigsten Nichtschweden, dass das schwed. *å* wie geschlossenes *o* gesprochen wird (und werden Das auch aus der Anmerk. auf S. XX nicht recht deutlich ersehen, vielmehr bei der Fabel verharren, dass das schwedische *å* wie ein „dumpfes *a*" ausgesprochen werde; gegen Fundamentalirrtümer ist eben schwer ankämpfen); zweitens stört das Fehlen des Längezeichens ^ (das sonst, d. h. bei *a*, *e*, *i* etc., stets die Länge markiert) hier ganz fürchterlich, — gerade wie bei Spitta's *y*; drittens wird nun hier, bei dieser Doppelschreibung mit *å* und *ô* für denselben Laut (d. h. für geschlossenes langes *o*) das Prinzip der phonetischen Schreibung verlassen und durch das etymologische Prinzip ersetzt. L. verkennt unsre Intentionen vollkommen, wenn er l. c. sagt: „M. le professeur Stumme, dans ses travaux sur les dialectes de l'Afrique du Nord, rend le *û*, prononcé comme *ô* (*maqṣôra*) par le dernier signe, ce qui ne lui empêche pas d'écrire *ô* pour rendre la diphthongue *au* devenue voyelle longue, p. e. *fôq*. Tout cela prête à la confusion pour qui ne connaît pas bien l'arabe d'avance". Dazu bemerke ich, dass ich meine Texte schreibe, wie man sie spricht. Ferner: wer das Klassische noch nicht studiert hat, soll gar nicht ans Studium des Vulgären gehen.

Vorbilder kopierenden Berufsdichtung und der volkstümlichen, neue Gewänder schaffenden und anziehenden! In den echten Volksträllerliedchen der Dalman'schen Sammlung spürt man die Regungen der Volksseele, die man in den meisten Gedichten der Sammlungen Landberg's oder Socin's vergeblich sucht. Hier und da ist in dieser Hinsicht ja wohl ein Lichtblick zu spüren, — so weisen die in der Abteilung „Šarḥ“[1]) gegebenen Dānjadāna-Lieder und manche der in dem bekannten kurzen Metrum (vgl. Dalman, S. XIX, sub 10 und Socin's Diwan III, S. 49) – – ⏑ – | – – ⏑ – gegebenen Kriegsliedchen etwas weniger gekünsteltes Empfinden auf; spassig ist ein in einer Abart des Basīṭ gedichtetes Loblied des braven Manṣūr auf Graf Landberg, „den gefleckten Gepard, dessen Güter dem Gewitterregen gleichen, der Finsternis und Donner mitbringt“, — denn so lautet Manṣūr's Gruss (*uba'de sillim 'alalkunte-nnimer laṛtam, rizguh šebīh elmuṭar luh delhameh war'ūd*, S. 103). Manṣūr, ein ungebildeter Mann, dichtet also — vor unsern Augen, möchten wir sagen — q u a n t i t i e r e n d in einem alten Metrum in diesem Gedicht, und er wird nie anders als quantitierend dichten. Das beachte man gebührend! Denn die Thatsache, dass auf dem Gebiete der arabischen Poesie auch heute noch sehr viel quantitierend gedichtet wird, erkennt man im Allgemeinen vielleicht doch nicht gebührend an. Der gute Manṣūr hat sich übrigens e i n m a l metrisch vergriffen, denn der erste Halbvers seiner Kaṣīde lautet *yagūle ḥu sūlim yibdī bilyilāh la'ḍam*; wie wir aus den Ausführungen L.'s (S. 106) erfahren, haben die arabischen Zuhörer das *sūlim yib°* (– – – statt – ⏑ –; Metrum ist also – – ⏑ – | – ⏑ – ‖ – – ⏑ – | – –) Manṣūr's sofort als مكسور bezeichnet. Sonst ergab eine Prüfung der Prosodik bei diesem Gedichte ebensowenig etwas zu Beanstandendes, wie bei den übrigen.

Die Gesamtzahl der im L.'schen Buche enthaltenen Verse ist übrigens eine gar nicht so sehr grosse, — höchstens ein Fünftel der Versgesamtzahl des Socin'schen Diwans. Der grosse Umfang des L.'schen Buches erklärt sich aus der Weitläufigkeit des jedem einzelnen Gedichte oder Prosastücke folgenden kommentierenden Apparates (der immer reichlich Prosatext enthält), ferner aus dem Umfange der prosaischen Textstücke (S. 243—515) und des Glossars (S. 519—741). Daher kann, wie schon auf d. vor. S. gesagt wurde, auf Grund des hier vorliegenden Prosamaterials, sehr gut eine grammatische Skizze des Ḥadramut-Arabischen geschrieben werden.

Viel neue phonetische oder morphologische Erscheinungen konnten wir diesmal übrigens nicht entdecken. Die Aussprache des ج als deutsches *j* (nebst darauf beruhenden Veränderungen, wie der

1) Die Bedeutung mehrerer Schmutztitel des Buches verstehen wir nicht. Für die Dānjadāna-Lieder lautet also der Schmutztitel „Šarḥ“; für die Kaṣīden lautet er „Prose“; für die Zawāmil lautet er „Zawāmil e t Marāǵīz (die Lieder der letzten Art stehen aber an einer andern Stelle des Buches).

von عجز zu عيز S. 651 oder von رجع zu راع med. *i* S. 586) war schon früher von L. festgelegt worden; das Umspringen des Accentes von *cv́cvc* zu *cvcv́c* (S. 41 und 42) oder Pluralbildungen wie امصار, امقاص, امزاب von مصر, مقص, مزب (ib.) waren uns gute Bekannte aus dem ʿOmânischen oder dem Maghrebinischen; komplizierte verbale Mischformen oder überhaupt neue Formae verbi traten uns nirgends entgegen; überhaupt erscheint Dem, der die östlichen, nördlichen und westlichen Dialekte des Arabischen kennt, das ḥaḍramūtische Arabische dem klassischen doch sehr nahestehend (nach der geographischen Lage des Dialektes ja wohl begreiflich) und deshalb nicht so sehr interessant, denn es sind nun einmal die vom Klassischen abweichenden Formen für den Forscher das Interessantere.[1]) Wir hatten gemeint hier eigentlich mehr von neuen Erscheinungen vorzufinden: Spuren von Beeinflussung seitens geschwundener oder noch heutzutage gesprochener südarabischer Sprachen (Ḥimjaritisch, Mehri) vermeinten wir hier und da antreffen zu können; doch ergab sich für uns nirgends etwas vom klassischen Arabisch sehr Abnormes auf dem Gebiete des Laut- oder des Formensystems.[2])

Lexikalisch finden wir dagegen sehr viel Neues im L.'schen Buche, nur will uns nicht ganz praktisch erscheinen, dass das „Glossaire" z. t. eine Verquickung von Glossar und Index ist; da ist nämlich nicht überall primo obtutu ersichtlich, ob das eine oder andere aufgeführte Wort als speziell ḥaḍramūtisch gegeben werden soll, oder aber warum es, wenn allgemeiner arabisch, hier besonders aufgeführt wird (wie z. B. شامخ élevé).

1) Das Daṯīnische dagegen, dem die Fortsetzung des L.'schen Buches gelten soll (s. den Schluss dieser Anzeige), scheint, nach den Proben, die uns L. schon hier und da giebt, des Neuen und Abweichenden in reicher Menge zu enthalten. In diesem Dialekte wird z. B. das غ als ع ausgesprochen, oder das ض als *ṭ*. — S. auch die folgende Anm.

2) Dem Imperfektexponent ب, welchen G. Kampffmeyer in seiner Marburger Habilitationsschrift (= Mittheil. des Sem. f. orient. Sprachen zu Berlin, Jahrg. III [1900] S. 48 ff.) „Die arabische Verbalpartikel *b* (*m*)" aus dem Sabäischen herleiten wollte, nimmt L. in dem (die Seiten 745—748 umfassenden) Exkurse „La préformante بـ, بـ de l'imparfait" — woselbst, wie auch an anderen Partieen des Buches dem oder jenem Gelehrten manches nicht sehr Schmeichelhafte gesagt wird — den Anspruch auf sabäische Herkunft wieder ab und erklärt ihn mit den meisten Forschern aus أبغي. — Man beachte hierbei übrigens auch, dass es in Jemen und Aden eine Futurpartikel *ša* giebt — *šanháblah ísmah* „je te donnerai son nom" S. 628 —, welche L. l. c. zweifellos richtig aus اشاء „wollen" (also auch aus einem Verbum) ableitet.

Druckfehlern begegneten wir ganz wenigen; sicherlich sind die Textpartien fast ganz druckfehlerfrei (L. sagt S. 745 in der Anm. mit Bezug auf G. Kampffmeyer, der an einigen Stellen in früher von L. publizierten Texten L.'s Druckfehler vermutete: „je me permets d'accentuer que dans mes textes et mes exemples arabes il n'y a pas de fautes d'impression", — s. aber die „Additions et Corrections"; ist durch sie A l l e s rektifiziert worden?).

In seiner Übersetzung war L. an keiner Stelle angreifbar. Ob das Französische anders als ein vortreffliches auch von Franzosen bezeichnet werden könnte, bezweifeln wir; bei dem zur Wiedergabe arabischer Wörter, neben andern europäischen Sprachen, nicht selten herangezogenen Deutschen fiel uns bloss zweimal der Ausdruck als nicht gut deutsch auf, nämlich „ziehe deine Beine zu dir" S. 77 und „du hast von der Kälte abgenommen" S. 315.

An Einzelheiten sei nun noch Folgendes bemerkt:

S. 17 u., ff.: Die Bedeutung „zu Ende gehen", „ausgehen (deficere)" ist bei كمل auch in Marokko häufig und also nicht bloss südarabisch; sie findet sich auch im marokkanischen Berberisch. — **S. 76 o.:** Das hier erwähnte رغيد = „souple", „molle" ist vielleicht das Etymon des hier S. 417 angeführten ريد „Schätzchen". — **S. 128 M.:** Zu جّة „chose", „objet" ist das merkwürdige حيّة „affaire", „chose" bei Beaussier, Dict. arabe-franç. (Alger 1887) S. 152 und Delphin, Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé (Paris-Alger 1891) S. 84 sub ٢ zu vergleichen. Vielleicht liegt in L.'s جّة eine Rückentwickelung aus حيّة vor, — also das Gegenteil der Entwickelung von ج zu ى; L. hat gewiss oft حيّة gehört. — **S. 206 u. 216:** Hier sind zwei Melodieproben von 3 bez. 8 Takten mit sehr sonderbarer Vorzeichnung versehen: es handelt sich aber um E-dur, bez. Des-dur. Auch sonstens ist in den Notenbeispielen nicht Alles korrekt; so müssen auf S. 206 die dritte und die neunte Note Achtel statt Viertel sein, und auf S. 202 hat das Notenbeispiel mit Achtelpause statt Viertelpause zu beginnen. Wer arabisch singen will, findet übrigens auf S. 2 und 3 einen Trällergesang (mit Pianofortebegleitung versehen). — **S. 236 u.:** مداكيّة „natte qu'on met sous le matelas, importée de Zanzibar et de l'Afrique Orientale" ist das Suaheli-Wort *mkeka*. — **S. 269:** بلّسِن „crayon" braucht nicht mit Reserve = engl. *pencil* gesetzt zu werden, da der Liquidenwechsel ja, wie wir sehen, so häufig im Hadramutischen ist (vgl.

z. B. im Glossar جرمن = „*German*", *tibl* = „Stroh" oder S. 62 نعن ابوك = نْعن ابوك). — **S. 328:** Die Lösung solcher Fragen, wie die (bei L. durch die Lektüre des „Maroc inconnu" von A. Mouliéras angeregte) nach der Herkunft der لوطيّة bei den Arabern, erscheint uns ein nicht angebrachtes Unternehmen zu sein. Woher haben die Araber denn die مجامعة النسآء gelernt, oder wer hat den Deutschen oder andern Europäern die nirgends unbekannte لوطيّة gebracht? — **S. 382:** In ضارن und ضانة soll nie, in ضنى dagegen stets eine Imāle gehört werden. Wir können uns aber nach ض eine Imāle schwer vorstellen. — **S. 451 u.:** „Mesîd = مسجد" ist natürlich richtig (vgl. schon Dozy I, 700 a); interessant ist hier aber zu sehen, wie aus ganz verschiedenartigen phonetischen Anlässen, in weit voneinander entfernt liegenden Dialekten dieselbe Form resultiert, denn das maghrebinische مسيد entsteht durch die störende Nachbarschaft von *s* und *dsch*, das ḥaḍramūtische aber durch Flüssigwerden des ج zu ى. — **S. 599:** Zu زلبط c. على „se moquer de" stimmt in der Bedeutung das ähnlichklingende algierische (und tunisische) زلبح (auch زبلح), s. Beaussier 271 a. — **S. 612 o.:** Aus meiner Tunis. Grammatik wird als tunisischer Ausdruck für „Leiter" سلّام citiert; l. c. (S. 72) steht aber *sellûm*. — **S. 633:** صفّد „arranger", „mettre en ordre" u. ä. wird man doch wohl nicht als „tout simplement un développement de صفا" bezeichnen können, wie es L. thut; man kann aber das marokkanische صفّد, سفّد, sogar سرفد und سيفط „schicken" heranziehen (سرفد hielt ich früher immer für eine berberische S-Form, also Kausativform, von رفد). — **S. 680 u.:** Dass im Ḥaḍramūtischen ق sehr häufig mit غ wechselt ist interessant; das Gleiche kommt ja im Somali vor. — Die Verwandlung von ق zu ك, die L. hier speziell für den Ḥaurân konstatiert, ist bekanntlich an verschiedenen Orten Palästinas regelmässig zu finden; so z. B. in Nazareth, wie ich selbst gehört habe (Das steht z. B. auch in dem oben auf S. 420 citierten Artikel Christie's, in § II sub 28). —

Dem Erscheinen zweier weiterer Bände des Werkes, von denen der II. die Dialekte von Datīna, er-Roṣāṣ und Ḥarīb-Beiḥān nebst

denen der Wāḥidi's und der 'Awāliq behandeln soll, während der III. Band hierhergehörige geographische und ethnographische Fragen besprechen soll, sehen wir mit grösstem Interesse entgegen, und mit der Hoffnung, dass uns in jenen versprochenen Bänden ebensoviel des Lehrreichen geboten werden mögen, wie in dem hier angezeigten.

Hans Stumme.

Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenacʿi. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. J. Marquart. Berlin 1901 (358 S. in 4). Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. N. F. Bd. 3 nr. 2.

Wenn ich es wage, Marquart's Werk zu besprechen, obwohl ich nur gewisse Theile desselben genauer untersucht habe und für grosse Abschnitte durchaus nicht competent bin, so wird man hoffentlich als Entschuldigung gelten lassen, dass es ausser dem Verfasser selbst wohl niemanden giebt, der jetzt schon über das Ganze als Sachverständiger urtheilen könnte, ja kaum einen, der das vermöchte, wenn auch alles, was in dem Buche auf chinesische Quellen zurückgeht, ausgenommen würde. Marquart verfügt eben über ungewöhnlich ausgebreitete sprachliche und historische Kenntnisse. Er handhabt lateinische, griechische, armenische, aramäische, arabische, īrānische und türkische Quellen mit grösster Sicherheit, geht gelegentlich auch auf Indisches ein und weiss dazu alles, was ihm von chinesischen Angaben in gedruckten Uebersetzungen oder durch directe Mittheilungen gelehrter Sinologen vorliegt, mit scharfsinniger Kritik zu benutzen. Wer könnte ihm da überall mit eigenem Urtheil folgen?

Die dem im 5. Jahrhundert lebenden Armenier Moses von Chorni zugeschriebene Geographie kann erst aus arabischer Zeit stammen; das war jedem Kenner klar, der sie auch nur in einer Uebersetzung benutzen konnte. Als feststehend darf jetzt auch wohl angenommen werden, dass das berühmte Geschichtswerk, das von Moses geschrieben sein will, mit dem geographischen eng zusammenhängt und gleichfalls erst in muslimischer Zeit geschrieben ist. Gutschmid (Kl. Schriften 3, 335 f.) schlug ungefähr das Jahr 657 als Zeit der Abfassung des Gesammtwerks vor; Marquart setzt es mit guten Gründen noch wenigstens 80 Jahre später. Es könnte auffallen, dass die Geographie des Moses die mehr als ein halbes Jahrtausend ältere Geographie des Ptolemaeus zur Grundlage nimmt, aber dieses Werk war eben in jener Zeit noch Allen, die zur griechischen Wissenschaft irgend directe oder indirecte Beziehung

hatten, die Autorität für diese Wissenschaft. Um die ungeheuren Veränderungen, welche theils durch frühere Ereignisse, theils durch die Eroberungen der Araber in den Objecten der Länder- und Völkerkunde stattgefunden hatten, kümmerte man sich höchstens, soweit der nächste eigene Gesichtskreis reichte. So folgt der hervorragende syrische Schriftsteller Jacob von Edessa (um 700) in der, einen Theil seines Hexaëmeron bildenden Erdbeschreibung noch ganz dem Ptolemaeus, unbekümmert um die Gegenwart[1]). Die armenische Schrift giebt uns aber doch auch gutes Material über Armenien, Īrān und dessen Nebenländer, das entweder selbständig neben den auf Ptolemaeus gebauten Theilen steht oder in diese mehr oder weniger geschickt hineingearbeitet ist. Einigermaassen kann man damit das Verfahren des im 6. Jahrhundert verfassten syrischen *σκάριφος τῆς γῆς* (Land, Anecd. 3, 327 ff.) vergleichen, welcher an einen Auszug aus Ptolemaeus sehr werthvolle Nachrichten über damalige nordische Barbarenvölker hängt.

Marquart giebt uns den armenischen Text der beiden von ihm behandelten Stücke nach der durch ihn constatierten ursprünglichen Fassung (A) und nach der früher allein bekannten, stark verkürzten, aber auch interpolierten (B) und fügt dazu eine Uebersetzung. Dass der Text kritisch festgestellt und die Uebersetzung zuverlässig ist, darf man ohne Weiteres annehmen. Das erste, von Ptolemaeus unabhängige Stück, betitelt „Das Land Persien", stellt kurz das īrānische Reich in der durch Chosrau I angeordneten Viertheilung nach den Himmelsgegenden dar. Das zweite Stück enthält die dem Ptolemaeus folgenden, aber doch auch die späteren Verhältnisse etwas berücksichtigenden Capitel über die īrānischen Länder, das Hyrkanische Meer, Skythien, Mesopotamien und Babylonien. Zu diesem, im Grunde doch recht dürftigen, Material bietet uns Marquart in seinem äusserst reichhaltigen Commentar den bedeutendsten Beitrag zur historischen Geographie Īrān's und einiger Nachbarländer, der wohl je erschienen ist.

Die Viertheilung des ehemaligen Sāsānidenreichs findet sich bekanntlich auch bei mehreren arabischen Geographen; ebenso in dem frühestens in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts verfassten Pehlevī-Tractat von den Städtegründungen[2]). Diese Listen gehen aber, entsprechend den Uebertreibungen der persischen Geschichts-

1) Noch die deutsche gereimte Geographie aus dem 13. Jahrhundert, die Ign. Zingerle herausgegeben hat (Sitzgsber. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. Bd. 50, 371 ff.), ist in ähnlicher Weise wesentlich auf Angaben gebaut, die aus Plinius und aus der Bibel stammen, und berücksichtigt nur für Deutschland und dessen Nachbarländer die thatsächlichen Verhältnisse.

2) Durch West's Güte besitze ich schon seit längerer Zeit eine genaue Abschrift dieses Schriftchens, welches inzwischen herausgegeben ist. Jivanji Jamaspji Modi hat davon eine englische Uebersetzung erscheinen lassen (Bombay 1899), die ihm alle Ehre macht, aber freilich der europäischen Wissenschaft durchaus nicht genügen kann.

überlieferung, namentlich nach Osten und Nordosten, weit über das eigentliche Īrān hinaus. In der Abgrenzung der Reichstheile stimmen sie und die sonst zerstreut sich findenden Andeutungen nicht immer überein. Das beruht theils auf Missverständnissen oder falschen Schlüssen, theils aber vielleicht auch darauf, dass selbst in der Zeit, wo diese Eintheilung politische Geltung hatte, die inneren Grenzen nicht immer dieselben waren. Denn — das hat mir vor mehr als 40 Jahren Kiepert zuerst eindringlich vorgehalten — so fest im Orient im Allgemeinen die kleinen Bezirke bleiben, so willkürlich geht man da gern mit der Zutheilung solcher zu Provinzen und Provinzgruppen um. Durch die Natur gegeben war ja nur die Eintheilung des īrānischen Reiches in eine westliche und östliche Ländermasse; die vier Himmelsgegenden liessen sich da nur ziemlich willkürlich anwenden. So gehört das eigentliche Medien in der Phl.-Liste zum Westen, bei den Arabern (s. Marquart. S. 94) zum Norden; bei dem Armenier ist es vertheilt, indem M a j (ماه, Westmedien, S. 18) zum Westen, R a i zum Norden gerechnet wird; auch H a m a d ā n setzt der Text B in den Norden, während der sonst weit bessere Text A es ganz seltsamerweise im Ostviertel hat. Die armenische wie die Phl.-Liste rechnet I s p a h ā n (G a i)[1] zum Süden, die Araber rechnen es zum Norden, wie das übrige Medien (الجبال). Allerdings wird auch später Ispahān nicht selten als besonderes Gebiet bezeichnet.

Marquart's Commentar behandelt jede einzelne im armenischen Text genannte Landschaft oder Stadt aufs sorgfältigste von der altīrānischen Zeit an bis in die der Chalifen hinein; dabei benutzt er besonders die Geschichte der muslimischen Eroberungen zur Aufhellung der historischen Geographie. Ueberall schöpft er aus dem Vollen und hat den Blick aufs Ganze gerichtet, so sehr sich die Untersuchung oft in Einzelheiten zu verlieren scheint. Er löst manches Räthsel und stellt über manche schwierige Fragen wenigstens scharfsinnige Vermuthungen auf. Sehr beachtenswerth ist sein Nachweis, dass die Namen der Liste vielfach die von nestorianischen Diöcesen sind. Es ist z. B. kaum wahrscheinlich, dass ein Gau wie B ē t h N ō h a d h r ē ohne diese Eigenschaft in das kurze Verzeichniss aufgenommen wäre. Die Phl.-Liste weiss nichts von diesen wie von anderen, auch als nestorianische Sprengel vorkommenden, Gauen, die der Armenier hat. Das Phl.-Verzeichniss wird von Marquart viel zu Rathe gezogen und erhält dabei manche Aufklärung. Wer

1) *Γάβαι* bei Strabo und Ptol. (s. S. 28). Das Land ist *Γαβιηνή* Diod. 19, 26 ff. Dass dieser Name zum arabischen جَيّ gehöre, habe ich schon vor 30 Jahren von Andreas gelernt. Aus dem arabischen ج konnte man allerdings den īrānischen Anlaut nicht mit Sicherheit erkennen, aber die Phl.-Schreibung mit *g* sichert die Identificierung.

sich, wie ich mit diesem wunderlichen Documente wiederholt ernstlich abgegeben hat, der weiss es zu würdigen, was Marquart hier geleistet hat. Zwar haben sich auch mir schon einige Emendationen und einige nicht gerade auf der Hand liegende Deutungen ergeben, die ich bei ihm wiederfinde, aber ihm ist hier Verschiedenes gelungen, was sich mir versagte. Ich verweise z. B. auf die glückliche Verbesserung der doppelt geschriebenen Stelle über Ktesiphon (21 Anm. 4)[1], wonach als dessen Gründer *Warāžak i Wēpakān* گُرازَه ذَيودَان erscheint, und auf die durch glänzende Combination der verschiedensten Zeugnisse begründete, völlig sichere Erklärung von סמראן als Jemen (26). Nicht so überzeugend ist mir jedes Einzelne in seiner Erklärung der Stelle über Kōmiš[2]) (72). Und dass er Urhā (Edessa) in der Liste der īrānischen Städte finden will (160), halte ich für verfehlt: denn alles, was westlich und südwestlich von der Grenze des Sāsānidenreichs lag, schliesst der Verfasser des Tractats bestimmt aus und rechnet es zum römischen Reich mit dem Kaiser als Herrscher (§ 33)[3]). Freilich zeigt er dabei recht unklare Vorstellungen und behandelt z. B. Jemen unter seinem eigentlichen Namen hier anders als weiter unten. Ich lese den betreffenden Namen mit leichter Emendierung הולואן. *Holwān* passt gut in die Liste, und die Aufzählung nach Ktesiphon und vor Babel und Ḥīra stimmt dazu.

Dem Abschnitt „Länderbeschreibung nach Ptolemaeus“ (137 ff.) folgt eine Reihe längerer (kleingedruckter) Anmerkungen. Daran reihen sich dann noch drei umfangreiche Excurse: „Die armenischen Markgrafen“; „Zur historischen Topographie von Kermān und Mukrān“; „Toxāristān“[4]); dieser nimmt fast ein Drittel des ganzen

---

1) Für טספן ist wohl טוספון zu setzen, entsprechend dem bei Arabern vorkommenden طُوسفون (Hamza bei Jaq. 3, 537, 18. 570, 19) oder طُوسبون (Cod. Sprenger 30 zu Tab. 1, 819, 842, 994), da die angebliche Gründung durch *Tōs* zu dieser Form besser passen würde. — Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass בסת in der Liste wohl nicht in ברסת verändert zu werden braucht, da die von den Arabern *Bost* genannte Stadt eigentlich *Bist* oder *Best* heissen mochte; dafür spricht Isidor's *Βιύτ*, lies *Βίστ*, und *Erymandus praefluens Parabesten* bei Plin. h. n. 6, 23 (§ 92), dessen Quelle ohne Zweifel *παρὰ Βέστην* (*παραρρέων* oder dergl.) hatte.

2) Lies כומש; die arabische Form ist hier nicht zu erwarten.

3) Die 9 Städte von الجزيرة sind etwa Edessa, Ḥarrān, Tel Mauzin, Rāš al'ain, Raqqa, Āmid, Singār, Nisībīn, Maijāfāriqīn (oder Māridīn).

4) Die Verwendung des *x* zur Wiedergabe des خ ist zwar ziemlich beliebt geworden, aber m. E. recht unzweckmässig. Die Orthographie Marquart's hat noch einiges Absonderliche. So schreibt er Fräude und zersträuen und übertreibt die jetzt zur Geltung kommende Verfehmung des armen *h* so weit, dass er es gar vom Throne stürzt; er hat *Tron*, während er doch Theodosios u. s. w. noch mit *th* schreibt. Dass „Eräugniss“ etymologisch

Werkes ein. Wenn schon die Erläuterungen zum armenischen Geographen oft ziemlich weit abführen, so haben diese Excurse nur wenig directen Zusammenhang mit ihm. Und wenn schon in jenen vieles vorkommt, worüber ich mir kein sachverständiges Urtheil anmaassen kann, so ist das bei den Excursen fast durchweg der Fall. Freilich bezweifle ich nicht, dass namentlich die darin gegebenen Untersuchungen über die verschiedenen Barbarenvölker des Nordens und Ostens sowie über die Geographie und Geschichte der zum Theil halbīrānischen Grenzländer äusserst werthvoll sind. Bei weniger straffer Behandlung hätte Marquart mit dem Reichthum des hier Gebotenen Bände füllen können. Ein wenig formlos ist sein Buch somit allerdings geworden, aber die genaue Inhaltsübersicht und die sehr sorgfältigen Indices erleichtern die Benutzung doch sehr.

Ich habe schon auf den glänzenden Scharfsinn des Verfassers hingewiesen. Es versteht sich fast von selbst, dass eine solche Divinationsgabe gelegentlich etwas sicherer auftritt, als es der nüchternen Kritik gerechtfertigt scheinen kann. Dass z. B. der Name *Μασσαγέται* „Fischesser“ bedeute, passt zu Her. 1, 216 und ist immerhin möglich, aber fest steht das doch so wenig wie, dass sie Chʷārizm bewohnt hätten (155 ff.). Ebenso kann ich es nicht als a u s g e m a c h t ansehen, dass die T u i r j a des Awestā Īrānier gewesen seien (eb.). Ich kann daher auch die unmuthigen Ausdrücke über die moderne Verwendung des Namens „t ū r ā n i s c h“ (157) nicht billigen. Man soll sich doch freuen, wenn man irgend brauchbare Namen für grosse Völkergruppen hat; ganz sinngemässe giebt es ja gar nicht! Ich muss gestehen, dass ich gegen das beliebte Bestreben, die Nationalität und Sprache verschollner Völker aus ganz unsichern Indicien zu bestimmen, überhaupt grosses Bedenken habe.

Ich erlaube mir nun noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten.

Dass das dreimal in dem alten gnostischen Liede in den Thomasacten (Wright, Apost. ap. 275 ff.) vorkommende ܣܪܒܘܓ die ܣܪܒܘܓ genannte Citadelle[1]) von K a r c h ā d B h ē t h S e l ū q (K e r k u k) (Hoffmann, Pers. Märtyrer 45 = Moesinger, Mon. syr. 2, 64, 31 = Bedjan, Mart. 2, 511 ult.) sei (21), ist mir sehr unwahrscheinlich. Nach der ersten Stelle des Hymnus überschreitet der Redende die Grenze von Mēšān, kommt nach dem Lande von Babel, tritt in die Mauern von ܣܪܒܘܓ ein und geht dann hinab ins Innere von Aegypten. Die Rückreise geht entsprechend von

richtig ist, kann jedermann wissen, aber da das Wort wohl nirgends mehr mit *äu (oi)* gesprochen wird, soll man doch die jetzt phonetisch richtige und allgemein übliche Schreibung anwenden.

1) Wahrscheinlich bezieht sich der Relativsatz auf ܚܨܢܐ, d. i. Citadelle; vielleicht soll aber doch das Königsschloss ܒܝܬ ܡܠܟܐ so geheissen haben.

Aegypten über ܣܪܒܘܝ, dann lässt er Babel zur Linken und kommt wieder nach Mēšān. Das passt m. E. durchaus nicht zu einer Ausbiegung nach Garamaea. Die Combination von *Sarbōi* mit dem War des Jima u. a. m. (135) scheint mir auch recht gewagt.

Die Vermuthung, dass das Haus Jezdīn[1]) von dem Adiabenischen Fürsten Izates abstamme (22), steht etwas in der Luft. Bei der grossen Menge von Namen, die *Jezd* oder eine Nebenform an der Spitze haben, besagt die Aehnlichkeit von Izates und Jezdīn nur wenig.

Die Emendation *Cuseni* für *Euseni* bei Ammian (36) hatte ich auch schon länger gemacht; ebenso hatte auch ich die ܩܘܫ des gnostischen Liedes auf die *Kūšān* bezogen (90). كُشانى kommt nicht ganz selten im Schāhnāme vor, natürlich durchaus nicht immer in richtiger Anwendung; s. z. B. 2, 870—960. 1017, 962. 3, 1320, 932. 1504, 158. Macan 1687 ult. 1690, 4. Auch die richtige Lesart كورشان Schāhn. 2, 531, 140 (⏑ – –, also etwa كُورْشان gesprochen!) = ما وراء النهر (v. 141) beruht auf Entstellung aus كوشان, vielleicht schon in einem zu Grunde liegenden Pehlevī-Text. كوشان شاه Ibn Chord. 40, 9 als Name des Königs von Transoxanien bezeichnet wie alle diese Königsnamen zunächst eine bestimmte Person, ganz wie ابن كشانشاه Tab. 2, 1449, 3.

Die Aussprache *Zunbīl* oder *Zambīl* für den Namen des Fürsten von Zābul (37 f. 248) ist mir unwahrscheinlich. Die Vermuthung, dass in دوبه (Var. رتبه) Tab. 1, 2593, 3 eine Nebenform dieses Namens, زوبه, stecke, ist nur eine schwache Begründung. In den Handschriften nicht bloss der Historiker (z. B. auch Agh. 4, 17) scheint die Schreibung رتبيل durchaus zu überwiegen; freilich mag es an manchen Stellen zweifelhaft sein, ob die beiden Punkte nur zum ersten Consonanten gehören oder auf beide zu vertheilen sind. Ǧawālīqī, Mu'arrab 73 (erste Hälfte des 12. Jahrhunderts) hat positiv رتبيل und stützt sich dabei auf einen Vers Farazdaq's, und so schreibt Dhahabī, Moštabih 216 (1323 n. Chr.) رُتْبيل vor. Die

1) Zu der von Marquart angeführten Stelle in Hoffmann's Märtyrern und meiner Tabarī-Uebers. 383 f. lässt sich jetzt aus Guidi's syrischer Chronik und aus dem Leben des Išō' sabhran („Jésus-sabran"), hrg. von Chabot, noch allerlei über dies Geschlecht fügen. Dazu kommt das von Usener herausgegebene griechische Original der Acta Anastasii.

Möglichkeit, dass diese Gelehrten über den Namen, der um 870 zuletzt vorkommt, eine ganz falsche Tradition gehabt hätten, ist ja zuzugeben, aber zunächst hat man sich doch an sie zu halten. Und sicher ist durch den Halbvers أَبَى رتبيلُ قَتْلَهُ وقَتَلَتَهُ in Ahlwardt's Beladhorī 331, 2, dass sowohl der erste wie der zweite Consonant vocalisiert war (⏑ ⏑ – – ⏑ oder – ⏑ – ⏑).

Ueber *Dēbul* (45) vrgl. noch Raverty im Journ. As. Soc. Bengal 1892, Extran. 317 ff.

Die Annahme, dass Kawādh I in seiner letzten Zeit und Chosrau I den Hephthaliten nicht bloss Tribut gezahlt, sondern das auch durch eigens zu dem Zweck geprägte Münzen documentiert hätten (62 f.), will mir nicht in den Sinn. Ich bescheide mich allerdings, von den Pehlevī-Münzen der Sāsāniden wenig und von den Münzen der östlichen Länder gar nichts zu verstehen.

Dem harten Qotaiba b. Muslim wäre es an sich vielleicht zuzutrauen, dass er einen Rebellen „gepfählt" hätte (69), aber das wäre doch ganz gegen die arabische Sitte gewesen. Wirklich meldet denn auch Tab. 2, 1223, dass jener mit dem Schwerte hingerichtet und dass dann, wie es bei grossen Verbrechern, namentlich Hochverräthern, zu geschehen pflegte, seine L e i c h e ans Kreuz geschlagen wurde.

Die Anmerkung 1 auf S. 75 macht fast den Eindruck, als ob Marquart einem griechischen Abschreiber zutraute, dass er zwischen zwei gleichberechtigten persischen Formen *windādh* und *gundādh* die Wahl liesse. Jedenfalls steht nicht ganz fest, dass die richtige Form des betreffenden Namens *Ἀδεργουνδάδης* ist.

Der zusammengezogenen Form *Mrot* für مَرْوِ روذ und der Nisbe مَرّوذى (75) entspricht die nach Jāqūt (4, 505), der hier nach eigner Reiseerfahrung berichtet, in ganz Chorāsān übliche Aussprache مَرّوذ.

Die Verbesserung آخر für أَوّل Ja'qubi, Geogr. 279, 18 (76 Anm. 5) wird schon durch den Zusammenhang widerlegt, da die Stelle ja Nachfolger erwähnt. Allerdings ist die Angabe Ja'qūbī's unrichtig.

Für ausgeschlossen halte ich die Vermuthung, dass eine aus einem Missverständniss entstandene Lesart bei Ibn Ḥauqal[1]) in den Text des armenischen Geographen gerathen wäre (85). Wie soll man sich den Armenier vorstellen, der jenes arabische Werk studiert

1) Marquart scheint nicht genügend zu beachten, dass das Verhältniss Ibn Ḥauqal's zu Iṣṭachrī nicht einfach durch Zusammenhalten des Textes von Bibl. geogr. I und II zu ermitteln ist. Das kommt allerdings für diese Frage nicht eben in Betracht.

und daraus gerade einen einzigen obscuren und dazu verkehrten Namen in seinen Moses bringt? Mit der Lesart *Mansan* muss man sich auf irgend eine Weise abfinden. Die Zahl 26 wird entweder dadurch erreicht, dass Hrev Katašan als ein Name zählt oder lieber durch Streichung des hier ganz ungehörigen Ahmadan.

Sollte *Bāχδiš* im Awestā wirklich „eine gelehrte, aber falsche Rückbildung aus der lokalen Form *Bāxl*, *Bāhl*, *Bahl*, *Balx*“ sein (88)? Marquart traut hier den alten Priestern gelehrte, wenn auch irregehende, Lautstudien zu! Ich möchte lieber annehmen, dass die Awestā-Form eben die ortsübliche gewesen sei. Ortsnamen pflegen ja im Gebrauch ihrer Heimath selbst die abgeschliffensten Formen zu tragen; das wird auch fürs īrānische Alterthum gelten.

S. 104 hätte ausdrücklich bemerkt werden können, dass die thörichte Wundergeschichte, worin die Hephthaliten vorkommen, ein später griechischer Zusatz zu den syrischen Acten des Guria und Schamona ist.

Ich bezweifle, dass das Land der Dēlam den Sāsāniden je wirklich unterthan gewesen ist (126). Als die Araber in seine Nähe kamen, fanden sie, dass Kazwīn mit einer festen königlichen Garnison zum Schutz gegen die Einfälle der Dēlam versehen gewesen war (Bel. 321). Ich halte es jetzt auch nicht für unwahrscheinlich, dass der Eroberer von Jemen, Wahriz, wirklich ein im königlichen Kriegsdienst aufgestiegener Dēlamit gewesen ist. Natürlich ist es aber immerhin möglich, dass das wilde Bergvolk gelegentlich in Verträgen nominell den Grosskönig als seinen Herrn anerkannt hat.

Wie soll der jüdische Name *῾Ῥοκανός* aramäisch sein (143)?

Marquart meint, der Name *Šōštar*[1]) sei „wohl von *Šōš* gebildet mit dem komparativen, die Richtung anzeigenden Suffix *-tar*“ (144). Eine solche Bildung ist mir sehr unwahrscheinlich. Hier kommt noch das lautliche Bedenken hinzu, dass letztere Stadt in älterer Zeit *Šūšan* heisst; später auch wohl *Šūš*, nicht *Šōš*.

Sollte der noch nicht zu deutende Ort *Suluria* (137) vielleicht سلبرى oder سليرى sein, wo Muhallab im Jahre 686 einen glänzenden Sieg über die Chawāriğ erfocht Tab. 2, 585 ff.; Kāmil 635 ff. (Jaq. 2, 111 f., Bekrī 777)? Der Ort ist freilich sonst so wenig bekannt, dass nicht einmal seine Aussprache feststeht. Aber der Eindruck des Sieges auf die Baṣrier, die vor den wilden Fanatikern furchtbare Angst hatten, war sehr gross, und es ist immerhin denkbar, dass eine Kunde von diesem errettenden Ereigniss in eine von dem Armenier benutzte Quelle gerathen wäre.

Ob Airjanem Waeǧo wirklich Ch^{w}ārizm sein kann (155), mögen die Awestā-Kenner entscheiden. Wahrscheinlich ist mir das gerade nicht. Die 10 Wintermonate passen doch weder auf Ch^{w}ā-

1) Auch im Talmud שושתרי oder שושתרין Sanh. 94 a unten; s. Neubauer, Geogr. 381.

rizm noch auf irgend ein sonstiges Culturland: eher auf ein mythisch verklärtes Gebirge. Auch Homer's Götter wohnen ja auf (oder über) dem schneebedeckten Olymp.

Meine Darlegung in der Festschrift für Kiepert S. 76 wird, denk' ich, auch Marquart davon überzeugen, dass Hartmann mit Unrecht Bēth Zabhdai auf die östliche Seite des Tigris gesetzt hat.

Dass gerade die Ṭai' das Reich von Ḥīra gegründet hätten, können wir nicht sagen. In dem, was der Verf. S. 163 über Araber sagt, würde ich auch noch sonst einiges Wenige etwas anders fassen.

Die Hauptsachen in dem Excurse über die armenischen Markgrafen (*Bdeaχš*) 165 ff. kann ich nicht beurtheilen. Ich will hier aber zu den Belegen, die ich ZDMG. 33, 159 gegeben habe, noch einige Kleinigkeiten hinzufügen. Auf den ܦܛܝܫܐ von Bēth Nōhadhrē Bedjan, Mart. 3, 497 ist eben so wenig Verlass wie auf den ܐܦܛܝܫܐ in der Gegend von Thamānōn Bedjan 4, 221 (Anm. 1); die beiden Erzählungen sind sehr unhistorisch, und den Titel konnten die Verfasser aus älteren Acten kennen. Vielleicht ist aber in Malechus *Podosacis* (Gelen: *Podosaces*) nomine phylarchus Saracenorum Assanitarum Ammian 24, 2, 4 diese Bezeichnung zu sehen. Arabisch kann *Podosaces* ja nicht sein, und es wäre denkbar, dass der Führer eines etwa in Dijār Rabī'a zeltenden Beduinenstammes den in dem nahegelegenen Berglande üblichen Titel angenommen hätte. — Ein *Pitiachsch* Georgiens erscheint im 6. Jahrhundert in den Acten des h. Eustathius von Mzetta, Berliner Sitzungsber. 1901, 880.

Marquart weist den türkischen Fürstentitel *Jabghu*[1]) in weiter Verbreitung nach. Ob ihn aber alle die Formen wirklich enthalten, unter denen er ihn zu finden glaubt, mag dahin stehen. Jedenfalls scheint es mir bedenklich, den Namen *Σιλζίβουλος* oder *Σιζάβουλος*[2]) als *Sir-Jabghu* „Jabghu des Sir-Volkes" zu fassen (216. 247. 308). Die Deutung von Eigennamen ist selbst in gut bekannten Sprachen oft recht misslich und bei anderen nur dann zulässig, wenn sie evident ist. So schlagend ist aber doch das lautliche Zusammentreffen hier nicht! Vielleicht war das von Marquart ignorierte schliessende *l* ursprünglich auch in der arabischen Umschreibung vorhanden, denn das ا von سنجبوا, das die Handschriften haben (Tab. 1, 896), kann recht wohl aus ل verschrieben sein. Wenn die Perser in der ersten Silbe *r* oder *l* hörten, so schrieben sie dafür gewiss ל, nicht, wie Marquart annimmt, das alte ר, das damals schon ganz wie ב aussah und bei der Umschrift in ب hätte

1) *Japku, jarghu, jabghu* Radloff, Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte 3, 267, 286.

2) Die Form *Διζάβουλος* ist gar nicht überliefert, s. de Boor in den Sitzgsb. d. Berl. Akad. 1899, 34. Nicht ganz sicher ist es, ob *Σιλζίβουλος* oder *Σιλξίβουλος* zu lesen.

verlesen werden können. Und möglicherweise war übrigens der Name des grossen Chakan gar nicht einmal türkisch; hatte doch auch der noch mächtigere Hunnenkönig einen fremden (gothischen) Namen gehabt.

An der S. 313 berührten Stelle des Dialogs über das Fatum (Cureton, Spic. syr. 17, 4) lese ich ܟܪܘܣܐ ܕܒܒܪܐ ܕܗܢܕܘ. ܟܪܘܣܐ für ܒܪܘܣܐ ist kaum eine Aenderung und wird durch *Χρυσῆ* des griechischen Textes bestätigt. ܕܗܢܕܘ für ܕܗܪܘ wird der Kenner syrischer Schrift auch nicht für eine gewaltsame Emendation halten. Die *χρυσὴ χερρόνησος* ist ja Hinterindien, also „jenseits Indiens“; sie schliesst den äusseren, mit Arabien beginnenden, zuerst nach West und dann nach Ost gewandten Kreis der Oikumene ab. Was zwischen ܐܠܒܢܝܐ und der Chryse gestanden hat, weiss ich nicht. Der syrische Text ist hier verstümmelt, der griechische unklar. Caucasusvölker passen nach den Alanen und Albanern nicht wohl mehr, und eine armenische Landschaft hat der Edessener schwerlich als Heimath entfernter Barbaren genannt.

So ziemlich alle diese Bemerkungen betreffen nur Kleinigkeiten. Selbst wenn ich auch in allen meinen Einwendungen gegen Marquart Recht haben sollte, so würde dadurch das Verdienst seines Werkes doch gar nicht geschmälert. Und wenn er wohl etwas zu geneigt ist, seine Vermuthungen als sichere Resultate anzusehen, so liegt darin, wie schon oben angedeutet, höchstens ein Fehler seiner Tugend, seiner gewaltigen Spürkraft. Die Göttinger Gesellschaft der Wissenschaft hat sich durch die Aufnahme von Marquart's Ērānšahr in ihre Schriften selbst geehrt.

Th. Nöldeke.

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben.

(Fortsetzung.)

Von

J. W. Rothstein.

Die vom MT festgelegten Konsonanten bieten allem Anschein nach die ältere Textüberlieferung. Es ist eine davon abweichende Lesart bezeugt, aber schwerlich verdient sie vor jener den Vorzug. Σ hat, wie überliefert ist, *ἁγίων*[1]) *φάραγξ* übersetzt. Θ hat *καδησιμ* transskribiert, und dies ist auch in LXX Cod. A (*καδησειμ*) übergegangen[2]). Das führt auf ein hebräisches קדושים, und nichts steht der Annahme im Wege, dass Σ und Θ diese Lesart wirklich in der von ihnen benutzten handschriftlichen Überlieferung vorgefunden haben. Aber wie sollte der Qišonbach zu der höchst auffälligen Benennung „Bach der Heiligen" gekommen sein? Marquart (a. a. O. S. 8) nimmt diese Lesart auf und erklärt, קדשים sei „Bezeichnung der Stern-(Planeten-)Götter. Der (angeschwollene) Q. werde ein ‚Bach der Heiligen' genannt, weil diese als die Regenspender galten". Diese mythologische Erklärung kann ich nur für einen unbeweisbaren Einfall halten. Aber so ohne weiteres zu behaupten, "נ׳ קדש׳" sei die bessere oder gar die ursprüngliche Lesart, ist m. E. mindestens sehr voreilig, ja, ich stehe nicht an, es für falsch zu erklären. Es darf auch nicht ohne weiteres die Lesart von Cod. A (u. a. vgl. weiter unten) als die echte LXX-Übersetzung angesehen werden, wie wir immer deutlicher erkennen werden. M. E. ist es mindestens ebensogut begründet, Cod. B als Zeugen für sie zu betrachten. Ich halte dafür, dass die vom MT festgelegte Lesart sowohl der palästinensischen als auch der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung angehört. M. E. wird kühle Überlegung nur sagen können, in eine auf asiatischem Boden umlaufende Handschriftenfamilie ist durch einen Schreibfehler statt קדומים die Lesart קדושים eingedrungen, und diese hat Σ und Θ vorgelegen. Abgesehen davon, dass in der althebräischen Schrift

1) Zu der falschen Lesart *αἰγίων φ.* vgl. Field.

2) Diese Thatsache ist nicht unwichtig für die Würdigung der schon wiederholt konstatierten, z. T. recht starken Differenzen zwischen Cod. A (u. a.) einerseits und Cod. B anderseits.

(wie ein Blick auf Eutings Schrifttafel bei Zimmern sofort beweist, vgl. dort auch Kol. 20) ein מ durch Verwischung des vertikalen Schaftes ohne Schwierigkeit in ein שׁ verlesen werden konnte, dürfte auch das Wort קִישׁוֹן nicht ohne Einfluss auf die Entstehung des Fehlers gewesen sein. Diese Lesart fällt also nach meinem Dafürhalten für die kritische Verwertung zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes gänzlich ausser Betracht (gegen Klostermann u. a.).

Für das frühe Vorhandensein der von den Masoreten festgelegten Konsonantenüberlieferung auf palästinensischem Boden zeugt in allererster Linie *'A*, und dass wir hier seine Übersetzung besitzen, ist besonders erfreulich. Er hat nach der Überlieferung an der Stelle von ק״ד *καυσώνων* übersetzt. Das Wort *καύσων* entspricht aber dem hebräischen קדים = Ostwind; es ist besonders der glühende, östliche Wüstenwind gemeint[1]). D. h.: *'A* las in seiner Textvorlage die Konsonantengruppe קדמים. Auch die Paraphrase des Targum bezeugt diese Textgestalt: נחלא דאתעבידו בה נִסִּין וּגְבוּרָן לִישׂרָאל מִלְּקַדמִין הוא נ״ קִישׁ״. Das Gleiche gilt vom Syrer, in dessen oben (Seite 207 Anmerkung 2) mitgeteilter (auch vom Araber genau wiedergegebener) Übersetzung ܢܚܠܐ ܪܩܘܕܡܝܢ natürlich umzuändern ist in ܢܚܠܐ ܕܩܘܕܡܝܢ[2]). Auch Hieronymus hat sie vorgefunden; wir lesen in Vulg.: torrens Cadumim. Wir dürfen also demnach konstatieren, dass jedenfalls die auf palästinensisch-syrischem Boden verbreitetste Lesart seit alters die auf MT hinführende gewesen ist. — Und dazu kommt nun auch noch das Zeugnis von LXX B. Hier finden wir die Übersetzung: *χειμάῤῥους ἀρχαίων*. Das kann selbstverständlich auch nur auf ein קדמים zurückgehen, wie immer es der Übersetzer ausgesprochen haben mag. Es fragt sich nur, ob dieser Versuch, das Wort zu übersetzen, auf den Autor der LXX-Version selbst zurückgeht, oder erst später von irgend jemandem in die Textrecension, für die Cod. B Zeugnis ablegt, hineingebracht worden ist. Diese Frage wird schwerlich mit Sicherheit entschieden werden können. Cod. A und andere, allerdings mit A nicht ganz übereinstimmende Zeugen für die alexandrinische Version legten freilich die Annahme nahe, dass in dieser ursprünglich das Wort überhaupt nicht übersetzt, sondern nur nach Möglichkeit transskribiert gewesen sei, wenn es nicht wahrscheinlich wäre (wie sich uns noch weit bestimmter ergeben wird), dass ihre Textgestalt sich unter *Θ*'s Einfluss (zu seiner Art gehört es ja, gelegentlich hebräische Worte unübersetzt

1) Mit Recht weist Field die Meinung Schleusners zurück, *καυσώνων* sei in *καύσων* zu verändern und nichts als eine Wiedergabe des folgenden קִישׁוֹן.

2) Hier ist also im Laufe der syrischen Texttradition ܕ in ܪ verschrieben worden, genau wie nach dem Zeugnis des Arabers wahrscheinlich auch an der Spitze von v. 20a (vgl. oben S. 202 Anm. 1).

zu lassen, vgl. Buhl, Kanon u. Text d. a. Test., S. 156, u. Field's Proleg. c. IV) vielfach so eigenartig und von der in Cod. B abweichend ausgebildet hat. So findet sich in LXX Luc. *χειμάῤῥους καδημειμ* (in a. Edd. u. Mscr. lautet die Endung bald — *μιμ*, bald *μιν*, vgl. Field); Syr.-Hex. bietet: ܢܚܠܐ ܕܩܕܝܡܝܢ. Sollte hier wirklich theodotionscher Einfluss vorliegen (wie ich freilich glaube), so müsste die Abweichung in der Transskription als Korrektur auf Grund der inzwischen maassgebend gewordenen hebräischen Lesart aufgefasst werden. Gegen eine solche Erklärung der Abweichung liesse sich m. E. nichts Triftiges ins Feld führen.

Nach alledem ist es kaum noch zweifelhaft, dass נ״ קדומים die Lesart ist, die schon vor der Scheidung der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung die herrschende war. Indes, für ebensowenig zweifelhaft halte ich es, dass sie nicht die ursprüngliche, die vom Dichter des Liedes selbst ausgegangene ist[1]).

Von der m. E. allerdings sicheren Voraussetzung ausgehend, dass wir in ק״ נ״ nur einer aus Trümmern der ursprünglichen Gestalt des Halbverses oder genauer: eines Teiles desselben gegenüberstehen, gilt es nun zu versuchen, ob wir mit Hilfe der überlieferten Konsonanten einer Textform auf die Spur zu kommen vermögen, die der ursprünglichen wenigstens näher kommt als die überlieferte. Dem Gesetze des Rhythmus, das durchgängig, auch in unserem Liede, wie jede Verszeile beweisen kann, im inhaltlichen Aufbau der Verszeile beobachtet wird, der poetischen Grundforde-

1) **Stephan** (a. a. O., S. 33 f.) schlägt vor zu lesen: בִּעַל קְדֵשִׁים נַחַל ק״ (seine Ausführungen über die Möglichkeit der Konsonantenverwechselungen erregen manches Bedenken) und zu übersetzen: „verschlungen hat die Buhler der Bach Kison". Die Übersetzung von בִּעַל ist m. E. einfach unmöglich; wenn St. uns auf אטר in Ps. 69, 16 hinweist, so übersieht er, dass dort das folgende Subjekt (באר) und Objekt (פִּיהָ), abgesehen von den Parallelsätzen, den Sinn des Ausdrucks klar machen. Es geht nicht an, von dieser Stelle aus den Schluss zu ziehen, es könne auch בִּעַל ohne alle nähere Bestimmung im Wortlaute des Satzes in jenem Sinne gebraucht werden. Nicht einmal der Parallelausdruck גָּרַף würde diese gänzlich singuläre Auffassung von בִּעַל unterstützen. St. stellt zur Wahl auch בִּעֵר. Aber auch dabei greift er m. E. in arger Weise fehl. Warum schlägt er nicht direkt vor, בִּלַּע zu lesen? Das würde begrifflich besser passen und sich in seinen Elementen mit Bezug auf das uns vorliegende נחל ebenso gut oder, wenn man will, auch ebenso schlecht, wie sein בִּעַל, erklären lassen. — Und nun sein קְדֵשִׁים! Das scheint mir mindestens ebenso unberechtigt zu sein, wie Marquardts Deutung des קְדֹשִׁים von den „Sterngöttern". St. meint, durch ק״ sei „auf die schmähliche Abgötterei der Kanaaniter" hingewiesen, „ein Hinweis, der sonst im Liede fehle (— ist das in einem solchen Liede auffällig??), aber der Gegenüberstellung des Gottes Israels und des Volks Jahwes zu den heidnischen Kanaanitervölkern ganz entsprechend sei, so dass man einen derartigen Hinweis im Liede fast vermissen könne". Hier hat m. E. religionsgeschichtliche Unklarheit den Kritiker irregeführt. Das wird sich noch deutlicher ergeben, wenn wir seine Meinung über v. 21 b hören.

rung, dass die die beiden zusammengehörigen Halbverse füllenden Gedanken sich zu einer wirklichen inhaltlichen Einheit zusammenschliessen, im übrigen aber die Satzelemente in wohlklingendem Wechsel auf beide Halbverse verteilt werden, entsprechend, erwarten wir nicht nur, dass in dem zweiten Halbverse ein dem גרפם des ersten Halbverses begrifflich gleichartiger Verbalausdruck stehe, sondern auch, dass das Subjekt נחל קישון wie das in dem mit jenem Verbum verbundene Suffix ausgeprägte Objekt irgendwie seine rhythmische Parallele finde. Da nun der erste Halbvers sagt, der „Bach Q." habe „sie", d. i. die in der vorausgehenden Strophe genannten kanaanäischen Könige[1]) fortgerissen, so erwarten wir, dass im 2. Halbverse der gleiche Gedanke in ähnlicher Form, wenn auch in anderem, inhaltlich verwandtem Ausdruck ausgesprochen werde und damit der die ganze Strophe (v. 20. 21a) beherrschende Gedanke zur Abrundung gelange, dass die himmlischen und irdischen Naturkräfte (dem Willen Jahwes Folge leistend) in wunderbarer Weise in den Kampf eingegriffen und Jahwes Volk einen entscheidenden Sieg gewährt haben.

Sehen wir uns, von diesen Gesichtspunkten geleitet, jene Konsonantengruppe an, so scheint es möglich zu sein, einen ersten sicheren Schritt vorwärts zu thun, indem wir die Konsonanten מים ablösen. Damit hätten wir einen wohlgeeigneten Parallelismus zu נ״ קישון im ersten Halbverse. Der allgemeine Ausdruck „Wasser" würde gegenüber jener speciellen und genauen Benennung des Subjekts auch ganz genau der in unserm Liede herrschenden Art der Diktion entsprechen. Man erinnere sich nur an (die allerdings in umgekehrter Folge stehenden Ausdrücke) מלכים und מלכי כנען in v. 19a. Es lässt sich auch ein Verbalausdruck aus den überlieferten Konsonanten gewinnen, der den vom Zusammenhang nahegelegten Erwartungen durchaus entspricht. Es könnte קִדְּמוּם dort gestanden haben. „Wasser (kamen . . . zuvor; begegneten . . .) überfielen . . ." (vgl. besonders Ps. 18, 6. auch v. 19; 17. 13: Hiob 30. 27) würde einen, wie man wohl zugeben wird, recht guten oder doch mindestens erträglichen Parallelismus zu dem im 1. Halbverse stehenden Satze, seinem Subjekt und Prädikate, darbieten. Auch würde die Entstehung der überlieferten Wortgruppe von dieser Lesart aus ohne sonderliche Schwierigkeiten begreiflich gemacht werden können.

Die oben mitgeteilten, von den alten Versionen auf beiden Traditionsgebieten bezeugten Transskriptionsformen beweisen, dass nicht קדומים die älteste und verbreitetste Schreibung des Worts gewesen ist, sondern קדמים. Der Vokalbuchstabe ו ist allem Anschein nach erst nachher eingedrungen. Nun ist es auch, wie Sach-

1) Es kann im Gedichte kaum anstössig gefunden werden, dass das Suffix über סיסרא in v. 20b hinweg auf die diesen miteinschliessenden מלכים (und ihre Truppen) in v. 19a. b zurückgreift, abgesehen davon, dass selbstverständlich bei dem nackten סיסרא in v. 20 auch an seine Mitkämpfer mitgedacht ist.

kundige zugeben werden — Inschriften liefern Beispiele in Fülle dafür —, nicht nötig anzunehmen, es hätte in den Handschriften das ו von קדמו geschrieben sein müssen, um richtig gelesen und verstanden zu werden. Auch ein blosses קדם las jeder Verständige im Hinblick auf das folgende מים ohne Schwanken richtig als Plural. Nun denke man sich in einer alten Handschrift den Text an unserer Stelle so geschrieben: קדמומימ״. — wie leicht konnte da, selbst vorausgesetzt, die Handschrift sei in tadellos deutlichem Zustande gewesen, der so häufig im alten Testament begegnende Abschreiberfehler vorkommen, dass von zwei aufeinanderfolgenden gleichen Buchstaben einer bei der Kopie übersehen wurde? Nun kommt aber noch dazu, dass, wie wir erkennen werden, der Text des Liedes nicht bloss in dem jetzt in Frage stehenden Halbverse, sondern auch in den beiden nächstfolgenden Verszeilen in besonders hohem Maasse schon sehr früh starker Verderbnis und Verstümmelung anheimgefallen ist; umsomehr werden wir jenes an sich doch nur geringe Versehen eines Kopisten für begreiflich halten. Der Schreibfehler musste aber sehr schwere Folgen haben. Durch ihn war der ursprüngliche Sinn des Konsonantentextes (bis zum Ende von מים) ganz unkenntlich geworden. Aus einer Gruppe von Konsonanten wie der durch den Schreibfehler herbeigeführten: קדמימ״ war kein Mensch mehr imstande, den Satz קדמומים herauszulesen. Man musste an eine Nominalbildung von der Wurzel קדם denken und hat das allem Anschein nach auch bald gethan. Nur könnte man versucht sein, eine Nachwirkung der Erinnerung oder des von dem instinktiven Gefühle für das Wesen und die Anforderungen des Rhythmus stimulierten Bewusstseins darin zu sehen, dass man sich zum Teil wenigstens des Versuchs, das überlieferte Wort irgendwie zu übersetzen, enthielt und sich mit einer blossen Transskription begnügte. Aus dem angedeuteten gleichen Gefühle heraus erklärt sich auch bei ruhiger Erwägung aller Umstände die Beziehung des so entstandenen nominalen Ausdrucks auf das im 1. Halbverse stehende Subjekt, ja, auch die bei unserer Annahme notwendig vorauszusetzende nachträgliche Vorsetzung von נחל und endlich auch der weitere glossatorische Beisatz נחל קישון. Wir werden nachher sehen, dass wir alle Ursache zu der Annahme haben, dass in dem handschriftlichen Archetypus, auf dem unsere gesamte Texttradition des Liedes beruht, an der Stelle, wo wir uns befinden, nicht bloss, wie schon gesagt, eine starke Verderbnis des Textes, sondern auch ein ziemlich starker Textverlust vorhanden gewesen sein muss, dass vielleicht dieser Textverlust den Umfang einer ganzen oder doch fast einer ganzen Kolumnenzeile umfasst hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach begann dieser Textverlust gleich hinter der hier in Frage stehenden Konsonantengruppe. Gesetzt nun, dem sei so, es sei also jenes fehlerhafte קדמים von dem zweiten Halbverse unserer Verszeile allein noch vorhanden gewesen, so bedarf es wohl kaum besonderer Erwähnung, dass dasselbe, genau betrachtet, gänz-

lich in der Luft schwebte und unverständlich war. Nach vorwärts konnte es jedenfalls, auch wenn der nächste Halbvers anders lautete als die uns überlieferte Fortsetzung des Textes in v. 21 b, keine verständliche Verbindung finden. Es blieb nichts anderes übrig, als es zu dem Vorausgehenden zu ziehen und, um es überhaupt verständlich zu machen, das Wort נחל beizufügen, wodurch es zu einem poetischen Wechselausdruck für קישון wurde. Und weil man alsbald anfing, ihm irgend eine appellative Deutung zu geben, ihm eine poetisch-symbolische Bedeutung für נ״ קישון beizulegen, fand sich dann irgend jemand veranlasst, um diese Beziehung unzweifelhaft festzulegen, die Glosse נ״ קישון beizufügen. Ich will nicht von vornherein leugnen, dass den Glossator ein wenig auch sein rhythmisches Gefühl zu seiner Vermehrung des Textes geführt haben mag. Ich meine nun, auf dem hier eingeschlagenen Wege lasse sich von dem vermuteten ursprünglichen Texte aus die Entstehung der überlieferten Textgestalt einigermaassen vernünftig verständlich machen. Und dazu haben wir mit den beiden als ursprüngliche Lesart angesehenen Worten קִדְּמוּ מַיִם zwei Drittel, d. h. zwei Hebungen, des Halbverses wiedergewonnen, die sich inhaltlich und rhythmisch ganz vortrefflich als Fortsetzung zu dem überlieferten, anscheinend unverletzt erhaltenen ersten Halbverse hinzugesellen[1]).

Die schwierigste, vielleicht ganz unlösbare Frage ist aber nun die nach dem Objekt, das in dem ursprünglichen Texte unseres Halbverses als Träger der dritten Hebung gestanden haben mag. In Bezug darauf sind wir nur auf Vermutungen angewiesen. So ungewiss solche aber auch sein mögen, ich meine jedoch nicht mit dem hinter dem Berge halten zu sollen, was sich mir im Laufe meiner Arbeit an dem Liede als allenfalls mögliche Rekonstruktion des noch fehlenden Satzgliedes aufgedrängt hat. Es versteht sich

1) Für solche Leser, die meine Beurteilung des Wortes נחל vor ק״ für bedenklich halten und meinen sollten, es müsse wenigstens etwas auch von diesem Worte in den Texttrümmern vorhanden gewesen sein, wenn anders sein Dasein verständlich sein solle, will ich anmerkungsweise noch eine andere Möglichkeit, den Text im Bereich der zwei ersten Hebungen des Halbverses zu rekonstruieren, andeuten. Der ursprüngliche Text könnte auch allenfalls gelautet haben: לָקְחוּ מַיִם. Das Verbum לקח würde auch eine ganz vortreffliche Parallele zu גרף sein. Allerdings würde die Erklärung der Herkunft des Buchstaben ד hinter ק (von dem ו als Endung der III. plur. könnten wir ja auch hier absehen) aus einem ח, da dieselbe aus der alten hebräischen Schrift erklärt werden müsste, nicht ganz ohne Schwierigkeiten sein, wenngleich gewisse Schriftformen in vorchristlicher Zeit (man sehe wieder die schon oft erwähnte Eutingsche Schrifttafel nach) es immerhin denkbar erscheinen lassen, dass bei mechanischer Verstümmelung eines ח, zumal nach Verwischung seines linken Schaftes, eine Verlesung in ד eintrat. Die Erweiterung des ל von dem natürlich im Zusammenhang auch unverständlichen לקדמים zu נחל könnte aus den gleichen Gründen, wie die oben angenommene Beifügung von נחל überhaupt, erklärlich gemacht werden.

von selbst, dass ich den durch und durch hypothetischen Charakter des nun Mitzuteilenden in noch höherem Maasse als bei dem bisher Ausgeführten gewahrt und bei der Beurteilung meiner Darlegungen beachtet wissen möchte.

Um mir einen Weg in der Richtung auf das erstrebte Ziel zu bahnen, muss ich etwas vorgreifen. Dass die von mir aufgestellte These, das Lied gliedere sich durchweg in zweizeilige Strophen, begründet ist, haben die bisher besprochenen Verszeilen schon zur Genüge dargethan. Die Erkenntnis, dass dem so ist, wird an dem Punkte, wo wir jetzt stehen, für unsere Weiterarbeit von grosser kritischer Wichtigkeit. Blicken wir nämlich vorwärts, so erkennen wir leicht, dass in v. 23 ein besonderer, inhaltlich sich von der Umgebung deutlich abhebender Zweizeiler steckt und dass mit v. 24 eine weitere Strophe anhebt. Schliesst nun mit v. 21a, wie zweifellos ist, die Strophe, in deren Besprechung wir uns gegenwärtig noch befinden, so bleibt vor v. 23 nicht mehr ausreichendes Material übrig, um einen Zweizeiler zu füllen. Es steht uns dazu nur zu Gebote, was wir in v. 21b und v. 22 lesen; das aber ist höchstens genug zu d r e i Halbversen, es fehlt also mindestens das Material zu e i n e m Halbverse. Nun ist es aber auch unmöglich, die uns hier erhaltenen Vers- oder Strophenteile einfach als irgendwann und aus irgendeinem Grunde beigefügten Zusatz eines Lesers oder Bearbeiters des Liedes zu betrachten und demgemäss auszuscheiden. Es bedarf keiner besonders tief eindringenden Überlegung, um einzusehen, dass der Dichter bei der Schilderung des eigentlichen Kampfes sich nicht mit dem begnügt haben kann, was wir in den beiden Strophen v. 19a und b und v. 20 und 21a lesen. Zwar ist schon in der letzten Verszeile dieser beiden Strophen auf das schlimme Ergebnis des Kampfes für die Kanaanäer hingewiesen; aber eigentlich liegt der Nachdruck in diesem Verse nicht sowohl auf diesem Hinweis, als vielmehr darauf, dass sich mit den für Jahwes Volk vom Himmel her eintretenden Kräften auch die irdischen Naturkräfte, die Macht der Wasser des Qišonbaches, vereinigten, um die Streitkräfte der kanaanäischen Könige zu brechen. Wir erwarten in dem inhaltlichen Fortschritt des Liedes mindestens noch eine Strophe, die in ihrem Hauptgedanken die Wirkung des Kampfes, die Niederlage der Kanaanäer schildert. Wir erwarten das umso mehr, als v. 25ff. voraussetzen, dass Sisera nicht in den Wellen des Qišon sein Grab gefunden hat, sondern für sich wenigstens sein Heil in der Flucht hat suchen können. Die inhaltliche Vorbereitung oder Überleitung zu v. 25ff. muss in der verstümmelten Strophe gestanden haben.

Sind diese Erwägungen begründet — und ich glaube, dass sie es sind —, dann stehen wir im Zusammenhang von v. 21b. 22 vor einem uralten Textverlust, — einem Verlust, der, wie die Versionen lehren, in einer Zeit eingetreten sein muss, die weit vor dem Zeitpunkt liegt, von dem an unsere alten Zeugen ein kritisch verwert-

bares Zeugnis abzulegen vermögen, der wahrscheinlich schon eingetreten war, als unser Richterbuch in seiner gegenwärtigen Gestalt abschliessend redigiert wurde. Und wenn wir dazu nehmen, was wir hernach noch erkennen werden, dass auch der überlieferte Text in v. 21 b. 22 schwerlich mit dem ursprünglichen gleichgestellt werden kann, dass derselbe vielmehr nur das Produkt notdürftiger Rekonstruktion eines alten Trümmerhaufens ist, so ergiebt sich aus alledem die Erkenntnis, dass wir hier vor einer Stelle stehen, an der das Lied schon in sehr früher Zeit eine starke Beschädigung und damit zugleich auch einen starken Verlust erlitten haben muss. Es könnte eine Beschädigung rein äusserlicher oder mechanischer Natur sein, wie sie vielgebrauchten und mancherlei Fährlichkeiten ausgesetzten Handschriften des Altertums mit Rücksicht auf das verwendete Schreibmaterial (Papyrus oder Leder) leicht zustossen konnte. Ich habe den Eindruck, als hätten wir hier einen Fall von Textverstümmelung und -verderbnis, wie sie an dem unteren und wohl auch nicht selten am oberen Rande einer Handschriftrolle durch schädliche natürliche oder mechanische Einflüsse (Verwischung der Schrift, Brüche und Abbröckelungen in der Rolle u. dgl. m.) vorkamen und wofür ja die vorhandenen handschriftlichen Überreste aus alter Zeit genügend Beweise liefern.

Betrachten wir nun unsern überlieferten Text, so sehen wir, dass derselbe in v. 19 a. 20. 21 aα in der Hauptsache gut erhalten geblieben ist. Was wir auf Grund der alten Zeugen glaubten ändern zu müssen, widerlegt dieses Urteil nicht; ebensowenig auch die Thatsache, dass in v. 19 b eine stärkere, ebenfalls uralte Verderbnis — m. E. ist dieselbe mit der in v. 21 b. 22 erkennbaren im wesentlichen gleichen Alters — konstatiert werden musste, denn ein Blick in eine alte Handschrift (es genügt schon ein Blick in den Zustand der wiedergefundenen Handschriftblätter des Sirachbuches; noch deutlicher belehrt uns freilich ein auch nur flüchtiger Blick auf eins der zahlreichen in Ägypten wiedergefundenen Papyrusblätter) zeigt, dass mitten zwischen im ganzen gut erhaltenen Zeilen eine oder auch Teile einer solchen ganz oder doch fast bis zur völligen Unkenntlichkeit verdorben sein können, während alsdann nach einer oder ein paar ganz oder doch teilweise völlig tadellos erhaltenen Zeilen eine neue und vielleicht noch gründlichere Verderbnis folgt. Einen solchen Fall würden wir also hier haben. Die Textkorruption an unserer Stelle würde in dem handschriftlichen Archetypus, auf den unsere gesamte Texttradition des Liedes zurückgeht, ihren Anfang mit v. 21 aβ genommen haben, wenn unsere Ansicht über נחל קד״ richtig sein sollte, wie ich meine, und ihr Ende mit dem Schluss von v. 22 erreicht haben, denn dass wir von v. 23 an wieder vor einem im ganzen vortrefflich überlieferten Texte stehen, ist unzweifelhaft. Zwischen dem Anfangs- und Endpunkt der Verderbnis überhaupt aber muss sodann auch ein T e x t v e r l u s t konstatiert werden. Und davon ist zunächst das die dritte Hebung des zweiten

Halbverses bildende Wort der Verszeile 21 a und sodann wahrscheinlich der ganze erste Halbvers der nächsten Verszeile betroffen worden. Ich halte den jetzt vorliegenden Wortlaut von v. 21 b für eine thatsächlich misslungene Rekonstruktion des auch in Trümmer gegangenen zweiten Halbverses jener Zeile. Aber es fragt sich doch, ob sich dieser Textverlust lediglich auf dem bisher ins Auge gefassten Wege erklären lässt. Ich möchte nicht unterlassen, eine andere Möglichkeit der Erklärung dieses Verlustes auch noch ins Auge zu fassen, und zwar umso mehr, weil wir von ihr aus vielleicht einen Anhalt gewinnen, wenigstens vermutungsweise das vermisste letzte Wort am Ende von v. 21 aβ wiederzufinden. Es könnte dieser Verlust natürlich auch ähnlich, wie der früher behandelte Verlust von einem Teil der Strophe v. 19 a. b in der syrischen Bibel, erklärt werden. Es könnte ein Abschreiber bei seiner Arbeit mit dem Auge von der einen Kolumnenzeile in die andere abgeglitten sein, weil jenes am Ende von v. 21 aβ vermisste Wort einige äussere Ähnlichkeit mit dem hatte, von dem sein Auge in die nächste Zeile überzuspringen verleitet wurde. Eine solche Möglichkeit würde noch begreiflicher sein, wenn wir, diese Erklärungsweise mit der oben zuerst ins Auge gefassten kombinierend, voraussetzen dürften, dass zwar, als jener Abschreiber, der den Textverlust verschuldete, seine Arbeit verrichtete, noch alle Zeilen, auch die in Verlust gegangene, vorhanden waren, aber doch auch schon ziemlich stark verwischt waren, sodass die Ähnlichkeit der beiden zu dem verhängnisvollen Versehen führenden Wörter vielleicht noch grösser erschien, als sie in Wirklichkeit uranfänglich war.

Diese natürlich rein theoretischen und zunächst vielleicht auch hinsichtlich ihres praktischen Wertes höchst zweifelhaft erscheinenden Erwägungen haben mich jedoch zu einer Vermutung geführt, die ich der Mitteilung für nicht unwert halte. Nach unserer Textüberlieferung kann das Wort oder das Konsonantenmaterial, das die Ablenkung des Auges jenes Abschreibers herbeigeführt haben könnte, nur in dem den heutigen v. 21 b einleitenden תדרכי וג״ gesucht werden. Ich gehe also nun davon aus, dass das letzte Wort von v. 21 aβ in seinem Konsonantenbestande eine gewisse Ähnlichkeit mit jenem ersten Worte in v. 21 b gehabt hat. Aber welches Wort könnte das gewesen sein? Natürlich muss es ein solches gewesen sein, dessen begrifflicher oder auch sachlicher Inhalt in Wahrheit ein in den Zusammenhang der ganzen poetischen Argumentation nach rückwärts (von v. 19 a an) und ebenso auch nach vorwärts sich passend einfügender Wechselausdruck sein würde für das im ersten Halbverse stehende, auf die „kanaanäischen Könige“ und die mit ihnen zugleich gemeinten, wenn auch nur angedeuteten, wider Jahwe und sein Heer aufgestellten Streitkräfte bezügliche Pronomen III. p. plur. Nach Analogie von v. 19 a. b, auch v. 20, könnte man zu erwarten geneigt sein, dass es ein Wort sei persönlicher Bedeutung, also ein Wort, das auch nach dieser Seite hin das Suffix

des ersten Halbverses rhythmisch verdeutlichte. Aber, da dieses pronominale Objekt hinsichtlich seiner Beziehung gar keinem Zweifel ausgesetzt ist, so könnte in dem fehlenden Worte ganz gut auch eine sachliche Ergänzung zu dem Pronomen geboten gewesen sein. Und unter dieser Voraussetzung ist vielleicht v. 28 b geeignet, uns einen nützlichen Wink zur Wiedergewinnung des verlorenen Wortes darzubieten. Wir werden später sehen, dass in v. 28 b das Nebeneinander von רכב und מרכבות in den beiden Halbversen schwerlich ursprünglich ist. Wahrscheinlich aber war in dem e i n e n Halbverse ursprünglich wirklich von seinem oder seinen (Kriegs-)Wagen die Rede, während in dem anderen ein p e r s ö n l i c h e s Appellativum stand. Genau so könnte die Sache nun auch in v. 21 aβ im Verhältnis zu aα gewesen sein. Neben der pronominalen Rückbeziehung auf die kanaanäischen Könige im 1. Halbverse könnte im zweiten von ihren Streitwagen geredet gewesen sein (man vgl. Jud. 4, 15), jenem Streitmittel, dem Israels Schlachtreihen in der Ebene sonst nicht zu widerstehen vermochten (vgl. Jud. 1, 19 und dazu v. 27), das nur Jahwes wunderbares Eingreifen unwirksam machen und vernichten konnte. Ich vermute daher, dass das vermisste Wort מַרְכְּבֹתָם lautete. Man wird zugeben, dass das Wort vortrefflich in den Zusammenhang passt, ebenso auch, dass das oben hergestellte Verbum קִדְּמוּם sich nicht weniger gut damit verbindet. Den schnellen Kriegswagen k a m e n die Wasser des Qišon z u v o r, brachen die Wucht ihres Ansturms und rissen sie mit sich fort oder begruben sie in der Tiefe des Strombettes. Eine wesentliche Stütze für diese Vermutung finde ich in der Thatsache, dass in der alten Schrift die ersten Konsonanten des Wortes eine grosse Ähnlichkeit mit dem Worte תדרכי besassen, wobei ich zunächst voraussetze — ob mit Recht oder Unrecht, lasse ich dahingestellt sein —, dass die Hauptkonsonanten dieses Wortes wenigstens einigermaassen sicher überliefert sind. Die Konsonanten רכ brauche ich ja nur zu nennen: sie sind in beiden Worten in gleicher Folge. Nun vergleiche man wieder einmal die schon oft herangezogene Kol. 9 der Schrifttafel bei Z i m m e r n und frage sich selbst, ob תד in dem dort mitgeteilten alten Schriftduktus, falls beide Konsonanten nahe aneinander gerückt und entweder nicht ganz sorgfältig ausgeschrieben oder durch Verwischung teilweise (zumal der vertikale Schaft des ת) undeutlich geworden waren, für das Auge, zumal eines vielleicht etwas flüchtig arbeitenden Abschreibers, nicht mindestens einem מ sehr ähnlich werden konnten. Ich glaube, man wird mit mir diese Frage einfach bejahen. Nun werden wir aber hernach sehen, dass das im MT stehende י in תדרכי nicht gut bezeugt ist; die ältere Lesart scheint תדרך zu sein. Wenn das der Fall sein sollte, so würde unmittelbar auf das כ jenes Wortes in dem überlieferten Text ein נ folgen, und es steht der Annahme nichts im Wege, dass jener Abschreiber das auch schon mit den nächstfolgenden Konsonanten (פשׁ) aus den Texttrümmern herausgelesen hat. Nun vergleiche man

aber wieder in Kol. 9 der Schrifttafel die dort verzeichneten Formen für נ einerseits und ב anderseits; man wird zugeben, dass auch der vierte Buchstabe von מרכבתם grosse Ähnlichkeit mit dem נ in der Konsonantengruppe תדרכנ״ der nächsten Zeile aufweist, dass also die vermutete Abgleitung des Auges des Abschreibers von jenem Worte auf dieses leicht begreiflich wird. Ich meine also, mit alledem so viel zur Begründung meiner Vermutung, jenes Wort möchte wirklich das verloren gegangene sein, beigebracht zu haben, dass es nicht zu kühn erscheinen dürfte, wenn ich es nicht mehr bloss für möglich, sondern für wahrscheinlich halte, dass der Versuch, den ursprünglichen Text wiederzugewinnen, als im wesentlichen gelungen betrachtet werden darf. Die ganze Verszeile (v. 21 a) würde also nunmehr folgende Gestalt haben[1]):

נחל קישון גרפם   קדמו מים מרכבתם

Von der nächsten Strophe haben wir, wie wir schon gesehen haben, nur noch das Konsonantenmaterial von drei Viertel ihres Gesamtumfangs, und dass dies in seiner überlieferten Form dem ursprünglichen Texte, wie er vom Dichter ausgegangen ist, entsprechen sollte, ist gar nicht wahrscheinlich. Schon der Wortlaut in **v. 21 b** ist äusserst bedenklich, ja, scharf beurteilt, im Zusammenhang geradezu unverständlich. Von nicht minder grossen Schwierigkeiten ist der Wortlaut von **v. 22** gedrückt. Auch der hier uns vorliegende Text ist unmöglich derjenige, welchen der Dichter ge-

---

1) Zu den Versuchen, den Halbvers zu emendieren, verweise ich auf Budde. Wenn B. zu der Vermutung Oettlis, statt קדמים sei קְרָבִים zu lesen, bemerkt, „ebenso nahe läge קְבָרִים“, so muss ich zweifeln, ob נחל קברים ein für einen Hebräer möglicher Ausdruck sei. Nowack verzweifelt an einer Rekonstruktion des Textes. — Ich will hier nur noch die von Budde, auch von Nowack nicht erwähnte Lesung mitteilen, die C. Niebuhr in seiner zu sehr vielen und ernsten Bedenken zwingenden Arbeit „Versuch einer Reconstellation des Deboraliedes (1894)“, S. 34, vorgeschlagen hat. Er will lesen: נחל קישון גדפם נחל קדר מים נחל ק״ . . ., und übersetzt: „Doch der Bach Q. **spottete ihrer**, der **schwarzfarbige** Bach, die Gewässer des Baches Q. . . .“ גִּדְּפָם soll so viel sein als: „liess sie nicht vorwärts“. Aber wird גדף jemals so gebraucht? Mir scheint sogar der wirklich nachweisbare Gebrauch der Wurzel, wie auch die wahrscheinliche Grundbedeutung die Möglichkeit einer derartigen Verwendung derselben selbst in poetischer Sprache direkt auszuschliessen. Die Verbindung von קֹדֵר mit נחל oder mit „Wasser“ ist natürlich mit Rücksicht auf Hiob 6, 16 unanfechtbar. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass die vorgeschlagene Emendation die ursprüngliche oder auch nur eine dieser nahekommende Lesart geschaffen hat. In der Abscheidung von מים bin ich (unabhängig, wie ich ausdrücklich bemerke) mit ihm zusammengetroffen. Im ganzen glaube ich doch, der ursprünglichen Lesart näher gekommen zu sein.

wollt hat. Wenn man allenfalls auch die überlieferte Textgestalt von v. 22 nach dem im Liede herrschenden rhythmischen Schema lesen kann, so habe ich doch gegen den ersten Halbvers auch rhythmische Bedenken. Viel schwerer wiegen für mich allerdings in diesem Falle die Bedenken sprachlicher Natur, die sich einerseits an das Wort הלמו, andererseits an das doppelte דהרות des zweiten Halbverses knüpfen, abgesehen von dem jetzt beziehungslosen Suffix von אביריו. Meiner schon früher zum Ausdruck gebrachten Überzeugung nach haben wir in v. 21 b. 22 nur einen höchst notdürftigen Versuch, die Trümmer des ursprünglichen Textes zu rekonstruieren, und uns bleibt die Frage zu beantworten, ob es möglich ist, mit dem überlieferten Konsonantenmaterial auf kritischem Wege zu einer Textgestalt zu gelangen, die der ursprünglichen mindestens näher kommt als die vom MT gebotene. Ich glaube nun, diese Frage wenigstens in Bezug auf v. 22, selbstverständlich mit aller Reserve, bejahen zu dürfen, dagegen glaube ich mit aller Bestimmtheit überzeugt sein zu dürfen, dass v. 21b ein unlösbares Rätsel ist und für alle Zeiten bleiben wird, es sei denn, dass uns neue textkritische Hülfsmittel zugänglich werden.

Zunächst gilt es auch hier, nach Möglichkeit die Textgestalt zu ermitteln, auf die alle alten Zeugen zurückweisen oder aus der die von ihnen bezeugte Lesart verständlich gemacht werden kann. Blicken wir aber auf diese Zeugen, so ergiebt sich uns sofort, dass keiner von ihnen ganz mit MT übereinstimmt. Selbst die uns noch zugänglichen Zeugen für die auf *asiatischem* Boden verbreitete Lesart sind mit ihm nicht einig. Leider steht uns hier aber zunächst nur das Zeugnis des Targum und von Syr.-Peš. zu Gebote. Das Targum lautet: דוּשִׁישַׁת נַפְשִׁי קְטִילֵי גִבָּרֵיהוֹן בִּתְקוֹף. Die Worte קְטִילֵי גִבָּרֵיהוֹן dürfen wir als paraphrastischen Zusatz betrachten: jedenfalls hindert uns das Gesamtzeugnis aller übrigen Versionen an der Annahme, die Worte entsprächen einem wirklichen alten Bestandteil des hebräischen Textes, welchen das Targum wiedergiebt. Dagegen ist von Wichtigkeit, dass hier נַפְשִׁי nicht, wie im MT, Vokativ ist, also nicht die Lesart תדרכי, sondern תדרךְ (Imperf. hist.) vorausgesetzt wird. Zweifelhaft ist, ob die Präposition בְּ in Verbindung mit תקוף auch als Bestandteil der hebräischen Vorlage des Targum angesehen werden darf. Es könnte natürlich auch lediglich Deutung des blossen hebräischen עֹז sein. Beachtenswert ist aber immerhin, dass auch das Targum die Lesung der Konsonanten עֹז voraussetzt, welche die Masora festgelegt hat. Singulär ist in einem Punkte wenigstens die Lesart in Syr.-Peš. Sie lautet: ܬܕܪܟܝ ܢܦܫܟܝ ܚܝܠܐ (= assequatur anima *tua* robur!). Sie steht also in Bezug auf die Lesart תדרךְ und die Auffassung des נַפְשִׁי als Subjekt des Satzes mit dem Targum gegen MT im Einklang. Sie scheint auch in ihrer hebräischen Vorlage lediglich עֹז gelesen und in der Aussprache des Worts von der allgemein üblichen

Auffassung bestimmt zu werden. Aber wie kommt sie zu ܢܦܫܟ? Stand in ihrer Textvorlage nicht נַפְשִׁי, sondern נַפְשֵׁךְ oder handelt es sich hier etwa um einen innersyrischen Fehler? Die zweite Seite dieser Alternative zu bejahen, könnte der schon früher herangezogene Araber nahelegen[1]). Indes, auch die Möglichkeit ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, dass die Lesart des Syrers auf eine besondere Gestalt des Textes in der von ihm vorausgesetzten handschriftlichen Tradition zurückweise. Wir dürfen diese Möglichkeit deshalb nicht ausser Acht lassen, weil wir ja schon triftige Gründe für die Annahme gefunden zu haben glaubten, dass die syrische Version auf einer besonderen, eigenartigen handschriftlichen Textüberlieferung beruhe. Man könnte sich versucht fühlen, das כ des Suffixes im Syrischen mit dem ב in Verbindung mit תקוף im Targum in Beziehung zu setzen. Und um sich davon zu überzeugen, wie leicht paläographisch eine Verwechslung von ב und כ in der Zeit und auf dem Boden, wo wir den Syrer wahrscheinlich zu suchen haben, zumal unter Voraussetzung sei es nicht schematisch genauer, sei es teilweise beschädigter Schrift, begreiflich ist, bedarf es nur eines Blicks in Kol. 10 ff., auch 22 der Eutingschen Schrifttafel. Nehmen wir nun einmal an, der Syrer habe in seiner handschriftlichen Textvorlage תדרכנפשׁיכעז zu lesen geglaubt, was lag näher, als dass er כ mit dem vorausgehenden Worte verband, selbst wenn er wirklich vor demselben ein י sah, da eine Verknüpfung desselben mit dem folgenden עז nur äusserst schwer im Satze verständlich war? Das Verbum דרך deutete er sodann auch im Einklang mit der Bedeutung, welche die Wurzel דרך im Syrischen (auch Arabischen) im Afel hat, dagegen weder im Althebräischen noch im Neuhebräischen besitzt. Der Bedeutung, welche die Wurzel im Hebräischen hat, wird dagegen das Targum gerecht, wenn es sie durch דוֹשׁ (= zertreten) wiedergiebt. Und wenn wir beachten, dass דרך mit בְּ = treten auf etwas (auch im Targ.) bedeutet, so ist es wirklich nicht ganz unwahrscheinlich, dass ursprünglich das Targum בתקוף nicht adverbiell aufgefasst hat, sondern als Objekt zu תדרך נפשׁי, und dass die Worte קטילי גבריהון nur eine Deutung des בתקוף beziehungsweise des hebräischen בְּעֹז sein sollten. Allerdings kommt, soviel ich jetzt sehen kann, תקוף sonst im Targum nicht im Sinne eines persönlichen Konkretums vor, aber wohl kommt es in konkretem Sinne zur Bezeichnung eines „festen Ortes“ vor.

1) Seine Übersetzung lautet: تُدْرِكُ نفسى القوّة, also = assequatur anima mea robur. Allerdings würde immerhin die Entstehung eines syrischen ܟ aus einem ܝ eher verständlich sein, als umgekehrt, umso eher, als ja auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen ist, dass die sonst gangbare und schliesslich durch die Masora für alle Zeiten kanonisch gewordene Lesart auf eine Abänderung der syrischen Lesart hingewirkt hätte.

z. B. Jud. 6. 26, wo im Hebräischen מָעוֹז steht. Aber, wenn dem auch so ist, was hindert uns anzunehmen, dass das überlieferungsgemäss עֹז ausgesprochene Nomen wörtlich mit תְקוֹף wiedergegeben und dann von der niedergeworfenen Streitmacht der kanaanäischen Könige verstanden wurde? Der paraphrastische, vielleicht erst später hinzugegebene Beisatz קְטִילֵי גִבָּרֵיהוֹן erklärte dann, wie תְקוֹף hier gemeint sei. Allerdings lag es hernach, als dieser Beisatz an seiner jetzigen Stelle in den schriftlich fixierten Text des Targum eingefügt war, sehr nahe, בִתְקוֹף in dem Sinne von vi (cum vi) zu verstehen.

Nun wird man mir einwenden, das sei doch alles Phantasie, es handle sich hier um Möglichkeiten, mit denen nichts anzufangen sei. Das ist aber nicht der Fall. Ich glaube, wir haben noch ein Zeugnis für eine auch auf palästinensischem Boden gewachsene Auffassung des Textes, die sich ganz in der Richtung meiner bisherigen Ausführungen zum Targum bewegt. Das ist nämlich das Zeugnis der Vulgata. Sie übersetzt: conculca anima mea robustos. Hier haben wir einerseits in Abweichung vom Targum, aber in Übereinstimmung mit MT die vokativische Auffassung von נַפְשִׁי, andererseits aber im Einklang mit dem Targum die persönlich-konkrete Deutung des als Objekt aufgefassten עֹז. Es bedarf ausserdem wohl kaum des ausdrücklichen Hinweises auf die Gleichheit der Übersetzung des Verbums. Ich halte es demnach für gewiss, dass die jüdische Exegese, die im Targum zum Ausdruck gelangt und auch Hieronymus beeinflusst hat, דרך dem hebräischen Sprachgebrauch gemäss verstanden und עז dazu als Objekt aufgefasst hat, dass sie aber im Laufe der Zeit insofern eine zwiespältige geworden, als die handschriftliche Überlieferung zum Teil תדרך, zum Teil תדרכי bot und da, wo die letztere Lesart herrschte, die vokativische Auffassung von נַפְשִׁי herbeiführte. Für diese Seite der handschriftlichen und exegetischen Überlieferung hätten wir MT und die Vulgata als Zeugen. Welche Textgestalt die ältere ist, bedarf noch weiterer Überlegung, und gerade mit Bezug auf diese Frage müssen wir es lebhaft bedauern, dass wir hier weder von $'A$ noch von Σ und Θ auch nur die geringste Kenntnis besitzen. Wüssten wir, welche Textgestalt sie, vor allem aber $'A$, vor Augen gehabt, so könnten wir in Bezug auf die palästinensische Textüberlieferung sicherer urteilen. Von Wichtigkeit aber bleibt es, hier noch einmal festzustellen, dass die vom Syrer vorausgesetzte handschriftliche Textüberlieferung (trotz der lediglich durch den syrischen Sprachgebrauch bedingten und geforderten abweichenden Deutung des Verbums דרך) im wesentlichen mit der vom Targum bezeugten übereingestimmt, dass beide vor עז die Präposition ב in ihrer hebräischen Vorlage vorausgesetzt haben. Wir hätten also das gewiss (zumal auch im Hinblick auf das, was wir bei früheren Versen schon fanden) nicht uninteressante Ergebnis gewonnen, dass die Zwiespältigkeit der palästinensisch-syrischen Textüberlieferung in

einem Plus auf beiden Seiten besteht: auf der einen Seite haben MT und Vulgata das י in תדרכי als besonderes Eigentum, auf der anderen Targum und Syr.-Peš. das ב in Verbindung mit עז.

Was lehrt uns nun die alexandrinische Überlieferung? LXX B liest: *καταπατήσει αὐτὸν ψυχή μου δυνατή*: Luc. bietet statt *αὐτὸν*: *αὐτούς*. Zunächst stelle ich die wichtige Thatsache fest, dass die syntaktische Auffassung von נפשי als Subjektsnominativ und nicht als Vokativ, die wir vom Targum und Syr.-Peš. vertreten fanden, auch hier die herrschende ist. Diese Auffassung dürfte also hinsichtlich ihres Alters vor der im MT und Vulgata vertretenen den Vorzug beanspruchen können. Die adjektivische Deutung des letzten Wortes עז (die Verbindung der indeterminierten maskulinischen Form mit dem durch das Pronomen determinierten Nomen fem. נפשי ist grammatisch natürlich sehr bedenklich; aber schwerlich sind wir berechtigt, ohne weiteres zu schliessen, der Grieche habe eine grammatisch richtigere Wortform vorgefunden) würde uns in die gleiche Richtung altjüdischer exegetischer Tradition hineinweisen, die wir vorhin im Targum, Vulgata und wahrscheinlich auch MT glaubten wiedererkennen zu dürfen; allerdings die syntaktische Beziehung des Wortes ist eine andere, weil hier das Verbum des Satzes ein anderes Objekt besitzt. In diesem Objekt besteht aber die wichtigste Eigentümlichkeit des griechischen Textes. Leider ist jedoch die Tradition in Bezug auf dies (pronominale) Objekt nicht einmütig. Allerdings, wenn wir nach dem, was wir bisher von Cod. B sagen konnten, immer gehen dürften, so würden wir auch hier die Lesart dieses Codex vorziehen; aber ohne weitere Begründung geht das doch nicht. Es fragt sich nur, ob es für seine Lesart empfehlende Gründe giebt. Man könnte auf das singularische Suffix am Ende von v. 22 hinweisen und annehmen, in dem verlorenen Stück unserer Verszeile (21 b) sei von einer Person (Sisera?) die Rede gewesen, auf die sich das Suffix beziehen konnte. Indes, so sicher dies möglich ist oder auch wahrscheinlich sein mag, so wenig können wir mit Zuversicht darauf weiter bauen, da die Wahrscheinlichkeit eine sehr grosse ist, dass selbst der Konsonantentext in v. 21 b korrumpiert und verstümmelt, also kein treues Abbild des ursprünglichen Textes ist. Aber paläographische Erwägungen können für die grössere Ursprünglichkeit des von Cod. B vorausgesetzten Textes sprechen. Um mittels solcher zu einem einigermaassen haltbaren Ergebnisse zu gelangen, ist auch auf die von einem Teil der palästinensischen Textüberlieferung, nämlich von MT und Vulgata, bezeugte Lesart תדרכי Rücksicht zu nehmen; denn sie stimmt darin mit der alexandrinischen überein, dass sie zwischen den Konsonantengruppen תדרכ und נפשי noch ein konsonantisches Plus zeigt, dessen Berechtigung gegenüber seinem Fehlen in der vom Targum und Syr.-Peš. vorausgesetzten Textgestalt eben durch die Textform der LXX ziemlich sicher gestellt wird. — Nehmen wir nun einmal an, die Textgestalt, welche in der

handschriftlichen Überlieferung allgemein vorlag, ehe die ägyptisch-alexandrinische Textüberlieferung sich abzweigte und ihre eigenen Wege ging, habe so gelautet, wie Cod. B voraussetzt, also: תדרכהו, so fragt sich, ob von hier aus alle sonst bezeugten Lesarten vernünftigerweise erklärt werden können. Und das ist, wie ich überzeugt bin, der Fall. Zunächst können wir die von Luc. bezeugte Lesart *αὐτούς*, die, wenn sie wirklich die ursprüngliche der griechischen Bibel wäre, auf ein תדרכם zurückwiese, als eine erst nachher im Laufe der Zeit eingeführte oder, wenn man will, eingedrungene innergriechische Textveränderung ansehen und damit ihres kritischen Wertes entkleiden. Leicht konnte nämlich das in v. 21 a*α* stehende pronominale Objekt *αὐτοὺς* in v. 21 b statt des ursprünglichen singularischen *αὐτὸν* den Plural *αὐτοὺς* einem Leser oder einem Abschreiber in die Feder führen; jedenfalls lag das viel näher als die Verwandlung eines ursprünglichen *αὐτοὺς* in ein *αὐτόν*. Ich glaube also, wir dürfen die Lesart des Cod. B auch hier wieder als die bessere, ursprünglichere ansehen. Fragen wir nun aber weiter, welche von beiden Lesarten die ältere sein mag, die von Cod. B vertretene תדרכהו oder die auf palästinensischem Boden bezeugte תדרכי, so glaube ich auch hier nicht zweifelhaft sein zu können. Wenn ich mir die Konsonanten wieder einmal in die althebräischen Formen (ich denke auch hier vornehmlich an Kol. 9, bei Zimmern, man vergleiche aber auch z. B. Kol. 7. 20) umgeschrieben denke, so scheint es mir leichter begreiflich zu sein, dass aus einem ursprünglichen הו oder aus einem ה (vielleicht war ו überhaupt nicht geschrieben, graphisch notwendig war es ja nicht; es könnte aber auch wegen der formellen Ähnlichkeit mit dem folgenden כ verschwunden sein) durch Verderbnis ein י wurde, als umgekehrt aus einem י ein ה. Es könnte also auch hier die alexandrinische Texttradition dem ursprünglichen Texte näher stehen, so wie sie es nach unserm Dafürhalten mit ihrer Übersetzung des Verbums in v. 19 a*α* und 20 a that. Die vom Targum und Syr.-Peš. vorausgesetzte Lesart תדרך würde dann noch einen weiteren Schritt in der Textverderbnis bedeuten. Natürlich lässt sich nicht entscheiden, ob ihre Lesart durch Verderbnis von der älteren תדרכה oder von der schon selbst auf Verderbnis des ursprünglicheren beruhenden sekundären תדרכי aus erklärt werden muss.

Trotz alledem sind wir aber doch noch nicht zu einem vollständig reinen Ergebnis gelangt. Es fragt sich immer noch, ob wir mit LXX, MT, Vulgata am Ende עז als die Lesart betrachten sollen, die einst vor der Spaltung der handschriftlichen Textüberlieferung die allgemein gültige war, oder ob wir mit der wahrscheinlich vom Targum und Syr.-Peš. vertretenen Lesart die Konsonantengruppe בעז als älteren Text ansehen, d. h. also annehmen sollen, die Sachlage sei hier eine ähnliche wie bei v. 19 a. b, wo wir glaubten behaupten zu dürfen, die vermutlich vom Syrer vertretene Lesart sei ursprünglicher als die von MT und LXX gemein-

sam bezeugte. Hier haben wir nun freilich nicht das oder ein ähnliches kritisches Hilfsmittel zur Verfügung, mit dem wir dort, und zwar, wie es uns schien, mit Erfolg operierten. Wir müssen uns hier bescheiden. Aber ich nehme keinen Anstand, wenigstens in Klammern jenes ב in die Reihe der Konsonanten zu stellen, die ich als dem ursprünglicheren (nicht dem ursprünglichen) Text angehörig erkannt zu haben glaube. Diese Konsonantenreihe ist:

תדרכהנפשי[ב]עז.

Wir begnügen uns vorläufig mit dieser Textfeststellung. Ob mit den Konsonanten etwas weiteres anzufangen ist, das ist eine andere Frage. Ich komme noch einmal darauf zurück[1]).

Ich wende mich jetzt **v. 22** zu. Ich deutete schon an, dass ich den Text nicht für unversehrt halten könne. Auch hier wird uns eine sorgfältige Befragung der alten Versionen und eine möglichst scharfe kritische Untersuchung des überlieferten hebräischen Textes auf Grund ihres Zeugnisses wenigstens einen beachtenswerten Schritt auf dem Wege zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Textes weiterführen.

Wenden wir uns zunächst der palästinensisch-syrischen Tradition zu. Das Targum bietet folgende Paraphrase: בכין אִתְּקַלְּפָא טופרי סוסותהון מִפַּנּוּכָא דַהֲוָא מְפַנֵּיךְ קֳדָם רְתִיכֵי גִבָּרוֹהִי (= „da lösten sich ab die Hufe ihrer Pferde infolge des Jagens, womit er jagte [so, vielleicht richtiger: „sie jagten“, der Singular kollektivisch auf das masculinische סוסותהון bezüglich], vor den Wagen seiner Helden“). Das Wort פַּנֵּךְ steht auch Nah. 3, 2 für hebräisches דהר. Beachtenswert ist aber, dass in jemenischer Überlieferung (ed. Praet.) nicht מִפַּנ״, sondern bloss פנ״ gelesen wird. Diese Lesart setzt also voraus, dass man מ als Suffix zu dem vorausgehenden Worte zu ziehen pflegte, während jene ein doppeltes מ wiedergiebt (in einem anderen jemenischen Codex ist das מ der Präpos. מן später hinzugesetzt, wie Praetorius angemerkt hat). Kaum kann zweifelhaft sein, dass nur ein מ ursprünglich ist. Der Sinn des targumischen Satzes wird aber dadurch gewiss nicht verändert. Nicht recht erkennbar ist, welche hebräische Lesart dem Targum zu Grunde liegt, ob wir auf den Singular פנוכא Gewicht legen

1) Nur eins will ich hier noch anmerken. Die Anzahl obiger Konsonanten (mit ב) ist = 12. Das könnte wirklich dem Umfang eines Halbverses entsprechen. So hat auch v. 19 aα: 12 (wenn ו bei ערכי stand: 13), ebenso v. 19 bα und v. 21 aα: 12 Konsonanten, während v. 19 aβ allerdings 15 (ohne das vielleicht nicht ursprüngliche אז nur 13); v. 21 aβ: 13; v. 19 bβ: 14 haben, und v. 20 a hat sogar 16 und v. 20 b: 18 Buchstaben, aber hier darf man vielleicht noch die Vokalbuchstaben abziehen. Auch fernerhin werden wir unter den rein erhaltenen oder wieder rein herstellbaren Halbversen manche finden, die nicht mehr als 12 Buchstaben umfassen oder doch mit ihrem Konsonantenbestande dieser Zahl nahebleiben.

dürfen und welche hebräische Wortform zu der Deutung דהוא מפניך geführt hat. Das ist allerdings sicher, dass die vom Targum vertretene jüdische Exegese an erster Stelle eine nominale Abstraktbildung von דהר gelesen hat. Vielleicht lässt sich der Wortlaut des Targum aus einer vermeintlich vorliegenden Konstruktusverbindung begreifen, in der das nomen regens דַהֲרַת lautete und das n. rectum vielleicht diese Form דהר hatte und als Partic. act. gelesen wurde. Auf alle Fälle setzt das Targum in seiner Vorlage auch zwei von דהר abgeleitete Formen voraus, stimmt also darin mit MT überein. Die Worte קדם רתיכי gehören sicher der Paraphrase an, und ihre Einfügung ist eine Folge der persönlichen Auffassung von אביריו. Ich halte es durchaus für möglich, dass auch die von den Masoreten vertretene Exegese diese persönliche Deutung geteilt hat, und dass diese Deutung sogar mit schuld daran ist, dass wenigstens in einem Teile der handschriftlichen Überlieferung das מ von dem Worte סוס abgelöst wurde. Aber ebenso gewiss erscheint mir, dass diese Richtung in der jüdischen Exegese im 2. Halbverse nicht mit der vom Targum vertretenen im Einklang war, und zwar deshalb, weil letztere, wie gesagt, dort wenigstens anscheinend nicht genau den gleichen Wortlaut gelesen hat. Natürlich bedarf es keiner besonderen Begründung, wenn ich sage, dass das Wort אשתלפא nur eine freie Wiedergabe des hebräischen הלמו sein kann. Wahrscheinlich liegt jener Übertragung eine andere, nämlich passive, Aussprache zu Grunde. Dagegen liegt kein Anlass vor, an eine abweichende hebräische konsonantische Vorlage zu denken. Die wichtigste und kritisch brauchbarste Abweichung vom MT haben wir in סוסותהון. Das würde allerdings, genau genommen, gleich hebräischem סוסיהם sein, aber ob wir annehmen müssen, in dem dem Targum zu Grunde liegenden hebräischen Texte habe diese Wortform wirklich gestanden, ist nicht so sicher.

In Syr.-Peš. lesen wir folgenden Satz: ܗܘܝܘ ܢܦ̈ܠܘ[1]) ܠܥܡܐ ܘܪ̈ܕܡܘܗܝ ܡܢ ܢܘܗܡܐ ܕܚܝܠܐ ܕܐܠܡܫܘܗܝ. In dieser Übersetzung stimmt

1) So steht in Polygl. Lond.; der Araber hat dagegen سقط, und das wird auch wohl die vom Syrer beabsichtigte Lesart sein. Demgemäss wäre ܢܦܠ zu lesen. — Im Folgenden weicht der Araber auch ab; er bietet: حوافر الخيل, also das Suffix des syrischen ܪ̈ܕܡܘܗܝ findet kein Äquivalent, und statt des singularischen ܠܥܡܐ liest er Plural, der freilich im Syrischen ohne Mühe hergestellt werden könnte. Auch das ܕܚܝܠܐ finden wir bei ihm nicht. Bei ihm lesen wir bloss: من ضَجَّة أعزّائه. Man kann immerhin fragen, ob ܕܚܝܠܐ des Syrers wirklich ursprünglich ist. In der Ausführung oben im Texte rechne ich allerdings mit ihm. Und das halte ich für ratsam, weil der Araber doch nicht genügende Autorität besitzt, um ihm ohne weiteres zu folgen und dem syrischen Texte ein Wort zu rauben.

ܢܦܠܘ sachlich zu dem targumischen אשתלפא, ist aber auch keine wirkliche Übersetzung des vom MT gebotenen הלמו[1]. Aus der Lesart ܥܩܒܐ dürfen wir sodann (mit Rücksicht auf den Araber) nicht ohne weiteres entnehmen, der Syrer habe in seiner hebräischen Vorlage nur die Konsonanten עקב vorgefunden. Denn wir wissen nicht, ob nicht die ursprüngliche Übersetzung des Syrers an dieser Stelle im Laufe der Zeit hinsichtlich ihrer numerischen Auffassung einem Irrtum verfallen ist. Von Bedeutung ist dagegen das singularische Suffix von ܥܩܒܗ und die Existenz des ܡܢ gleich hinterher. Das würde ja mit Ausnahme des Numerus des Suffixes die gleiche Lesart voraussetzen, die wir in der einen Gestalt des Targum fanden. Es fragt sich indes, ob wir hier wirklich die ursprüngliche syrische Lesart noch vor uns haben. Man könnte daran zweifeln. Jedenfalls ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass von ursprünglichem ܗܘ ... sich unter der Einwirkung der im MT fixierten und kanonisch gewordenen Textgestalt die Konsonanten ܗܘ ablösten und in ܡܢ verwandelten. Sollte das wirklich geschehen sein, so würde an diesem Punkte der Syrer den gleichen Text voraussetzen wie das Targum in jemenischer Überlieferung, und gerade diese Übereinstimmung ist wohl geeignet, den überlieferten syrischen Text hinsichtlich seines kritischen Wertes in ein anderes Licht zu rücken. Allerdings dürfen wir uns auch die Schwierigkeit nicht verhehlen, die der syrische Text ohne ܡܢ dem Verständnisse bietet, eine Schwierigkeit, die freilich auch beim Targum in der jemenischen Gestalt in gleichem Maasse vorhanden ist.

In besonderem Maasse auffällig ist der syrische Text des 2. Halbverses. Es ist kaum zweifelhaft, dass der Syrer in seiner hebräischen Vorlage die Konsonanten anders gesehen und gelesen hat, als das Targum und MT. Da, wo diese eine Ableitung von der Wurzel דהר fanden oder zu erkennen meinten, fand er die Konsonanten נהמת, stimmt also mit jenen beiden Textzeugen nur in der Lesung des zweiten und vierten Buchstaben überein. Und paläographisch ist unter Voraussetzung nicht besonders sorgfältiger Ausschreibung der einzelnen Konsonanten oder teilweiser Verwischung oder Verstümmelung derselben m. E. durchaus begreiflich, dass von der gleichen Grundlage aus in eine Handschriftenfamilie נ und מ eindrangen, wo in anderen ד und ר gelesen wurden. Natürlich müssen wir uns hüten, ohne nähere Begründung einer dieser Lesarten den Vorzug zu geben, denn es ist ja auch möglich, dass beide der ursprünglichen Textgestalt nicht vollkommen entsprechen. Eins halte ich allerdings für sicher, nämlich dies, dass das syrische

1) Auch Vulgata übersetzt: ungulae equorum c e c i d e r u n t. Die weitere, nicht uninteressante Gestalt der lateinischen Übersetzung soll später noch besprochen werden. Hier genügt die Erwähnung ihrer Übereinstimmung mit der Auffassung des Verbalausdrucks beim Syrer und im Targum.

ܫܘܒܚܐ nicht Übersetzung eines hebräischen הדרת ist. Nicht minder wie dieses Wort scheint auch der Genetiv ܕܚܝܠܐ auf eine andere Wortform als die uns überlieferte hinzuweisen. Es liegt nahe, an ein ihm zu Grunde liegendes גברת statt des masoretischen דהרת (דהרות) zu denken. Allerdings ist es schon etwas schwieriger, die Konsonanten גב einerseits und דה andererseits auf die gleiche Schriftgrundlage zurückzuführen, aber es liesse sich doch vorstellig machen, dass bei der Abschrift einer stark verderbten Handschrift selbst aus einem ursprünglichen דה (in alter Schrift, etwa in der schon oft herangezogenen der Kol. 9 bei Zimmern) der Abschreiber ein גב gewann, umso leichter, wenn er sich auch von der in dem von ihm gelesenen Texte nahe gelegten Auffassung des ganzen Verses ein wenig mit beeinflussen liess. Da konnte es ihm nahe gelegt werden, hier ein Wort aus dem schwer zu entziffernden Texte herauszulesen, das von der wuchtigen Kraft der „Starken“ redete. Das letzte Wort der Verszeile hat der Syrer sicher genau so gelesen wie Targum und MT.

Die Unsicherheit der palästinensischen Textüberlieferung im 2. Halbverse ergiebt sich auch aus dem, was uns hier als *'A*'s Übersetzung überliefert wird. Leider wissen wir von ihm nur die Wiedergabe der beiden ersten Worte dieses Halbverses, aber ihr Wortlaut ist, wie ich glaube, geeignet, uns einen Schritt weiter zu führen. Er hat übersetzt: *ἐφορμώντων ἡ εὐπρέπεια.* Das ist schwerlich die Übersetzung eines Textes, der mit dem vom MT festgelegten übereinstimmte. *'Εφορμᾶν* führt m. E. seiner Bedeutung nach nicht sowohl auf eine Wurzel דהר, als vielmehr auf die Wurzel רהב (vgl. Jes. 3, 5, Hif.: Cant. 6, 5; Ps. 138, 3). In einer nachher zu erwähnenden auffälligen griechischen Lesart findet sich an der Spitze des Halbverses das Wort *ὕβρις* (dem entspricht im Targumischen auch רהב), und das beweist deutlich genug, dass man irgendwo und irgendwann im hebräischen Texte an der Stelle eine nominale Ableitung von רהב lesen zu müssen gemeint hat. Was sodann *εὐπρέπεια* angeht, so entspricht das (vgl. Field) einem hebräischen הדרה oder stat. constr.: הדרת. Das setzt also eine Umstellung der beiden Konsonanten ד und ה voraus, beweist aber nichts gegen die Ursprünglichkeit der vom MT hier überlieferten Konsonantenfolge. Ganz beiseite zu schieben ist darum jedoch die Lesart *'A*'s nicht; sie entbehrt des kritischen Interesses nicht ganz. Sie scheint sich thatsächlich viel enger zu der vom Syrer, wie wir sahen, vorausgesetzten Textlesart zu stellen als zu der vom Targum und MT bezeugten. Denn, gesetzt einmal, die handschriftliche Überlieferung auf palästinensisch-syrischem Boden sei auch hier, wie nach dem Ergebnis unserer Untersuchung an früheren Stellen, wirklich schon seit früher Zeit eine zwiespältige gewesen und Syr.-Peš. repräsentiere auch hier eine besondere Überlieferungsgestalt, so dürfen wir zum Zweck, uns den Konsonantentext in alter Schriftform vor-

stellig zu machen, jedenfalls wieder die Papyrischrift in Kol. 9 bei Zimmern heranziehen, und da bedarf es nur eines Blicks, um zu erkennen, dass die beiden beim Syrer vorauszusetzenden Konsonanten גב formell mit den bei *'A* angenommenen הד sehr viel mehr Ähnlichkeit haben, als mit דה, dass also bei einiger Undeutlichkeit der Schriftzüge, sei es infolge nachlässiger Schreibung oder infolge Beschädigung oder Verwischung, es leichter möglich war, von der gleichen Grundlage aus einerseits גב, andererseits הד herauszulesen. Wir dürfen demnach m. E. ohne Scheu annehmen, dass die von *'A* gelesene handschriftliche Textgestalt hier näher mit der von Syr.-Peš. vorausgesetzten Handschriftenfamilie zusammengehört als mit der schliesslich im MT kanonisch gewordenen, auch vom Targum vertretenen. Natürlich bleibt es trotzdem bei dem vorhin ausgesprochenen Urteil, dass damit die wesentliche Richtigkeit der masoretischen Lesart noch nicht beseitigt ist.

Hören wir nun, was uns die alexandrinische Tradition zu sagen hat. Zunächst glaube ich auch hier wieder feststellen zu können, dass Cod. B die bessere, kritisch wertvollere Lesart bietet. Dort lesen wir: *τότε ἐνεποδίσθησαν πτέρναι ἵππου, σπουδῇ ἔσπευσαν ἰσχυροὶ αὐτοῦ.* Das Wort *ἐμποδίζεσθαι* = gehemmt, behindert werden (sc. durch Aufhebung der freien Bewegung der Füsse infolge Fesselung oder sonstwie) ist auch keine Übersetzung des vom MT gebotenen הלמו; mindestens setzt es (wie das Targum) eine passive Aussprache des hebräischen Wortes voraus. Sodann scheint in der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung auch bloss סוס gestanden zu haben. Von grossem Interesse ist die Übersetzung des 2. Halbverses. Sichtlich liegt ihr eine hebräische Lesart mit zwei Ableitungen von der Wurzel דהר zu Grunde. Insoweit also gesellt sich die von diesem Codex vorausgesetzte Lesart genau so, wie wir das schon wiederholt konstatieren konnten, auch hier wieder näher zu MT. Doch was setzt *σπουδῇ* als hebräische Textgestalt voraus? Las derjenige, der diese Übersetzung schuf, die erste Konsonantengruppe so wie MT? Steckt in dem Dativ (Ablativ) auch das מן der Masoreten? Las er überhaupt das מ an der Spitze des Halbverses? Das sind Fragen, die leider niemand beantworten kann. Auch werden wir nicht mit unbedingter Zuversichtlichkeit behaupten können, *ἔσπευσαν* beweise, dass in der hebräischen Vorlage דהרו stand. Wenn ich auch für wahrscheinlich halte, dass dies der Fall war, so darf doch auch die Möglichkeit nicht unausgesprochen bleiben, dass der Übersetzer die Form des Verbum finitum nur wählte, um den Text verständlich zu machen. Übrigens unterlasse ich auch nicht, auf die sachliche Schwierigkeit hinzuweisen, die zwischen den beiden Halbversen in der griechischen Version besteht. *'Εμποδίζεσθαι* verträgt sich sehr übel mit einem *σπουδῇ σπεύδειν*; allerdings nur dann, wenn das Subjekt beider Halbverse identisch sein sollte. Aber es ist wohl so vom Übersetzer nicht aufgefasst worden. Vielleicht verstand auch er, wie die vom Targum vertretene Exegese, *ἰσχυροὶ*

αὐτοῦ persönlich und stellte sich die von dem Verse beschriebene Sachlage so vor: die Rosse wurden behindert in ihrem Laufe und die Folge war, dass die Reiter ohne sie ihr Heil in der Flucht suchten, dass sie davoneilten.

Etwas anders lautet die von den anderen Zeugen gebotene Übersetzung. A, Luc. (auch Syr.-Hex. u. a., vgl. Field) lesen statt *ἐνεποδ'.*: *ἀπεκόπησαν*; statt *ἵππου*: *ἵππων*; dies setzt also nicht blosses סוס, sondern סוסים (oder סוסם), also, da der zweite Halbvers auch מ an der Spitze zeigt, wie die eine Gestalt der Targumüberlieferung doppeltes מ beim Übergang vom ersten zum zweiten Halbvers voraus. Der zweite Halbvers hat dort diese Gestalt: *ἀμμαδαρὼθ* (oder *ἀμαδαρωθ*, auch *μαδαρωθ*) *δυνατῶν* (auch *δυναστῶν*) *αὐτοῦ*. Diese Gestalt des griechischen Textes halte ich im Vergleich mit dem des Cod. B für sekundär, und ich glaube, es lässt sich seine Herkunft auch noch nachweisen. Es wird nämlich überliefert, *Θ* habe *ἀνεκόπησαν* übersetzt (vgl. Field). Dies bedeutet, wie das Lexikon ausweist, im späteren Sprachgebrauch so ziemlich dasselbe wie *ἐμποδίζεσθαι*. M. E. ist nun die Lesart *ἀπεκόπησαν* nicht ohne Einwirkung des *Θ*'schen *ἀνεκόπησαν* in einen Teil der handschriftlichen LXX-Überlieferung eingedrungen; allerdings könnte die vom MT festgelegte hebräische Textgestalt an dieser Stelle auf die Wahl des griechischen Wortes mit eingewirkt haben. Was mich aber hauptsächlich zu jener Annahme veranlasst, ist der Umstand, dass es, wie schon einmal gelegentlich bemerkt wurde, zu der besonderen Eigenart der Übersetzung *Θ*'s gehört, schwierige (oft auch nicht gerade schwer zu deutende) hebräische Textworte nicht zu übersetzen, sondern mit griechischen Buchstaben einfach zu umschreiben. Nun findet sich nur das einmalige *ἀμαδαρώθ*, während man nach dem überlieferten hebräischen Texte noch ein *δαρώθ* dahinter erwarten sollte. Wer weiss, ob schon in der Textvorlage, auf der jene griechische Wiedergabe beruht, die Konsonantengruppe דהרות verschwunden war oder ob sie erst in der Überlieferung des griechischen Textes als vermeintlich irrtümliche Wiederholung eines Teiles des ersten Wortes weggelassen worden ist?

Eine Reihe von Codd. (auch Aldina) bietet folgende dritte, sehr merkwürdige Textgestalt: *τότε ἐνευροκοπήθησαν πτέρναι ἵππων, καὶ ὁμαλιεῖ αὐτοὺς ἡ πτέρνα μου, τὰς ὕβρεις ἐκστάσεως* (in einem Cod.: *ἐκστάσεων*) *αὐτῶν* (zwei Codd. fügen dazu noch: *μαδαρὼθ δυναστῶν αὐτοῦ*). Dieser griechische Text weicht in dem letzten Teile, wie sofort jedem in die Augen fällt, so stark von den sonst überlieferten Gestalten der griechischen Übersetzung ab, dass es absolut unmöglich ist, ihn auf irgend einem Wege von diesen aus zu erklären. Derselbe ist nur von der Annahme aus zu verstehen, dass er unmittelbar auf eine irgendwie geartete hebräische Textlesart zurückgeht, und es fragt sich nur, ob dies eine Textlesart ist, die mit dem überlieferten Konsonantenmaterial in wirklich begreiflicher Weise in Verbindung gesetzt werden kann. Dass dies

der Fall ist, werde ich nachher zeigen. Der erste Halbvers stellt sich enger der oben an zweiter Stelle erwähnten Übersetzungsgestalt zur Seite. Das Wort *νευροκοπεῖν* ist ebensowenig wie *ἀποκοπεῖν* eine wirklich genaue Wiedergabe eines hebräischen הלם; die Wahl des Wortes scheint lediglich auf einer abweichenden Vorstellung von der im Texte gemeinten Thatsache zu beruhen. Das Durchhauen der Sehnen der Hinterfüsse der Pferde war ein gebräuchliches Mittel, die Tiere unbrauchbar zu machen (vgl. Jos. 11, 6. 9; 2 Sam. 8, 4), und darauf geht *νευροκοπεῖν*. Dagegen denkt der Urheber der Übersetzung *ἀπεκόπησαν* (analog der vom Targum, Syr.-Peš., auch Vulgata vertretenen Auffassung) wohl an ein Abschlagen der Hufe überhaupt. Nun könnte man allerdings angesichts der auffälligen Gestalt des letzten Teils des Verses in dieser Übersetzung die Frage aufwerfen, ob die Übersetzung *ἐνευροκοπήθησαν* nicht etwa durch eine besondere Gestalt der hebräischen Textvorlage bedingt gewesen sei. Dem griechischen Satze würde dieser hebräische Wortlaut entsprechen: אז עִקְּרוּ עִקְּבֵי סוסים. Das könnte freilich nicht als ursprünglicher Text angesehen werden, denn von ihm aus wäre die Herkunft des überlieferten הלמו ganz unerklärlich. Die Lesart könnte nur sekundär sein; sie wäre auch unschwer verständlich zu machen. Die grosse formelle Ähnlichkeit der Schriftzüge von עקבי und עקרו legt den Schluss nahe, dass ein Abschreiber unter doppelter Suggestion, nämlich einerseits von der Erinnerung an die beliebte Art, Pferde unbrauchbar zu machen, andrerseits von der äusseren Form des Wortes עקבי aus, jenes עקרו statt des in seinem Texte vorliegenden, ihm vielleicht auch bedenklich erscheinenden Wortlauts in sein Exemplar einfügte.

Was sollen wir nun aber von dem nächsten Satze: *καὶ ὁμαλιεῖ αὐτοὺς ἡ πτέρνα μου* sagen? Field bemerkt, dies sei, wie jeder sehe, eine duplex versio des hebräischen הלמו עקבי. Aber ist dem wirklich so? Man übersehe einerseits das Futurum *ὁμαλιεῖ*, andererseits aber auch *αὐτοὺς* nicht. Natürlich könnte עֲקֵבַי ebensogut gelesen werden wie עִקְּבֵי, aber wenn wir so lesen, so bleibt für סוס, סוסים oder סוסם kein Raum mehr. Das griechische *ὁμαλίζειν* heisst: gleich, eben machen, wird aber auch vom gleichmässigen Ausdreschen oder Austreten des Getreides gebraucht, und angesichts dieser lexikalischen Thatsache wird man m. E. eher als an ein הלם an ein דרך als hebräische Grundlage der Übersetzung denken. Es bedarf kaum zur Illustration der Gleichstellung von *ὁμαλίζειν* und דרך des Hinweises auf das targumische דרש (= hebr. דוש) als Übersetzung für דרך. Der griechische Satz entspräche also einem hebräischen: תִדרכם עֲקֵבַי. Das erinnert sehr lebhaft an die von Luc. vorausgesetzte Gestalt von v. 21 b (vgl. oben S. 452), wenigstens so weit der Verbalausdruck in Betracht kommt. Gewiss dürfen wir die Möglichkeit nicht ausser Acht lassen, dass es sich bei jener Gestalt des Satzes lediglich um eine (vielleicht unter der Nach-

wirkung von v. 21 b stehende) freie Deutung des Textes von v. 22 a handelt. Indes, mir scheint es mindestens ebenso wahrscheinlich zu sein, dass wir darin eine vielleicht kritisch verwertbare Variante zu v. 21 b haben, denn wir dürfen nicht übersehen, dass dort von der נפש äusserst Ungewöhnliches ausgesagt wird, — Ungewöhnliches selbst in bildlicher poetischer Rede. Vielleicht hat die Konsonantengruppe עקבי in v. 21 b ein ursprünglicheres Heimatsrecht als in v. 22 a und verdankt dieselbe in diesem Halbverse ihr Dasein nur einem durch äussere Ähnlichkeit des einst vor "סוס stehenden Wortes mit einem vermutlich in v. 21 b stehenden "עקב herbeigeführten Versehen. Ob dieser Vermutung weitere Folge gegeben werden kann, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, aber ich gebe sie weiterer Erwägung scharfsichtigerer Kritiker anheim. Jedenfalls haben wir mit jenem Satze bei dem Versuche einer kritischen Rekonstruktion von v. 22 nicht zu rechnen.

Doch nun zu dem auffälligen Wortlaut des zweiten Halbverses: *τὰς ὕβρεις ἐκστάσεως αὐτῶν*! Den Akkusativ *τὰς ὕβρεις* müssen wir natürlich jetzt von dem vorausgehenden *ὁμαλιεῖ* abhängig sein lassen und als Wiederaufnahme des darauf folgenden *αὐτοὺς* betrachten, und beides muss nach dem vorliegenden Satzzusammenhang auf *ἵππων* bezogen werden. Wenn wir sodann nur *ἐκστ. αὐτῶν* lesen, so beweist das m. E. nicht ohne weiteres, dass der vorauszusetzenden hebräischen Vorlage das Wort אביריו fehlte. Die beiden Worte *ὕβρεις* und *ἐκστάσεως* (s. *ἐκστάσεων*) sind nun aber für uns von nicht geringer kritischer Wichtigkeit. Jenes Wort weist auf eine andere Gestalt der Konsonantengruppe zurück, als die ist, welche uns MT an erster Stelle vorlegt. Wir müssen dabei eher an eine Ableitung von der Wurzel רהב denken als an eine solche von דהר. Vielleicht glaubte der Übersetzer in seinem Texte מרהבת oder מרהבות zu lesen, möglicherweise auch eine Nominalbildung ohne מ als Präformativ. Damit würde also die hier vorauszusetzende Textgestalt der von *'A*, wie wir sahen, vorausgesetzten direkt nahe gerückt. Die Übersetzung des nächsten Wortes mit *ἐκστασις* zeigt deutlich, dass auch an dieser Stelle der ihr zu Grunde liegende Text dem von *'A* gebrauchten aufs nächste verwandt gewesen ist. Das griechische *ἔκστασις* entspricht nämlich hebr. חרדה (vgl. Gen. 27, 33 LXX: *ἐξέστη δὲ Ἰσαὰκ ἔκστασιν κτλ.*; die Wurzel חרד wird auch sonst griechisch mit Formen von *ἐξιστάναι* wiedergegeben, vgl. 1 Sam. 14, 15; 28, 5; 1 Reg. 1, 49; Jud. 8, 12). Der Übersetzer hat also wohl geglaubt, in seiner handschriftlichen Vorlage "חרדת אביר zu lesen, und das würde formell ja dem von *'A* vorausgesetzten הדרת äusserst nahe kommen. Ich meine also zu dem Schlusse berechtigt zu sein, dass die hebräische Textgestalt, worauf die jetzt in Frage stehende griechische Version beruht, der von *'A* gebrauchten sehr nahe stand, ja, dass es sich wohl um ein Exemplar der gleichen Handschriftenfamilie handelt.

Endlich erwähne ich noch die targumartige, periphrastische

Gestalt des Satzes in der Vulgata. Dort lesen wir: ungulae equorum ceciderunt, f u g i e n t i b u s impetu et per praeceps r u e n t i b u s fortissimis hostium. Die nahe Beziehung der Übersetzung des ersten Halbverses zu Targum und Syr.-Peš. ist schon gelegentlich (oben S. 455, Anm. 1) erwähnt worden. Hier ist dazu noch auf den Plural equorum aufmerksam zu machen. Man sieht, dass auch in der von der Vulgata vertretenen Überlieferung מִ zu סוס gezogen wurde, wofür vielleicht auch noch die grammatische Form der Übersetzung des zweiten Halbverses geltend gemacht werden kann. Sie steht also in dieser Hinsicht auch auf Seiten von Targum und Syr.-Peš., wie es der Fall ist mit der persönlichen Auffassung von אביריו. Dass hostium nichts als paraphrastischer Beisatz ist, bedarf keines Beweises; sicher hat in keiner Form der hebräischen Texttradition ein ihm entsprechendes Wort gestanden. Nun fragt es sich aber, ob wir hinter den beiden paraphrastischen Ausdrücken fugientibus impetu und per praeceps ruentibus etwas mehr suchen dürfen als eine Wirkung des Bedürfnisses des Übersetzers, im Ausdruck zu wechseln? Weist die Verschiedenheit des Ausdrucks auf eine Verschiedenheit in der vom Übersetzer vorausgesetzten hebräischen Textgestalt? Nach der zuletzt besprochenen, einerseits bei *'A*, andererseits in der besonderen dritten griechischen Version bezeugten Textlesart dürfen wir sicher die Bejahung der letzten Frage nicht ohne weiteres von der Hand weisen. Sollte die Verbindung fugere impetu auch auf eine Form von רהב hinweisen? An ברח zu denken, ist weniger ratsam, weil wir dadurch genötigt würden, in der hebräischen Grundlage der Vulgata im Verhältnis zu der von Targum, Syr.-Peš. und MT einerseits und *'A* und dem dritten Griechen andererseits vorausgesetzten Textgestalt eine weitere sehr starke Metathesis der Konsonanten anzunehmen. Diese Annahme hat jedoch starke Bedenken gegen sich. Die Wendung per praeceps ruere könnte sich ziemlich genau mit der Bedeutung des hebräischen דהר־ decken. Die Vermutung, die lateinische Übersetzung sei text- und auslegungsgeschichtlich zu *'A* und seinem griechischen Genossen zu stellen, erhält eine nicht zu unterschätzende Stütze in der Thatsache, dass diese Übersetzungsgestalt von keiner anderen Seite her, insbesondere auch nicht von Seiten der LXX, ob wir an Cod. B oder an Cod. A, Luc. etc. denken, eingegeben sein kann. Es muss sich dabei also um eine Form der jüdischen Textlesung- und auslegung handeln, die Hieronymus zu seiner Zeit noch in Palästina vorfand und die nicht ganz im Einklang mit derjenigen stand, die vom Targum und schliesslich vom MT festgelegt wurde. Wir würden also, soweit der Wortlaut des zweiten Halbverses in Betracht kommt, da Syr.-Peš. hier auch seine Besonderheit hat, drei verschiedene Lesungen des Konsonantentextes auf palästinensisch-syrischem Boden anzunehmen haben.

Überblicken wir aber nun die besprochenen Zeugnisse der alten Versionen, so ergiebt sich vor allem die absolut sichere Erkenntnis,

dass die vom MT gebotene Gestalt des Verses weit davon entfernt ist, die ursprüngliche zu sein. Mag man sich auch damit abquälen. ihr einen vernünftigen Sinn abzugewinnen, es bleibt mindestens äusserst zweifelhaft, ob man dem vom Dichter selbst gemeinten Gedanken auch nur nahekommt. Gänzlich unverdorben scheint in dieser Verszeile thatsächlich nur das letzte Wort: אביריו geblieben zu sein. Ob אז an ihrer Spitze wirklich zum ursprünglichen Texte gehörte, halte ich für zweifelhaft: doch darüber später noch ein Wort. Überwiegend wahrscheinlich ist es auch, dass im ursprünglichen Texte das im MT jetzt zum zweiten Halbverse gezogene מ zu סוס gehörte. Indes, ich halte es für ebenso wahrscheinlich, dass dies מ das Produkt einer Rekonstruktion des verletzten Textes schon aus sehr früher Zeit ist. Es dürfte aus einem יו erwachsen sein. Man wird gewiss gern zugestehen, dass dem אביריו im 2. Halbverse ein סוסיו im 1. Halbverse besser entspricht als ein סוּסָם oder סוסים, umsomehr, als beide Worte in ihrer Bedeutung, also wohl auch in ihrer grammatisch-syntaktischen Beziehung im Satze oder in der Strophe übereinstimmen müssen. Nehmen wir ferner alle Zeugen zusammen, so glaube ich zu dem Urteile berechtigt zu sein. dass im allgemeinen in dem vom MT festgelegten Konsonantenbestande des 1. Halbverses noch ein gut Teil des ursprünglichen Textes hervorleuchtet und dass vielleicht mit Hilfe der abweichenden Textzeugen noch der ursprüngliche Wortlaut erraten werden kann. Allseitig bezeugt ist im 1. Halbverse auch die Konsonantengruppe עקבי, aber, wenn unsere Vermutung, dass diese Lesart in v. 22a ihr Dasein einer Einwirkung von einer anderen Gestalt des v. 21b aus verdanke, richtig sein sollte, so sind Zweifel an der Richtigkeit des Wortes trotz aller guten Bezeugung am Platze. Und ich bin subjektiv überzeugt, dass עקבי infolge der Verderbnis, der das Lied in dieser Gegend verfallen ist, an die Stelle eines ähnlich aussehenden Wortes des ursprünglichen Textes eingedrungen ist.

Doch, wie könnte der ursprüngliche Text gelautet haben? Es sei mir gestattet, meine Vermutung hier mitzuteilen. Wir sahen. dass LXX B im 2. Halbverse ἔσπευσαν übersetzt hat. Das würde auf ein דָּהֲרוּ führen. Nun mag zwar nicht sicher behauptet werden dürfen, der Grieche habe an dieser Stelle des 2. Halbverses noch jene Wortform gelesen; seine Übersetzung könnte ja auch auf freier Wiedergabe beruhen. Indes, ich halte es für sicher, dass in diesem Halbverse zwei Verbalformen gestanden haben, die zwar ihrem begrifflichen Inhalte nach verwandt waren, aber doch in der Schilderung dessen, was sie von אביריו aussagten, eine malerische Steigerung bedeuteten, ganz in der Art, wie in v. 26b der Fall ist. Ich schlage vor, den Halbvers so zu lesen: רָהֲבוּ [ו]דָּהֲרוּ אביריו. Ich klammere ו conj. ein, weil ich glaube, dem ursprünglichen Charakter der Diktion unseres Liedes entspricht das Asyndeton mehr

als die Konjunktion. Indes, vielleicht ist aus einem im Laufe der Zeit eingedrungenen ו conj. infolge der Verderbnis des Textes das jetzt im MT und in LXX A, Luc. etc. zu lesende ה geworden, und es hat alsdann das erste דהרות oder רהבות auch dem folgenden Wort zu seinem ה verholfen. — Auch im 1. Halbverse haben m. E. zwei Verbalformen (III. p. plur. Perf.) gestanden, die ihrem begrifflichen Inhalte nach den im 2. Halbverse stehenden wesentlich entsprachen und das Thun der Rosse malerisch schilderten (man vergleiche auch dazu v. 26 b). Statt עקבי schlage ich vor רָקְדוּ zu lesen. Nah. 3, 2 steht das Wort im Parallelismus zu סוס דֹּהֵר in Verbindung mit מרכבה; Joel 2, 5 wird es von dem auch mit dem hüpfenden Springen der Kriegswagen verglichenen Springen der Heuschrecken gebraucht, während diese vorher mit סוסים verglichen werden. Schwerlich wird man behaupten können, das Wort könne von Pferden selbst nicht ausgesagt werden. Auch braucht es nicht ein Hüpfen vor Freude zu bezeichnen; es kann vielmehr auch ein Aufspringen und Hüpfen vor Angst bedeuten, wie sein Gebrauch in Ps. 114, 4. 6 (vgl. auch Ps. 29, 6) zeigt. Und kaum wird man bestreiten, dass das Wort ganz trefflich das Aufbäumen und ängstliche Umherspringen eines von jähem Schreck befallenen und scheuwerdenden, sich alsbald der Zügelung durch seinen Reiter oder Wagenführer entziehenden Rosses zu malen imstande ist. Dass aus einem teilweise verwischten althebräischen ר leicht ein ע herausgelesen werden konnte, ist auch unbestreitbar. Nicht minder leicht erklärlich ist auch die Verwandlung des ד in ב (man vergleiche nur E u t i n g s Schrifttafel). Und wenn wir dazu noch die suggestive Einwirkung eines עקב in v. 21 b (abgesehen von dem folgenden סוס״) dazu nehmen dürfen, so erscheint die Wandlung des Konsonantentextes noch begreiflicher. Was könnte nun aber endlich da gestanden haben, wo wir jetzt הלמו lesen? Es muss ein Wort gewesen sein, das begrifflich dem רקדו nahe steht und unter der Voraussetzung einer irgendwie gearteten Verderbnis die Entstehung eines הלמו überhaupt möglich erscheinen lässt. Für das Nächstliegende halte ich es, an das Verbum דלג (vgl. Jes. 35, 6; Cant. 2, 8) zu denken. Es liesse sich allenfalls vorstellen, dass in einem stark verwischten Texte die Trümmer eines ursprünglichen ד in ein ה verlesen werden konnten, und die Entstehung des מו könnte aus einem Zusammenfliessen von ג und dem darauffolgenden ו einigermaassen erklärlich gemacht werden. Es ist auch hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass, sei es von Anfang an, sei es erst infolge späteren Eindringens, die beiden Verba durch ein ו conj. verbunden waren, also schon vor der Zeit der Verderbnis und der Rekonstruktion des Textes zwei ו hintereinander standen, die dann beide in dem הלמו verschwanden[1]). Endlich halte ich das an der

1) Statt דלג könnte auch an das ἅπ. λεγ. סלד (Pi'el Hiob 6, 10) gedacht werden. Seiner Bedeutung nach, besonders nach der, welche es im Neuhebrä-

Spitze stehende אז nicht für ursprünglich. Abgesehen von seiner lautlichen Ähnlichkeit mit dem am Ende von v. 21 b stehenden עז, glaube ich aus demselben rhythmischen Grunde an seiner Ursprünglichkeit zweifeln zu sollen, aus dem ich die Gestalt von v. 20, die Syr.-Peš. bietet, vorzog. Beginnen wir die Verszeile mit דלגו, so hat der Anfang derselben den gleichen rhythmischen Charakter wie der der anderen Verse. Man urteile nun selbst, ob wir keine gute Verszeile erhalten, wenn wir sie so lesen:

22 דלגו [ו]רקדו סוסיו [1]) רהבו [ו]דהרו אביריו

d. i.: „es hüpften, tanzten (erschreckt) seine Rosse; es stürmten, jagten dahin seine Starken“.

Selbstverständlich kann der Satz nur auf Siseras Kriegsrosse gehen: denn die Israeliten jener Zeit hatten noch nicht über Rosse und Wagen, mit denen sie ins Feld hätten ziehen können, zu verfügen. Das Singularsuffix dürfte auf Sisera gehen. Es ergiebt sich daraus mit aller Bestimmtheit, dass in der ersten Verszeile dieser Strophe von ihm die Rede gewesen sein muss; ja, es ist m. E. wahrscheinlich, dass in derselben sein Name genannt war. Was aber in der teils verloren gegangenen, teils bis zur Unverständlichkeit verstümmelten oder verwischten Verszeile stand, lässt sich nur ungefähr einerseits von v. 22 aus, andererseits von v. 21 a aus vermuten. Es wird in ihr etwas gestanden haben, das Sisera und diejenigen betraf, die zwar nicht von den Wellen des Qišon fortgerissen, aber in die Flucht getrieben wurden; denn v. 22 schildert diese Flucht und bildet somit die sachliche Überleitung zu dem v. 25 ff. Erzählten. Man könnte 4, 15 zu Rate ziehen, um wenigstens zu ahnen, was in der verlorenen Verszeile gestanden haben möchte. Aber Sicheres lässt sich nicht ausmachen. Auch will es mir nicht gelingen, trotz des (wie ich meine, wirklich) wiedergefundenen Textes

---

ischen hat (vgl. Ges.-Buhl s. v.), würde es auch nicht übel passen. Ich glaube allerdings דלג vorziehen zu sollen, weil mir von da aus die Entstehung eines הלמו doch leichter verständlich zu sein scheint.

1) Übrigens will ich nicht unterlassen, noch auf eine andere Möglichkeit hinzuweisen. Jer. 8, 16, wo auch סוס" und אביר" im Parallelismus nebeneinanderstehen, könnte nahe legen, statt an רהבו als ursprüngliche Lesart an ein נחרו (= schnauben, vgl. das Nomen נְחִירַיִם = „Nüstern“ des Pferdes) zu denken. Man könnte dafür auch die auffällige Lesart ܢܣܘܣܘܢ in Syr.-Peš. geltend machen. Auch paläographisch liesse sich die Entstehung sowohl eines דהרו als auch eines רהבו aus einem נחרו ohne grosse Schwierigkeiten erklären. Und man könnte auch fragen, ob das נחרו in der Schilderung des natürlichen, in dieser Verszeile geschilderten Vorganges im Anschluss an die Verba des 1. Halbverses und vor dem das Davonjagen andeutenden דהרו nicht malerischer sei. Ich ziehe רהבו vor, weil es immerhin stärker bezeugt zu sein scheint.

von v. 21 aβ und v. 22, aus dem oben (S. 453) festgestellten Konsonantenbestande von v. 21 b einen vernünftigen Satz zu gewinnen[1]).

---

1) Aus dem zuletzt Gesagten ergiebt sich, dass ich es nicht für richtig halte, mit Budde, dem Segond wie auch Nowack zustimmt, v. 22 vor v. 21 a oder gar mit Marquart vor v. 20 zu stellen. Letzterer möchte sogar vermuten, es sei statt הלמו: נלחמו zu lesen, „die Ferse sei die natürliche Waffe des Pferdes". Auf die „Reconstellation" Niebuhrs, der v. 14 aβ (mit phantastischer Erweiterung). 21 c (mit Einschiebung eines אמר „er spricht" hinter תדרכי). 22. 21 a. b. 20. 15 aγ (in dieser Reihenfolge) zwischen v. 23 und v. 24 ff. einschiebt, näher einzugehen, halte ich für völlig überflüssig: seine sog. Reconstellation ist nichts als beispiellose Willkür. An und für sich will ich damit die Möglichkeit von zufälligen oder auch willkürlichen Verschiebungen der Art in einem Gedichte nicht in Abrede stellen. Allerdings in solchem Umfange, wie Niebuhr sie in unserem Liede annimmt, sind derartige Verschiebungen niemals vorgekommen. — Grimme (a. a. O., S. 576) will v. 21 bβ mit v. 21 aβ rhythmisch zusammennehmen und übersetzen: „Dann schlang der Kison sie, — Ungestüm wild (wörtlich: der gewaltsame Fluss, wozu er das arab. قُدُم vergleicht, aber?) — des erheb dich, Herz!"; v. 22 fährt er dann fort: „Hei, wie stampfte das Ross, — Angespornt vom fliehenden Heer" (er hält den masoret. Text fest, nur hat er אבירים drucken lassen, allerdings ohne ein Wort der Begründung). Ich denke, es bedarf auch dazu meinerseits keiner Bemerkung mehr. — Stephan (a. a. O., S. 33 ff.) will (im engen Anschluss an seine sonderbare Deutung von v. 21 aβ) mit Heranziehung des אז vom Anfang des v. 22 und des ל in dem Worte הלמו (vgl. unten) v. 21 bβ so lesen: הדריך נפשי עזאזל = „hat zertreten (näml.: der Bach!!) Asasels Gesindel". Er meint, „הדריך vom Flusse sei nicht sehr auffallend, da auch sonst das Bild des Gehens und Schreitens vom fliessenden Wasser gebraucht werde" und verweist auf Jes. 8, 7. Es ist nicht zu leugnen, dass die letztere bildliche Redeweise vom Wasser und zwar in wohl begreiflicher und natürlicher Verwendung vorkommt, aber schwerlich wird er nachweisen können, dass der Hebräer mit dem Wasser auch den Begriff des „Zertretens" zu verbinden vermochte. M. E. war ihm das ebenso wenig möglich wie uns. Über den ganz ungewöhnlichen Plur. masc. נפשי kommt man mit Berufung auf die Stelle Ez. 13, 20 auch nicht hinweg, denn dort liegt, worauf ja schon das zweimalige נפשות in dem gleichen Satze hindeutet, wahrscheinlich ein Textfehler vor. Und nun עזאזל?! Das Vorhandensein der mit diesem Namen verknüpften, an sich ziemlich unklaren Vorstellung in Israel in jener alten Zeit müsste doch erst erwiesen sein. St. lässt sich auch hier bewusst oder unbewusst wieder von sichtlich falschen, mindestens unklaren religionsgeschichtlichen Anschauungen bestimmen. Die Bemerkung, auch bei den Arabern gebe es Beispiele dafür, dass Sieger sich nicht scheuten, dem verhassten, gefallenen Feinde noch in den Tod hinein alle nur erdenklichen Schmähungen zu teil werden zu lassen, beweist natürlich auch nichts. Die Konjektur ist weit entfernt von dem, was man gesunde philologische Kritik nennt. Glücklicher ist die Vermutung, die er zu v. 22 vorlegt, insofern als er erkannt hat, dass in den beiden Halbversen die ursprüngliche Lesart wohl je zwei asyndetisch nebeneinander gestellte Perfekte darbot. Er schlägt vor zu lesen: המו עקלו סוסם דהרו התרדדו אבירים — „Laut wieherten, hoch auf bäumten sich die Rosse, — es jagten einher, stampften einander zu Boden (sic!) die Hengste". Das ל von הלמו hat er zu עזאזל verwandt und

Die nächste Strophe ist in **v. 23** enthalten. Hier haben wir auch einen gut überlieferten Text. Eine Verderbnis liegt, soviel ich sehe, nicht vor. Wir haben den Bereich der letzten Verderbnis und Verstümmelung in der alten Handschrift, auf der alle uns zugängliche Texttradition beruht, überschritten und sind nunmehr wieder zu einem Stück jener Handschrift gelangt, das einen im ganzen gut erhaltenen, wenn vielleicht auch nicht ganz in seiner ursprünglichen Gestalt bewahrten Text besass. In der Hauptsache haben wir es von jetzt ab mit Ausscheidungen späterer Zusätze zu thun.

Der masoretische v. 23 a enthält die erste Verszeile der neuen Strophe. Der Wortlaut ist anscheinend auch tadellos erhalten. Allerdings muss (wie auch schon von Grimme erkannt worden ist) aus rhythmischem Interesse das Wort מַלְאַךְ im ersten Halbverse getilgt werden, so gut es allerseits bezeugt ist. Wir haben in ihm einen Zusatz zu erkennen, der aus theologisch-dogmatischem Interesse gemacht ist und zwar in einer Zeit, die noch vor der Zeit der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung gelegen hat. Das gleiche Interesse hat sodann in jüngerer Zeit zu einer weiteren exegetischen Entfernung von dem unmittelbar selbst den Fluch fordernden Jahwe geführt. Im Targum lesen wir nämlich אמר נְבִיא דַיהוה (so in jemenischer Überlieferung, vgl. ed. Praetor.) oder gar אמר בָּרָק נביא דיהוה (so z. B. in Polygl. Walt., auch am Rande einer jemenischen Handschrift, vgl. ed. Praetor.). Hier ist also die Forderung des Fluchs in den Mund des menschlichen prophetischen Organs Jahwes gelegt; man nahm also sogar Anstoss daran, dass ein „Engel“ Vermittler derselben sein sollte. Übrigens erinnere ich an die Gleichung מַלְאַךְ י״י = נביא in Hagg. 1. 13 (übrigens dort in einem Satz, der den Zusammenhang sprengt und wahrscheinlich ein jüngerer Zusatz ist). Die Verszeile lautet also:

23 a אוֹרוּ מֵרוֹז אמר יהוה   ארו אָרוֹר יֹשְׁבֶיהָ

Nun kann ich aber ein paar Eigentümlichkeiten, die sich in den alten Textzeugen finden, nicht ganz übergehen. Ohne Bedeutung ist natürlich, wenn wir LXX A u. a. Codd. (cf. Field): *Μαζωρ*,

---

zu המה vom Pferde gesagt möchte ich auch ein grosses Fragezeichen stellen. Dass עָקַל nach seiner Grundbedeutung wie auch nach seinem thatsächlichen Gebrauch im verbalen Ausdruck und in nominalen Derivaten nicht vom Sichbäumen des Pferdes gebraucht werden kann, bedarf nach meinem Gefühle keines Beweises. Auch die Herstellung des sonst nicht vorkommenden Hithpa'el התרדדו aus den nach dem דהרו überlieferten Buchstaben ist höchst willkürlich. Es genügt nicht zu sagen, wie St. thut, „die weiteren sechs Buchstaben תדהרות könnten leicht zu התרדדו umgestellt werden“. Das ist das Gegenteil von besonnener kritischer Methode. Solche Einfälle können zudem niemanden überzeugen.

Luc.: *Μαρωρ* statt *Μηρωζ*, wie Cod. B hat, lesen; Syr.-Hex. hat richtig: ܡܪܘܙ. Sehr viel bedeutsamer sind die Abweichungen der LXX-Textzeugen untereinander in der Wiedergabe des zweiten Halbverses. Cod. B steht hier wieder für sich. Zunächst zieht er das zweite ארו auch noch zum ersten Halbverse. Diese mit dem Rhythmus des Verses unvereinbare Satzabteilung hängt aufs engste mit einer von aller übrigen exegetischen Tradition abweichenden grammatischen Auffassung der letzten Worte des Satzes zusammen. Wir lesen dort: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κατοικῶν αὐτήν* d. i. hebräisch: אָרוּר כָּל־יֹשְׁבָהּ. Die Konsonanten ארור konnten natürlich leicht so gelesen werden; ob aber *πᾶς ὁ κατοικῶν αὐτήν* auf eine wirkliche hebräische Textgestalt zurückgeht, ist schwerlich mit Sicherheit auszumachen. Es ist jedoch möglich, dass die besondere exegetische Auffassung von ארור auch die singularische Deutung, und vielleicht auch die singularische Schreibung des letzten Wortes und schliesslich sogar die Einfügung von *πᾶς* in die Übersetzung (oder gar von כל in den hebräischen Text?) zur Folge hatte. Daran kann nicht gezweifelt werden, dass wir hier bei der Textwiedergabe in Cod. B einer originellen exegetischen Auffassung des hebräischen Textes gegenüberstehen, und dass sie kritisch um so interessanter ist, als sie nicht bloss von der masoretischen (über Targum und Syr.-Peš. nachher noch ein besonderes Wort), sondern auch von der der übrigen LXX-Zeugen völlig verschieden ist. Cod. A u. a. Codd. (vgl. Field) bieten mit richtiger Satzabteilung als Übersetzung des 2. Halbverses: *καταράσει καταράσασθαι* (so nach Swete) *τοὺς ἐνοίκους αὐτῆς*, Luc. ebenso nur richtiger *καταράσασθε*. Statt des nominalen *τοὺς ἐνοίκ. αὐτῆς* findet sich auch: *τοὺς ἐνοικοῦντας αὐτήν*. Auch Syr.-Hex. steht auf dieser Seite. Diese Form der Übersetzung entspricht aber, wie jeder sieht, genau der vom MT festgelegten hebräischen Textgestalt (höchstens könnte אָרוֹר ארו statt der umgekehrten Wortfolge vorausgesetzt sein) und ihrer exegetischen Auffassung[1]). Nun ist aber höchst auffällig, wie nahe diese Gestalt des griechischen Textes der uns überlieferten Übersetzung Θ's steht. Θ soll so übersetzt haben: *καταράσει καταρᾶσθε* (geschrieben allerdings *καταρασθαι* vgl. oben Cod. A; Field) *τοὺς ἐνοικοῦντας αὐτήν*. Wir haben also, wie ich meine, hier einen weiteren Beweis für die Richtigkeit der Vermutung, dass der vielfach so stark von der in Cod. B überlieferten griechischen Textgestalt abweichende Wortlaut in Cod. A, Luc. u. a. irgendwie in verwandtschaftlicher Abhängigkeit von Θ steht, und dass wir in Cod. B einen zuverlässigeren Zeugen für die wirkliche LXX-Version unseres Liedes, also auch für die derselben zu Grunde liegende hebräische Textform besitzen, dessen Zeugnis selbstverständlich dann an kritischem Werte nur gewinnt, wenn er sich mit den Zeugen für die Textüberlieferung und ihre

1) Auch Vulgata steht auf dieser Seite: maledicite habitatoribus eius. Die Wiedergabe des ארור wird hier allerdings vermisst.

Auffassung auf palästinensisch-syrischem Boden im Einklang befindet. Und das ist hier nun wirklich auch der Fall, wenigstens soweit die vom MT bezeugten Konsonanten in Betracht kommen, in Bezug auf die beiden ersten Worte des Halbverses: ארו ארור; hinsichtlich des letzten Wortes mögen wir getrost dem MT den Vorzug geben. Die vom MT vertretene Lesart des Halbverses dürfte umso eher als die richtige betrachtet werden können, als auch *Θ*, Cod. A u. s. w. sie bezeugen. Es ist schade, dass wir auch hier wieder nicht wissen, wie *ʾA* gelesen hat.

Interessant ist es aber nun auch hier wieder, dass auf palästinensischem Boden die handschriftliche Überlieferung nicht ganz einig gewesen ist. Und zwar scheint Syr.-Peš. hier wieder auf eine (vielleicht schon früh herausgebildete) besondere Form des Textes zurückzugehen. Wir lesen dort: ܠܘܛܘܗ ܘܠܘܛܘ ܠܥܡܘܪ̈ܝܗ d. i. = אֹרוּהָ וארו ישביה[1]). Diese Lesart setzt vielleicht voraus, dass in der vom Syrer vorausgesetzten Handschriftenfamilie einst statt ארו ארור zunächst die Wortfolge ארור ארו eingedrungen, dann aber wahrscheinlich infolge einer eingetretenen Verderbnis am Ende des ersten Wortes, möglicherweise auch unter der Einwirkung des im 1. Halbverse stehenden ארו in die vom Syrer gebotene Form verlesen wurde. Für die Satzform ארור ארו, die ja ohne Zweifel grammatisch ebenso richtig und ebenso gut ist wie die umgekehrte, würden wir weitere Zeugen in *Θ* und den wahrscheinlich von ihm abhängigen LXX-Zeugen besitzen.

Auffällig ist auch die Gestalt des Satzes im Targum: לוטו ותברו ית יתבהא. Das setzt an zweiter Stelle als hebräischen Text ושברו voraus. Die Lesart ist aber nur die Frucht einer Verderbnis des א von ארור und einer Verlesung der verwischten oder verstümmelten Züge desselben in שׁ. Dass eine solche nicht zu den Unmöglichkeiten gehörte, davon kann man sich überzeugen, wenn man einen Blick auf Eutings Schrifttafel (vgl. besonders Kol. 22) wirft. Hatte nun einmal שׁ an seiner Stelle in einer Handschrift Eingang gefunden, so lag die weitere Änderung des Wortes nicht allzufern (auch abgesehen davon, dass ב und ר zu gewissen Zeiten in ihrem Duktus einander sehr nahe standen). Wir haben also hier ebensowenig wie bei Syr.-Peš. Veranlassung, daran zu denken, es könne wirklich der ursprüngliche Text dieser abweichenden Lesart entsprochen haben. Aber darum bleibt die Thatsache doch von nicht geringem Interesse, dass wie der Syrer, so auch das Targum gegenüber der von *Θ*, MT (auch Vulg.) vertretenen handschriftlichen Textüberlieferung für in der Lesart abweichende Handschriftenfamilien auf palästinensisch-syrischem Boden Zeugnis ablegen.

Wenden wir uns nun der zweiten Verszeile der Strophe, v. 23b.

1) Der Araber bietet dafür etwas frei: والعنوا سُكّانها العنوهم.

zu. Auch hier hat m. E. an einer Stelle eine Vermehrung des Textes stattgefunden.

Allerdings ist die Lesart des MT wenigstens auf palästinensisch-syrischem Boden wohl bezeugt. Syr.-Peš. liest freilich nur: ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܬܘ ܠܡܥܕܪܢܘܬܗ ܕܡܪܝܐ ܒܓܢܒܪ̈ܐ, aber hier liegt vielleicht nur ein innersyrischer Fehler vor; ein Abschreiber hat das zweite ܠܡܥܕܪܢܘܬܗ ܕܡܪܝܐ übersehen, natürlich könnte der Syrer auch schon in seiner hebräischen Vorlage dies Versehen vorgefunden haben[1]). Auch das Targum setzt unzweifelhaft die vom MT gebotene Lesart voraus, im übrigen aber bietet es in seiner Wiedergabe des Textes einen neuen interessanten Beweis für die dogmatische Ängstlichkeit in Bezug auf das, was von Jahwe ausgesagt wird. Es lautet nach jemenischer Überlieferung (ed. Praetor.): ארֵי לא אתו לְסִיעוּדַן עמיה: דײ לסיעודן עמיה: דײ כד אגיח קרבא בגבריא; in dem in Polygl. Lond. abgedruckten Text findet man לסַעֲדָן עמא דײ, aber nur einmal, also den gleichen Textausfall wie in Syr.-Peš.[2]) Die Dogmatik hat im Targum also an die Stelle des direkt mit Israels Helden in den Kampf eintretenden und der Hilfe aller Glieder seines Volkes bedürfenden Jahwe das „Volk Jahwes" gesetzt, gerade so wie in der ersten Verszeile (v. 23 aα) der „Prophet Jahwes" für den „Engel J." eingerückt ist. Lässt man nun alles zur Paraphrase Gehörige weg, so bleibt eine genaue Wiedergabe der Lesart des MT übrig. Leider kennen wir hier 'A und Σ gar nicht und von Θ nur die Wiedergabe des letzten Wortes der Zeile (*ἐν δυνάσταις* vgl. Field).

Nicht ohne Schwierigkeiten ist das Zeugnis der Vertreter der griechischen Bibel. Cod. B übersetzt: *ὅτι οὐκ ἤλθοσαν εἰς βοήθειαν κυρίου, εἰς βοήθειαν ἐν δυνατοῖς*, setzt also יהוה nur einmal voraus[3]). Cod. A dagegen bietet: .... *εἰς τὴν βοήθειαν κυρίου, βοηθὸς ἡμῶν κύριος ἐν μαχηταῖς* (so Swete, vgl. aber weiter unten). Syr.-Hex. versieht das (zweite) *κύριος* mit Obelos und Metobelos; das würde also den Text wenigstens mit Bezug auf dies Wort dem von B bezeugten konform machen; indes, Field mag recht haben,

1) Auch der Araber hat das Manko in seinem Texte, während er einen durchaus überflüssigen paraphrastischen Zusatz mehr hat: لانّهم لم يعينوا في الحرب للربّ برجالها. Zu dem في الحرب vergleiche die Paraphrase des Targum.

2) Ob hier eine Beziehung zwischen beiden Texten vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden. Der Araber (vgl. Anm. 1) könnte vom Targum beeinflusst sein.

3) Die gleiche Textgestalt setzt in der Hauptsache auch Vulgata voraus: quia non venerunt ad auxilium domini, in adjutorium fortissimorum eius. Ob der letzte Satz wirklich auf hebräischem: לעזרת גבוריו beruht? Schwerlich.

wenn er meint, ursprünglich sei wohl *ἡμῶν* obelisiert gewesen und die kritische Kennzeichnung des *κύριος* beruhe auf einem Irrtum, freilich sicher ist das nicht. Besonders auffällig ist nun aber endlich der Text in Luc.: *ὅτι οὐκ ἦλθον εἰς τὴν βοήθειαν. Κύριος βοηθὸς ἡμῶν, κύριος ἐν μαχηταῖς δυνατός.* Das wäre hebräisch: כי לא באו לעזרה יהוה עֹזְרֵנוּ יהוה בגבורים גבור. Dass dieser Satz nicht die ursprüngliche Gestalt der Verszeile darbietet, daran kann auch nicht der mindeste Zweifel sein; er widerstreitet dem Rhythmus des Liedes doch allzu stark. Woher kommt das *δυνατός* am Ende des Satzes, das anscheinend die ganze syntaktische Veränderung in der Auffassung des Textes herbeigeführt hat? Man könnte versucht sein zu der Annahme, es entspreche wirklich einem גבור in der zu Grunde liegenden hebräischen Textgestalt und die Existenz dieses גבור liesse sich allenfalls aus einem durch die Ähnlichkeit der drei ersten Konsonanten des v. 24 beginnenden Worts תברך herbeigeführten Schreibfehler verständlich machen. Indes, der von Luc. gebotene Text geht schwerlich unmittelbar auf eine hebräische Vorlage zurück oder doch nicht auf die, welche einst dem alexandrinischen Übersetzer zu Gebote stand. Denn dann sollten wir doch auch hier etwas von dem *δυνατός* in Cod. A, mit dem Luc., wie wir sahen, im Liede doch sonst immer und in unserem Satze auch in Bezug auf das *βοηθὸς ἡμῶν* und *ἐν μαχηταῖς* wieder zusammengeht, verspüren, aber das ist nicht der Fall. Doch wie sollen wir uns die Entstehung des *δυνατός* plausibel machen, wenn es bedenklich ist, ohne weiteres eine wirkliche hebräische Grundlage dafür anzunehmen? Die Bedenken hiergegen können nur noch durch die Verschiedenheit der Wiedergabe desselben Wortes unmittelbar hintereinander gesteigert werden. M. E. verdankt *δυνατός* lediglich einer Glosse seinen Ursprung. Man muss zugeben, dass *ἐν μαχηταῖς* keine genaue Übersetzung von בגבורים ist, sondern nur eine im Satzzusammenhang allerdings gut stimmende Paraphrase. Nun hat jemand daneben *δυνατοῖς* geschrieben, und dies ist, als es in den Textzusammenhang selbst eindrang, in *δυνατός* verwandelt worden und zog die anderen Veränderungen der Syntax der Verszeile nach sich. Man kann sich übrigens auch nicht ganz des Eindrucks erwehren, es habe hier auch ein wenig die im Targum besonders stark ausgeprägte, jüdisch-dogmatische Ängstlichkeit mitgewirkt. Man beachte nur, dass in der von Luc. gebotenen Gestalt des Satzes nicht mehr Jahwe es ist, der Hilfe für sich bedurfte, sondern dass die „wir", d. h. die kämpfenden israelitischen Helden es sind, die der Hilfe bedurften und denen Jahwe zu Hilfe kam, in denen er sich dann mächtig erwies. Das läuft ja offenkundig, zum Teil wenigstens, der targumischen Paraphrase genau parallel. Woher nun *ἐν μαχηταῖς* in die sonst ja, wie wir sahen, in wesentlicher Übereinstimmung vertretene handschriftliche griechische Texttradition gekommen ist, das zu sagen, dafür finde ich keinen Anhaltspunkt. Aus Θ könnte, wenn die oben mitgeteilte Überlieferung

zuverlässig ist, die auffällige Lesart dieses Mal nicht abgeleitet werden. Aber wenn wir annehmen dürften, es hätte wirklich auch in der von Cod. A und Luc. vertretenen handschriftlichen Überlieferung neben dem *μαχηταῖς* die Variante *δυνατοῖς* gegeben (in Tischendorfs Ausgabe findet sich thatsächlich am Fusse aus A — vgl. dazu auch Field — die Lesart *ἐν μαχηταῖς δυνατοῖς* notiert, also im Einklang mit unserer oben ausgesprochenen Vermutung zu Luc.), so würde jenes *ἐν δυνάσταις* nicht hindern anzunehmen, dass im übrigen auch hier wieder A Luc. u. a. von *Θ* abhängig sind; nur müsste *μαχηταῖς* auf eine andere, uns freilich unbekannte Quelle zurückgeführt werden. Nun glaube ich auch die gegenüber der von Luc. dargebotenen einfachere Form des Satzes in Cod. A nicht als Zeugnis für die vom Alexandriner gelesene hebräische Textgestalt ansehen zu dürfen. Das *βοηθὸς ἡμῶν* ist wohl schon freie griechische, aber von der soeben angedeuteten jüdisch-dogmatischen Rücksicht eingegebene Paraphrase. Ein עזרנו ist immerhin ziemlich von לעזרת verschieden. Es ist schade, dass wir *Θ*'s Übersetzung hier nicht ganz besitzen, sonst könnten wir wohl in der kritischen Beurteilung jener auffälligen griechischen Textgestalt noch einen Schritt weiter kommen. Natürlich könnte ich das Gleiche in betreff *Ἀ* und *Σ* sagen.

Ich glaube nach alledem jedenfalls das Eine sagen zu dürfen: wir sind hier wie bei den früheren Versen berechtigt, der Lesart des Cod. B den Vorzug zu geben. Und danach scheint allerdings in der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung in v. 23 b nur einmal und zwar im ersten Halbverse יהוה gestanden zu haben.

Nun kann es aber, auch abgesehen von dem übereinstimmenden Zeugnis von MT, Targum und Syr.-Peš., im Hinblick auf die Anforderungen des rhythmischen Schemas keinem Zweifel unterliegen, dass gerade im 2. Halbverse יהוה gar nicht entbehrt werden kann, dass es also da im ursprünglichen Texte gestanden haben muss. Es wird demnach, wie sonst so manches Wort, in der ägyptisch-alexandrinischen Tradition wohl einem Versehen zum Opfer gefallen sein. Vielleicht finden wir nachher eine Möglichkeit, die Thatsache so zu erklären.

M. E. stand ursprünglich im ersten Halbverse nicht לעזרת יהוה, sondern לְעֶזְרָתִי. Ich unterlasse allerdings nicht, ausdrücklich zu bemerken, dass die Rücksicht auf das rhythmische Schema die Aufgabe des überlieferten Textes durchaus nicht fordert. Der Halbvers ist zwar um des logischen Gewichts der einzelnen Worte im Satzgefüge willen folgendermaassen rhythmisch zu lesen: כי לא באו לעזרת יהוה, aber der Umfang der Senkung zwischen dem zweiten und dem letzten Hochton wäre nicht zu gross — er beträgt nur drei Silben —, um eine Änderung des Textes nahe zu legen. Und an der Zusammenfassung der grammatisch eng miteinander verbundenen Worte zu einer rhythmischen Einheit, an ihrer

Stellung unter einen Hochton ist nach den Grundgesetzen des Rhythmus um so weniger Anstoss zu nehmen, als, nachdem im ersten Halbvers der Nachdruck auf יהוה gelegt ist, im zweiten Halbvers in schönem, kräftigem, rhythmischem Wechsel auch das Wort לעזרת genügend stark zur Geltung kommt. Indes, folgender Grund hat mir die Textänderung nahe gelegt. Wie wir sahen, war im ursprünglichen Texte unserer Strophe Jahwe persönlich der Redende, und ich sollte meinen, da hätte es doch wohl für den sonst überall, wie jeder leicht beobachten kann, durchaus natürlich empfindenden und redenden Dichter am allernächsten gelegen, Jahwe von sich in I. p. sing. reden zu lassen, wenn eine pronominale Rückbeziehung des Redenden auf sich selbst möglich oder geboten war, als ihn überall seinen Namen nennen zu lassen, als wenn es einer solch' starken Form, diesen Namen in den Vordergrund zu stellen, bedurft hätte. Anders ist die Sache beim 2. Halbverse zu beurteilen. Hatte Jahwe im 1. Halbverse sein persönliches „Ich“ denen, die es anging, in Ohr und Gewissen gerufen, so konnte alsdann im 2. Halbverse um der Schönheit des Rhythmus willen, aber auch mit ganz besonderem Nachdruck der Name, der mit Bezug auf jenes „Ich“ sehr viel sagende Name יהוה permutativ für das „Ich“ eintreten, abgesehen davon, dass der Dichter auch um der erforderlichen Anzahl von Hebungen willen zu der Verwendung des Namens veranlasst werden konnte. Nebenher mache ich auch darauf aufmerksam, dass יהוה בגבורים im 2. Halbverse auch durch den Vorgang von v. 13 b dem Dichter nahe gelegt werden konnte. Die Abänderung des לעזרתי in לע" יהוה lässt sich auch sehr einfach erklären. Sie war unbedingt nötig, als dogmatische Voreingenommenheit in v. 23 a α dazu führte, statt יהוה den מלאך יהוה reden zu lassen. Da passte allerdings das Pron. I. p. nicht mehr. Und eine Änderung der Gottesrede brauchte um so weniger Skrupel zu machen, als ja das י von עזרתי auch als Abbreviatur von יהוה aufgefasst werden mochte. — Der Ausfall des יהוה im 2. Halbverse in der (wenigstens von Cod. B bezeugten) alexandrinischen Textüberlieferung liesse sich allenfalls daraus erklären, dass zunächst irrtümlich irgendwann in die handschriftliche Textgestalt eine Vertauschung von לעזרתי und לעזרת יהוה in den Halbversen eindrang und dann das י entweder durch ein Schreibversehen (in der alten Schrift — vgl. die bekannte Kol. 9 — wäre es immerhin denkbar, dass das folgende ב nicht ohne Schuld dabei war) verschwand oder infolge nicht ganz sorgfältiger Schreibung der Konsonanten, vielleicht auch unter der Nachwirkung einer Verwischung einzelner Züge mit dem vorausgehenden ת so zusammenwuchs, dass ein Leser und Abschreiber ה zu lesen glaubte. Natürlich konnte auch einem nicht ganz sorgsamen Abschreiber passieren, dass er das zweite יהוה übersah, und dann lag die Änderung von לעזרת in לעזרה selbstverständlich nahe. Textgeschichtlich von Wichtigkeit ist jedoch, wie immer auch der Verlust des יהוה im 2. Halbvers zu erklären

sein mag, die Thatsache, dass die handschriftliche Textüberlieferung überall hinter dem ersten עזרה den Jahwenamen zeigt; die Textänderung muss also, genau so wie die Einfügung von מלאך in v. 23 aα, schon erfolgt gewesen sein, als die ägyptisch-alexandrinische Textüberliêferung ihre eigenen Wege zu gehen begann, während der Verlust des zweiten יהוה erst nach jenem Zeitpunkt eingetreten sein kann, da er lediglich dem letzteren Traditionsgebiete angehört.

Nach alledem würde also die zweite Zeile unserer Strophe folgendermaassen lauten:

23 b   כי לא באו לעזרתי   לעזרת יהוה בגבורים

Die nächste Strophe ist in den masoretischen **vv. 24. 25.** enthalten. Sie bringt in starkem Gegensatz zu der göttlichen Aufforderung, Meroz zu fluchen, den Lobpreis der Jael, des Weibes des Qeniters Ḥeber, das sich in so ungewöhnlicher Weise zur Helferin Jahwes in der Überwindung der Feinde seines Volkes gemacht hat. Allerdings, so wie der überlieferte Text lautet, kann er nicht der ursprüngliche sein. Er hat Zuwachs erfahren, der dem das Lied beherrschenden rhythmischen Schema widerspricht. Zunächst ist (mit Bickell u. a., zuletzt auch Segond und Nowack) die Apposition: אשת חבר הקיני zu beseitigen (Grimme will nur הקיני als aus 4, 17 herübergenommene Glosse streichen; das genügt nach unserer Erkenntnis des rhythmischen Schemas nicht). Eine solche nähere Bezeichnung der Jael war jedenfalls kein „sachliches Erfordernis", wie Budde und nach ihm auch Stephan meint [1]); sie widerstrebt auch dem Charakter poetischer Darstellung und zerstört hier den äusserst lebhaften Charakter der beiden, inhaltlich und rhythmisch sich zusammenfügenden Sätze v. 24 aα und b. Wenn Budde sagt, Debora werde „im Liede" freilich auch nur mit ihrem Namen bezeichnet, sie habe jedoch „eine eigene Begabung, gleichsam ein Amt", dagegen „Jael nicht", so kann das selbstverständlich nicht das Geringste beweisen für die Notwendigkeit einer näheren, rein prosaischen Angabe, wer oder was Jael gewesen sei. Man darf auch nicht übersehen, dass zur Zeit, als der Dichter das Lied schuf, Jael um ihrer That willen weithin in Israels Volk bekannt war, dass der Dichter nur aussagte, was jedermann von dem wohlverdienten Lobe dieser Frau auf den Lippen schwebte. Das Bedürfnis, sie näher bekannt zu machen, auf ihren Gatten hinzuweisen, konnte erst in jüngeren Zeiten erwachen, als man über der sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung mehrenden Zahl von preiswürdigen Persönlichkeiten männlichen und weiblichen Geschlechts nicht mehr überall wusste, wer jene Jael gewesen, ja vielleicht sogar, als man irgendwo ein Interesse daran

1) In „Die Bücher Richter und Samuel" (1890), S. 102, hatte sich Budde übrigens A. Müllers (in „Königsberger Studien" 1887) Ausscheidung der Worte als Glosse angeschlossen.

hatte, gerade auf d e n Umstand hinzuweisen. dass sie eine Qeniterin, ein zu den in dem nördlichen Gebiete siedelnden kenitischen Geschlechtern gehöriges, um das eigentliche Israel wohlverdientes Weib sei. Indes, der Beisatz mag auch ohne alles besondere Interesse lediglich aus einer gewissen Pedanterie (wie wir eine solche auch sonst im Alten Testamente nicht selten antreffen) von dem gemacht sein, der das Lied in den Zusammenhang des Richterbuchs und insbesondere in den Zusammenhang mit der Prosaerzählung in c. 4 einfügte und von 4, 17 aus das Bedürfnis fühlte, dem unverständigen Leser des Liedes mit dem Beisatz unter die Arme zu greifen. Nach alledem thun wir also m. E. nicht nur kein Unrecht, wenn wir die drei Worte streichen, sondern wir verhelfen vielmehr dem Dichter wieder zu seinem Rechte und beseitigen eine empfindliche Störung des Rhythmus des Liedes. Die Verszeile ist sonst anscheinend tadellos erhalten. doch darüber nachher noch ein Wort; sie lautet also (nach MT):

24 [1]) תְּבֹרַךְ מִנָּשִׁים יָעֵל   מִנָּשִׁים בָּאֹהֶל תְּבֹרָךְ

Es ist nun auch hier nicht ganz überflüssig, sich nach dem Texte bei den alten Zeugen umzusehen, obgleich gewiss jedermann den Eindruck haben wird, der Text könnte wirklich ursprünglich so, wie angegeben, gelautet haben. Hören wir zunächst die palästinensisch-syrische Tradition, so weit sie zugänglich ist. Das T a r g u m spiegelt in seiner Paraphrase, anscheinend nur mit einer Ausnahme, den gleichen Text wieder, den wir im MT lesen. Es lautet (ed. Praetor.): תתברך בִּבִרְכַת נשיא טבתא יעל · · · · כְּחֲדָא מִנְשַׁיָּא דִמְשַׁמְשָׁן בְּבָתֵּי מדרשין תתברך. Die in dieser Paraphrase niedergelegte exegetische Auffassung des Wortlautes ist interessant. Textkritisch aber kann nur ein Ausdruck darin in Frage kommen, nämlich der Plural בתי מדרשין[2]). Es ist möglich, dass אהלים vorausgesetzt wird, freilich ebenso gut ist möglich, dass die Paraphrase ohne Rücksicht auf den Numerus des hebräischen Wortes, von dem Plural נשים geleitet, frei mit ihrer Vorlage verfahren ist. Jener Plural kann nur dann von Gewicht sein, wenn noch von anderer Seite her eine Begünstigung der Lesart geboten wird. Der S y r e r stimmt auch genau zu MT: ܬܬܒܪܟ ܡܢ ܢܫ̈ܐ ܒܡܫܟܢܐ (sic) · · · · ܡܢ [3])

1) תְּבֹרָךְ ist rhythmisch als zweisilbig zu betrachten. Das Wort an der Spitze des ersten Halbverses widerspricht nicht dem, was ich zu v. 20 über die Gleichartigkeit gerade des Aufstiegs zum ersten Hochton im ersten Halbverse einer Verszeile gesagt habe.

2) Zu der Deutung von אהל auf das „Lehrhaus" vgl. das Targum zu Gen. 25, 27, wo in der Aussage von Jacob: ישב אהלים das Wort אהל auch vom בית אולפנא (= בית מדרשא) verstanden wird.

3) Der Araber stimmt dazu genau, nur lautet der letzte Satz bloss: تتبرك من النساء!

ܕܝܠܗ̇ ܘܒܡܫܟܢܐ ܬܬܒܪܟ. Also das würde באהל entsprechen. Freilich leicht liesse sich der Pluralis schreiben und lesen (ܘܒܡܫ̈ܟܢܐ). Auch die Vulgata würde, wenn es richtig ist, sie hierher zu ziehen, den Singularis des MT bestätigen: et benedicatur in tabernaculo suo (mit Übergehung des zweiten מנשים). Ob die Wiedergabe des ersten Halbverses: benedicta inter mulieres Jahel . . . . eine abweichende hebräische Lesart voraussetzt, nämlich בנשים statt מנשים?

Das wollen wir vorläufig auf sich beruhen lassen und zunächst zusehen, was die LXX-Zeugen uns zu sagen haben. Hier finden wir nun wieder die bisher beobachtete Besonderheit des Cod. B gegenüber den anderen Zeugen. Cod. B liest: *εὐλογηθείη ἐν γυναιξὶν Ἰαὴλ . . . . ἀπὸ γυναικῶν ἐν σκηναῖς εὐλογηθείη*. Hierin ist zweierlei bemerkenswert: einmal *ἐν γυναιξίν*, das hebräisches בנשים voraussetzt und wohl geeignet wäre, die oben bezüglich der lateinischen Übersetzung aufgeworfene Frage zu bejahen; sodann *ἐν σκηναῖς*, das auf ein באהלים als Vorlage hinweisen und den im Targum an der Stelle stehenden Plural als kritisch wertvoll erscheinen lassen könnte. Dem gegenüber steht nun aber Cod. A und Luc.; hier lautet die Übersetzung so: *εὐλ. ἐκ γυναικῶν . . . . . ἐκ γυναικῶν ἐν σκηνῇ εὐλ.*, also ganz genau so, wie in MT. Nach unseren bisherigen Erfahrungen werden wir auch hier berechtigt sein, B den Vorzug zu geben, insofern es sich darum handelt, die hebräische Vorlage des alexandrinischen Übersetzers zu eruieren[1]). Und es ist jedenfalls nicht leicht, die Herkunft eines *ἐν γυναιξίν* zu erklären, wenn im ursprünglichen LXX-Texte *ἐκ γυναικῶν* stand. Man müsste dann schon annehmen, dass B den griechischen Text einer anderen Übersetzung wiedergebe. Aber dies dürfen wir, glaube ich, nach unseren bisherigen Beobachtungen viel eher bei Cod. A Luc. annehmen. Hier müssen wir nun ausserordentlich bedauern, dass wir von *Ἀ*, *Σ* und *Θ* auch nicht das Geringste wissen. Indes, ich glaube, wir dürfen nach dem Zeugnis des Cod. B annehmen, dass in der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung wirklich בנשים stand. Dass diese Lesart grammatisch unanfechtbar ist und einen trefflichen Sinn giebt, ist unzweifelhaft. Man könnte zu תברך בנשים ganz gut die Verbindung היפה בנשים (mit superlativer Bedeutung) im Hohen Liede vergleichen (vgl. Cant. 1, 8 u. ö.). Im zweiten Halb-

1) Übrigens mache ich auf das, wahrscheinlich auf einer Erinnerung an unsere Stelle beruhende Sätzchen in dem Engelgruss an die Maria im Evang. Luc. 1, 28 (text. rec.): *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* aufmerksam. Wie ich aus Tischendorfs Novum Testamentum graece ersehe, handelt es sich hier freilich nicht um einen wirklich ursprünglichen Bestandteil des Textes. Wäre es ein solcher, so würde selbst diese neutestamentliche Stelle nicht ohne kritische Bedeutung sein. Bei Hühn, Die messian. Weissagungen u. s. w., II. Teil: Die alttestamentl. Citate und Reminiscenzen im N. Test., S. 47. 48, findet sich unsere Stelle nicht notiert; dagegen ist zu dem *κύριος μετὰ σοῦ* als Herkunftsstelle Jud. 6, 12 bemerkt.

vers müsste auch in der Vorlage des Alexandriners מִן gestanden haben; man müsste es also als allseitig bezeugt an dieser Stelle für ursprünglich halten. Und in der That meine ich, liege in dem Wechsel der Präpositionen in den beiden Halbversen auch eine gewisse rhythmische Schönheit, wofern dieselben richtig gedeutet werden. בְּ im ersten Halbverse müsste komparativisch gefasst werden: sie sei gepriesen unter den Weibern d. h. durch den ihr gebührenden Lobpreis aus der Menge der Weiber herausgehoben (also analog jener Bezeichnung der Sulammitin im Hohen Liede). Dagegen empfiehlt sich מִן im zweiten Halbverse im Sinne des von Cod. B gebotenen ἀπὸ (das im späteren Griechisch ja geradezu = ὑπὸ gebraucht wird) = „von Seiten“ aufzufassen. Der Satz würde dann also sagen: sie soll nicht bloss als die rühmenswerteste unter den Weibern hervorgehoben werden, sondern die israelitischen Weiber selbst sollen auch ihr Lob singen. Wenn demnach die Lesart בנשים ursprünglicher als die sonst gebotene, ja, vielleicht sogar (zu welcher Annahme ich allerdings neige) die ursprüngliche sein sollte, so müssten wir annehmen, dass auf palästinensischem Boden in der handschriftlichen Überlieferung, vielleicht unter suggestiver Einwirkung des folgenden מנשים das ursprüngliche ב irrtümlich in מ verwandelt worden sei. Allenfalls liesse sich die Veränderung der Lesart noch leichter erklären, wenn wir zugleich die Möglichkeit einer teilweisen Verwischung oder sonst irgendwie eingetretenen Undeutlichkeit des ב in seiner älteren Schreibweise hinzunehmen. Schliesslich möchte ich noch auf eins hinweisen. Lesen wir בנשים, so tritt dies in formell und sachlich nicht üblem Rhythmus in Parallelismus — und gewissermaassen auch in Gegensatz zu dem im 2. Halbverse in der Mitte der Wortkette stehenden, wie wir sehen werden, wohl auch pluralisch zu lesenden באהל. Auch das könnte für die Ursprünglichkeit von בנשים sprechen.

Ebenso gut könnte nun auch der Pluralis ἐν σκηναῖς ursprünglich sein. Es ist sicher, dass באהל grammatisch eng mit מנשים zusammengenommen werden muss. Es sind eben die Weiber Israels insgesamt gemeint, und der attributive Zusatz soll dieselben als Zeltbewohnerinnen charakterisieren. Beachtet man dies, so empfiehlt sich m. E. ohne weiteres die pluralische Lesart באהלים. Damit würde jedenfalls dem allenfalls möglichen Missverständnis vorgebeugt, als handle es sich hier um Weiber, die mit Jael zusammen in einem und demselben Zelte weilten. Und dass der Dichter diesen Beisatz machte, dazu kann ihn einerseits allerdings die Forderung des rhythmischen Schemas veranlasst haben, andererseits aber halte ich es für ebenso wahrscheinlich, dass er damit die Weiber Israels in Gegensatz stellen wollte zu den in der Königsburg wohnenden Weibern Siseras, von denen hernach v. 28 f. die Rede ist. Denken wir uns nun das Wort einst ohne י in der Form באהלם geschrieben, so ist der Wegfall des מ paläographisch durchaus begreiflich. Dieser Buchstabe konnte zu Zeiten nach der Art, wie er geschrieben wurde,

und unter der Voraussetzung teilweiser Verwischung oder Verstümmelung eine gewisse Ähnlichkeit mit dem folgenden ת gewinnen (vgl. Kol. 7 ff. bei Zimmern), und war das der Fall, so war sein Ausfall leicht, weil wegen des ersten תְּבֹרַךְ, aber auch wegen der Bedeutung die Lesart תתברך unrichtig erscheinen musste. Wenigstens kann man sich die Sache so zurechtlegen; vielleicht giebt es auch noch andere Möglichkeiten. Wenn wir in der Vulgata „in tabernaculo suo" lesen, so ist schwer zu beurteilen, ob mit suo textkritisch etwas anzufangen ist oder ob wir es nur als Exegese des Übersetzers betrachten dürfen. Auffällig ist ja auch das Fehlen eines Äquivalents für מִנָּשִׁים in dieser Übersetzung.

Demnach möchte ich also glauben, die Verszeile habe ursprünglich so gelautet:

24 תְּבֹרַךְ ¹) בְנָשִׁים יָעֵל   מִנָּשִׁים בְּאֹהָלִים תְּבֹרָךְ

Die zweite Verszeile der Strophe widerstrebt in dem vom MT gebotenen Wortlaute dem rhythmischen Schema des Liedes. Sie hat wahrscheinlich stärkere Verderbnisse und Eingriffe erfahren, als man auf den ersten Blick ahnen mag. Ehe wir aber unseren kritischen Gang antreten, mache ich auf eine Thatsache aufmerksam, deren Berücksichtigung für die Lösung der unserm Scharfsinn hier gestellten kritischen Aufgabe von Wichtigkeit ist. Offenbar fehlte auch in der ursprünglichen wie in der gegenwärtigen Gestalt des Liedes eine ausdrückliche Bezeichnung desjenigen, dem Jael den Trunk gewährte. Der Dichter überliess es dem Verständnis des Lesers oder Hörers, aus dem rückwärtigen Zusammenhang an die richtige Persönlichkeit zu denken. Ein Dichter kann ja in solcher Hinsicht viel höhere Anforderungen an den Leser oder Hörer stellen, als einem Prosaschriftsteller erlaubt sein würde. Vielleicht aber war die Anforderung in dem ursprünglichen Zusammenhang der Strophen gar nicht einmal so übermässig hoch. Wir erkannten, dass aller Wahrscheinlichkeit nach in der vorletzten, in v. 21 b. 22 enthaltenen, aber so furchtbar verstümmelten Strophe irgend welche nähere Bezugnahme auf Siseras Geschick bei der Niederlage seines Heeres die Rede gewesen sein müsse. Und, wenn wir die Tendenz aller nun noch folgenden Strophen bis zum Ende des Liedes in Erwägung ziehen, so werden wir zugeben müssen, dass die Vermutung sehr nahe liegt, wie der Lobpreis der Jael darin begründet ist, dass sie das Haupt der kanaanäischen Feinde Israels und Jahwes vernichtete und damit den feindseligen Unternehmungen der Kanaanäer den Hauptanstifter nahm, so habe auch

1) Beide Worte: בנשים und באהלים kann man mit und ohne Artikel lesen. Für den Rhythmus macht das nichts weiter aus. Die Aussprache ohne Artikel würde auch, da es sich ja um poetische Diktion handelt, die gleiche grammatische Kraft haben wie die mit Artikel. Es mag also ein jeder nach seinem eigenen Gefühle lesen. Ich ziehe die Lesung ohne Artikel vor (wie LXX B: *ἐν γυναιξὶν* und *ἐν σκηναῖς*).

der von Jahwe geforderte Fluch über Meroz seinen besonderen Grund darin, dass die Bewohner dieses Ortes, obwohl sie es vermocht hätten, den Sisera nicht unschädlich gemacht hatten, dass sie also insofern Jahwe nicht zu Hilfe gekommen waren. Denn dass der sonst uns völlig unbekannte Ort im nächsten Bereiche des Schlachtfeldes gelegen haben muss, daran ist kaum ein Zweifel möglich. Irrt all' dies nicht am wirklichen Ziele vorbei, so werden wir anerkennen, dass der Dichter ohne alle Schwierigkeit voraussetzen konnte, jeder Leser oder Hörer seiner Strophen werde aus dem Zusammenhang entnehmen, mit wem es Jael zu thun gehabt, eine besondere ausdrückliche Hindeutung auf Sisera sei also gar nicht nötig. Lesen wir allerdings den überlieferten Text, so fordert uns der Eingang von v. 25 mit seinem מַיִם שָׁאַל zu der Frage heraus, wer es gewesen sei, der die Jael um Wasser gebeten habe. Aber gesetzt einmal, diese Worte seien nicht ursprünglicher Bestandteil des Textes (ob die Sache in Wahrheit so liegt, werden wir nachher sehen), dann würde zunächst jede Hindeutung auf die Persönlichkeit fehlen, der sie Milch u. s. w. gab, und es würde lediglich erzählt, dass sie eine That der üblichen Gastfreundschaft gegenüber einem vorbeikommenden Fremden ausgeführt habe (vgl. Gen. 18, 4 ff., besonders v. 8), die bestimmte Hindeutung auf die Persönlichkeit, der sie gegenüberstand, würde erst die nächstfolgende Strophe hinzubringen. Beide Verszeilen unserer Strophen würden alsdann noch gar nicht bestimmt ahnen lassen, was es gewesen sei, das Jael gethan und das ihr im Zusammenhang mit dem Kampfe Anspruch auf höchstes Lob gegeben habe. Die Strophe würde vielmehr zunächst nur von einer That friedlicher Gesinnung, von einem Verhalten reden, wie es von einem edlen Sinne erwartet werden konnte. Das wäre der vorausgehenden Strophe im allgemeinen analog, wo wir ja auch nicht erfahren, wie und durch welche besondere That Meroz Jahwe hätte zu Hilfe kommen sollen, wo es vielmehr auch dem Leser überlassen wird, den ihrer Bevölkerung gemachten Vorwurf in die rechte motivierende Beziehung zu bringen. Es bedarf sodann wohl keines besonderen Hinweises darauf, dass, je weniger unsere Strophe eine Bluttbat, von der Jael verübt, erwarten lässt, umso eindrücklicher der Inhalt der nächstfolgenden Strophe auf den Leser oder Hörer wirken muss. Und gewiss wird man zugeben, dass der Dichter die That der Jael, die Israel von ihrem gefährlichsten Feinde befreite und damit, wie ja auch die weitere Geschichte zeigte, dem Widerstand der Kanaanäer gegen die wachsende Festigung der Herrschaft des Jahwevolkes im Lande den Lebensnerv zerschnitt, gar nicht wirksamer in seinem Liede hervortreten lassen konnte, als wenn er in seiner poetischen Argumentation so, wie angenommen, vorging. Unsere weitere Untersuchung der Verszeile, bei der wir stehen, muss zeigen, ob diese zunächst lediglich mit Vermutungen operierenden Ausführungen eine realere Basis haben, als die ist, welche Vermutungen bieten können.

Ich habe hypothetisch die Ursprünglichkeit der Worte מים שאל in Frage gestellt. Meine nächste Aufgabe ist nun, zu untersuchen, ob dies berechtigt ist oder nicht.

Zunächst kommen hier rhythmische Erwägungen in Betracht. Wie schon bemerkt wurde, lässt sich der überlieferte Text des masoretischen v. 25 nicht nach dem Schema des Liedes lesen. Mindestens müssen wir den ersten Halbvers mit vier statt der erforderlichen drei Hebungen lesen. Man könnte allerdings versucht sein, den Halbvers so zu lesen: מַ֫יִם שָׁאַל חָלָב נָתָ֫נָה. An sich würde m. E. vom Standpunkte der rhythmischen Möglichkeit aus nichts gegen die Stellung des חלב in die Senkung und unter den auf dem letzten Worte liegenden Hochton einzuwenden sein, weil der durch חלב bezeichnete Teil des sachlichen Inhaltes des Satzes ja im 2. Halbverse in dem hochbetonten חמאה zur ausreichenden Geltung gebracht wird, und es giebt Beispiele genug, wo von zwei in den beiden Halbversen parallel gegenüberstehenden Worten eins gleicherweise in die Senkung gestellt ist und gerade dadurch im rhythmischen Wechsel der Begriff selbst besonders starke Hervorhebung erfährt. Indes, ein Grund liegt vor, der entschieden gegen die Stellung von חלב in den Senkungsbereich Einspruch erhebt. Das ist der Gegensatz, in dem חלב zu dem vorausgehenden מים steht. Dieser Gegensatz verlangt nach meinem Gefühl unbedingt, dass auch חלב mit dem Hochton gelesen wird. Nur so kommt dann auch schon in diesem Halbvers nachdrücklich der jedenfalls in dem gegenwärtigen Wortlaute beabsichtigte Gedanke zur Geltung, Sisera habe nur einen Trunk Wasser verlangt, Jael aber habe ihm den allerdings einer Beduinenfrau meist eher zur Verfügung stehenden[1]) Trank von Milch gespendet. Dann haben wir aber eine Hebung zu viel, denn der gleiche logische Grund würde auch gegen die Zusammenfassung der beiden ersten Worte unter einen Hochton (מים שָׁאַ֫ל) sprechen. Viel eher liesse sich, soweit ich Einsicht in die Gesetze des Rhythmus gewonnen zu haben glaube, am Anfange des 2. Halbverses die Konstruktionsverbindung בספל אדירים als rhythmische Einheit ertragen und unter einen Hochton gestellt lesen, wenngleich es auch hier vielleicht wohllautender sein würde, beide Worte betont sein zu lassen. Auf alle Fälle fehlt für diese Wortgruppe im 1. Halbverse das parallele Gegenwort, das, je nachdem es lautete, eine Betonung beider Worte der Konstruktusverbindung erfordern könnte. M. E. kann es also nach dem Gesagten schon aus rhythmischen Gründen keinem Zweifel unterliegen, dass ein erst nachträglich eingedrungenes Plus in der Verszeile ist und beseitigt werden muss. Indes, ich bin noch nicht zu Ende. Es liegt noch ein dem Rhythmus zu entnehmender Grund vor, dessen Beachtung uns, wie ich meine, einen wesentlichen Schritt in der Kritik der Verszeile weiter zu bringen vermag. Wenn man

1) Vgl. **Nowack**, Lehrb. d. hebr. Archäologie, I, S. 119.

die bisher besprochenen, im allgemeinen gut erhaltenen Verszeilen (natürlich nur auf sie dürfen wir hinblicken) betrachtet und auf den Parallelismus der zusammengehörigen Halbverse und der sie ausfüllenden Worte achtet, so erkennt man, dass durchweg der Parallelismus der Worte oder, was dasselbe heisst, der im Wortlaut ausgeprägten Gedanken ein vollkommener ist, d. h. Inhalt und Wortlaut beider Halbverse entsprechen sich und fügen sich harmonisch zusammen zum Ausdruck des einen, in der Verszeile auszusprechenden Gedankens. Ich brauche den Leser dazu nur an die in der Hauptsache gut erhaltene vorausgehende Strophe (v. 23 a. b) und an die erste Verszeile (v. 24) unserer Strophe zu erinnern. Nun mag der Leser sein eigenes rhythmisches Gefühl, geleitet von jener Thatsache, darüber urteilen lassen, ob v. 25 dem rhythmischen Charakter der übrigen Verszeilen des Liedes wirklich entspricht. Allerdings entsprechen sich so, wie wir es erwarten, חלב נתנה und הקריבה חמאה, und hier giebt ja auch schon die verschiedene Aufeinanderfolge der einander entsprechenden Worte dem rhythmischen Parallelismus Schönheit und Kraft. Sehen wir uns sodann aber בספל אדירים an, ist der Ausdruck ursprünglich, so liegt in dieser auffälligen Bezeichnung der von Jael gewählten Trinkschale eine so starke Betonung der Sache, dass man eigentlich im parallelen ersten Halbverse einen weniger bezeichnenden Hinweis auf das Trinkgefäss erwarten sollte, so dass damit jenem "בס" אד" der seinem im Zusammenhang beabsichtigten Sinne entsprechende rhythmische Rückhalt verliehen würde. Dass מים שאל im 2. Halbverse nichts entspricht, könnte an sich nicht besonders auffallen, weil es sich ja im Verse nicht so sehr um Sisera, als vielmehr um Jael und ihr Thun handelt. Ich glaube nun, gerade dies letzte rhythmische Bedenken gegen unsere Verszeile kann uns weiter führen. Aber zuvor wollen wir noch die alten Zeugen hören und zusehen, ob sie uns etwa helfen können.

Auf palästinensisch-syrischem Boden begegnen wir überall dem von den Masoreten festgelegten Text. Das Targum paraphrasiert: מיא שאל מִנַּהּ סיסראר שׁיעא חלבא אשקיתֵיהּ לְמִדַּע אִם אית רעיונוהי עלוהי בְּפִּיִלֵי גבריא קריבת לְקֳדמוהי שְׁמַן דְגובנין[1]. Weder מִנַּהּ noch das Suffix in אשקיתֵיהּ giebt zu der Annahme Veranlassung, die hebräische Vorlage habe anders als MT gelautet. Das sind eben sachlich richtige, leicht begreifliche Zusätze des Paraphrasten. Ganz (ausgenommen ist nur ein ו vor חלב) mit MT stimmt Syr.-Peš. überein: ܡ̈ܝܐ ܫܐܠ ܘܚܠܒܐ ܝܗܒܬ ܒܣܦܠܐ ܕܓܢܒܪ̈ܐ ܩܪܒܬ ܚܡܐܬܐ.

Von $'A$, Σ und Θ wissen wir leider nichts, oder doch nur von Θ,

1) In jemenischer Überlieferung (ed. Praetor.) lautet der Text folgendermaassen: מיא שְׁאֵיל יתַהּ חלבא אַשְׁקְיאַת יתֵיהּ למדע אם אית רעיונוהי עלוהי בְּפִּיִלֵי גבריא קְרֵיבַת לְקְדמוהי שמן דגבנין.

dass er da, wo MT אדירים liest, *ἰσχυρῶν* (dazu noch ein Wort weiter unten) übersetzt hat. — Bei den Zeugen für die alexandrinische Übersetzung begegnen wir sodann wieder der uns schon genugsam bekannten Zwiespältigkeit. Aber auch hier dürfte wieder Cod. B das Vorurteil der grösseren Ursprünglichkeit für sich haben. Dort lesen wir: *ὕδωρ ᾔτησεν, γάλα ἔδωκεν ἐν λεκάνῃ, ὑπερεχόντων προσήνεγκεν βούτυρον.* Hier ist der Satzeinschnitt hinter *λεκάνῃ* höchst auffällig (vgl. dazu sowohl ed. Swete als ed. Tischendorf-Nestle). Sollte darin noch eine Nachwirkung der ursprünglichen Satzabteilung im hebräischen Texte spürbar sein? Dass *ὑπερεχόντων* von *ἐν λεκάνῃ* losgelöst kaum verständlich ist, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Im übrigen setzt der griechische Wortlaut anscheinend genau den Text voraus, den wir im MT lesen, doch darüber haben wir nachher noch weiter zu reden. Demgegenüber steht die Lesart in Cod. A Luc. u. a. (vgl. Field): *ὕδωρ ᾔτησεν αὐτὴν, καὶ γάλα ἔδωκεν αὐτῷ· ἐν λακάνῃ ἰσχυρῶν*[1]) *προςήγγισε βούτυρον.* Die Beifügung von *αὐτὴν* und *αὐτῷ* entspricht der Paraphrase im Targum und *καὶ* vor *γάλα* hat seine Parallele in Syr.-Peš. Hier haben wir nun aber das Zeugnis des Syr.-Hex., dass Origenes die im MT festgelegte Lesart kannte. Dort sind *αὐτὴν καὶ* und *αὐτῷ* mit dem Obelos gekennzeichnet. Da nun, wie erwähnt wurde, als Lesart *Θ*'s *ἰσχυρῶν* überliefert wird, so scheint es auch hier wieder durch das in Cod. A u. s. w. stehende gleiche Wort nahe gelegt zu werden, diese Gruppe der LXX-Zeugen mit seiner Version in engere Beziehung zu bringen. Im übrigen setzen auch sie, wenn wir die in der Hexapla obelisierten Worte ausser Betracht lassen, die Lesart des MT voraus. Dieselbe las auch Hieronymus. Die Vulgata lautet: aquam petenti lac dedit, et in phiala principum obtulit butyrum. Natürlich ist aquam petenti etc. nur freie Übersetzung und et hinter dedit kann ebensogut freier Zusatz sein.

Die Ausbeute, die uns die Versionen gewähren, ist demnach sehr winzig. Verwertbar ist zunächst einzig die eigentümliche Satzabteilung in LXX Cod. B, sonst können wir, wie es scheint, nur die Thatsache feststellen, dass der überlieferte hebräische Wortlaut schon vorlag, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Texttradition von der palästinensischen abzweigte, dass sie also verhältnismässig sehr alt sein muss. Ist also eine Vermehrung oder Abänderung des ursprünglichen Textes erfolgt, so muss dieselbe zeitlich recht weit hinaufgerückt werden.

Nun bin ich, je länger ich mich mit dem Texte beschäftige, um so mehr der Überzeugung geworden, dass beides in dieser Verszeile vorliegt, sowohl eine Textvermehrung als eine Textveränderung und zwar sicher letztere infolge vorausgegangener Textverderbnis,

1) In einigen Handschriften findet sich an dieser Stelle *δυναστῶν*, auch in ed. Ald. (vgl. Field).

in unserm Liede ja keine auffällige Erscheinung. Nach meinem Dafürhalten sind die beiden ersten Worte מים שׁאל ein Zusatz und müssen entfernt werden. Die übrigbleibenden sechs Wörter enthalten dagegen den Wortbestand des ursprünglichen Verses, nur steckt in dem אדירים eine schwere Verderbnis; das Wort ist auf Grund verstümmelter Überreste der ursprünglichen Lesart konstruiert. Die Cäsur der Verszeile liegt genau da, wo LXX Cod. B den auffälligen Satzeinschnitt macht, nämlich hinter בספל. Ich bin auch nicht zweifelhaft, welchen begrifflichen Inhalt das Wort gehabt hat, das da stand, wo wir jetzt אדירים lesen. Es hat in der Bedeutung dem ספל entsprochen. Irgend eine Benennung für Schale, Gefäss muss da gestanden haben. Ich glaube auch das Wort noch mit ziemlicher Sicherheit ausfindig machen zu können. M. E. hat dort במזרק gestanden. Da, wie gesagt, die Textverderbnis in ziemlich frühe Zeit hinaufführt, so dürfen wir, um uns die Entstehung der überlieferten Lesart aus jener vermutlich ursprünglichen begreiflich zu machen, wiederum die schon oft verwertete Papyrischrift der Kol. 9 (ebensogut passte allerdings auch die Schrift der Kol. 7) bei Zimmern zu Hilfe nehmen. Nun denke man sich einmal die beiden Konsonanten במ in dieser Schrift nebeneinanderstehen, sodann von dem ב den vertikalen Schaft durch Verwischung unkenntlich geworden und die obere Schleife mit dem rechtsseitigen, vielleicht etwas mehr als gewöhnlich nach rechts gerichteten und infolge der Verwischung von den übrigen linksseitigen Bestandteilen des Buchstabens losgelösten Schaft von מ zusammengelesen, und frage sich dann, ob es wirklich nicht sehr leicht möglich war, dass man statt במ die Buchstaben אד zu lesen meinte? Und dass, nachdem man diese Buchstaben gelesen hatte, man das zwischen ihnen und dem hernachfolgenden ר stehende ז als י las, scheint auch nicht allzu fern zu liegen, um so weniger, wenn wir voraussetzen dürfen, dass die Schriftzüge durch Beschädigung irgend welcher Art recht undeutlich geworden waren. Und dass endlich aus einem ursprünglichen, vielleicht von vornherein in der hier vorauszusetzenden Handschrift nicht schematisch genau ausgeprägten, sodann aber obendrein noch teilweise verwischten ק ein ים verlesen werden konnte, wird man auch zugestehen dürfen. Dazu könnten besonders instruktiv die Formen sein, welche die beiden Buchstaben in ihrer Fortbildung auf palmyrenisch-syrischem Gebiete angenommen haben und die man in Kol. 11 ff. findet. Jedenfalls zeigen sie, wie stark sich die äusseren Formen beider Buchstaben bei kursiverer Schreibung annähern konnten. Allerdings weniger verständlich erscheint dies bei den Formen z. B. in Kol. 20 ff. Nun darf man freilich auch nicht ausser Acht lassen, dass die Lesung der vorausgehenden Konsonanten von sehr bestimmendem Einfluss auf die graphische Deutung der erkennbaren Züge des letzten Konsonanten des Wortes war und sein musste. Es darf daher, auch wenn es nicht gelingen mag, die Entstehung eines ים aus ursprüng-

lichem ק paläographisch absolut überzeugend zu erklären, nicht ohne weiteres veranlassen, unsere Vermutung — natürlich mehr soll ja die vorgeschlagene Lesart nicht sein — zu verurteilen und abzuweisen.

Das Wort מזרק passt sicher ganz gut. Es kommt im Alten Testament gewöhnlich von den beim Opfer gebrauchten Sprengschalen vor, aber dass man es auch zur Bezeichnung von Trinkgefässen brauchte, zeigt Am. 6, 6 (wo einfach במזרק zu lesen ist; das י verdankt dem folgenden י seine Entstehung: יין ist Objekt zu השתים)[1]. Es war eine Schale grösseren Umfangs, und auch in dieser Hinsicht passt das Wort gut als Parallele zu ספל, denn dass auch damit ein grösseres Gefäss gemeint ist, kann nach Jud. 6, 38, der einzigen Stelle, wo das Wort noch vorkommt, nicht zweifelhaft sein.

Lesen wir die Verszeile nach alledem in folgender Gestalt:

25 חלב נתנה בספל במזרק הקריבה חמאה

so erhalten wir einen sowohl formell als sachlich vortrefflichen Rhythmus. Man beachte auch den rhythmisch schönen und kräftigen Wechsel in der Stellung der Worte in den Halbversen: das Verbum beide Male in der Mitte, die Benennung des Tranks einmal am Anfang, das zweite Mal am Ende des Halbverses und die Worte für das Trinkgefäss in umgekehrter Ordnung. Ich möchte glauben, schon diese ausgezeichnete, tadellose rhythmische Gestalt, die die Verszeile gewonnen, spreche für die Richtigkeit unserer Vermutung und könne auch den überzeugen, der gegen den Versuch, die überlieferte Lesart paläographisch verständlich zu machen, Bedenken hegt.

Jetzt ist nun auch von einigem Interesse eine seltsame griechische Lesart. In einer Handschrift (vgl. zu folgendem Field) findet sich am Rande als Übersetzung Θ's angemerkt: *ἰσχυρῶν ἐκχεόντων*. Was soll dies *ἐκχεόντων*? Schwerlich ist es ein Bestandteil der

1) Wenn Oort (im Anschluss an LXX) in Am. 6, 6 במזרקי יין zu lesen vorschlägt, so kann ich ihm darin nicht folgen. Das scheint verzweifeltes Hebräisch zu sein. Man erwartete doch eher: ביין במזרק. Das Gleiche gilt von der von Nowack ebenfalls auf Grund von LXX als möglicherweise richtig angenommenen Lesart במזקק יין. Das griechische *διυλισμένον οἶνον* beweist nur, dass in der ägyptisch-alexandrinischen Textüberlieferung das י hinter ק noch nicht eingedrungen, an dieser Stelle also der ursprüngliche Text noch wohl erhalten war, und ferner, dass statt des ר ein ק gelesen wurde, wobei wir unentschieden lassen müssen, ob diese Veränderung des Textes schon vor der Zeit des griechischen Übersetzers in die handschriftliche Überlieferung des hebräischen Textes eingedrungen war, oder ob der Übersetzer in seiner Vorlage statt des ר ein ק zu lesen meinte. Kol. 9 bei Zimmern kann davon überzeugen, dass es zu Zeiten eine Schreibung des ר gab, die bei der Voraussetzung, dass irgendwie ein zur Linken des Buchstabens stehender Strich eingedrungen war, eine Verlesung desselben in ק denkbar erscheinen lässt.

Übersetzung Θ's gewesen, ich halte es für eine neben Θ's *ἰσχυρῶν* gesetzte Variante. In anderen Handschriften findet sich dafür *ὑπερεκχεόντων*, und Field meint, jenes *ἐκχ.* gehe auf diese Wortform zurück, sie selbst aber sei eine fehlerhafte Schreibung für das uns aus Cod. B bekannte *ὑπερεχόντων*. Ob das aber wirklich richtig ist? Ich habe starke Zweifel dagegen. An sich ist natürlich *ὑπερεχόντων* der Bedeutung nach so viel als hebräisches אדירים, und es liesse sich auch vorstellig machen, dass durch einen Schreibfehler (dittographisches *ερ* oder auch *εχ*) *ὑπερεκχεόντων* und daraus *ἐκχεόντων* entstand. Indes, es bleibt doch eine höchst auffällige Erscheinung, dass Cod. B in v. 13 a unseres Liedes, wo auch אדירים zu lesen ist, das Wort mit *ἰσχυροί* wiedergiebt, dagegen an unserer Stelle mit *ὑπερέχοντες*, — man fragt doch unwillkürlich, warum nicht auch hier mit dem durchaus naheliegenden *ἰσχυροί*? M. E. liegt die Sache ganz anders, als Field meint. Sollte nicht vielmehr in dem *ἐκχ.* oder *ὑπερεκχ.* noch eine Spur der wirklich älteren (um nicht zu sagen ursprünglichen) Lesart des LXX-Textes erhalten sein? Könnte das von Cod. B gebotene *ὑπερεχόντων* nicht auch eine Korrektur des älteren griechischen Textwortes sein, — eine Korrektur, die unter dem Einfluss der inzwischen, wenigstens auf palästinensischem Boden maassgebend gewordenen Lesart אדירים vorgenommen wurde? Die Möglichkeit einer Bejahung dieser Fragen ergiebt sich aus folgender Erwägung. Das griechische *ἐκχ.* würde im Hebräischen einem "מריק (Hif. von ריק = entleeren, ausgiessen) entsprechen können. Haben wir nun aber mit unserer Vermutung bezüglich des dort ursprünglichen מזרק recht, so bedarf es wohl kaum eines ausdrücklichen Hinweises auf die grosse äussere Ähnlichkeit beider Wortformen. Vielleicht war in der ägyptisch-alexandrinischen Überlieferung des hebräischen Textes zunächst aus מזרק: מירק und dann, da dies unverständlich war, aus demselben מריק geworden. Und möglicherweise war aus dem das folgende Wort beginnenden ה inzwischen auch durch Verlesung מ geworden und dies mit dem vorausgehenden zu einem pluralischen מריקם verbunden worden. Die übrigbleibenden Konsonanten קרבה (ohne den Vokalbuchstaben י) konnten ja ohne Schwierigkeiten transitiv aufgefasst und gelesen werden, nämlich: קִרְבָה. Was man mit dem vor מזרק stehenden ב gemacht, darüber habe ich keine weitere Vermutung. Aber das thut dem Gewicht dieser (natürlich auch nur hypothetisch gemeinten) Erwägungen auch keinen wesentlichen Abbruch. Wenn wir dieselben nun aber einmal gelten lassen, so gewinnen wir auch eine neue und beachtenswerte Erklärung für die oben erwähnte auffällige, aber sichtlich altüberlieferte Trennung des *ἐν λεκάνῃ* von dem folgenden *ὑπερεχ.* in Cod. B. Darin ist eben, wie ich nunmehr behaupte, noch ein deutlicher Fingerzeig zu erkennen, dass unsere soeben angestellten Erwägungen wirklich auf dem richtigen Wege sind. Jenes *ἐκχ.* (ob auch *ὑπερεκχ.*) ist in Wahrheit entweder die ursprüngliche Lesart der LXX oder es

steht derselben doch sehr viel näher als alle anderen Formen der griechischen handschriftlichen Überlieferung[1]). Und was für uns das Wichtigste ist, wir erkennen daraus, dass in dem hebräischen Texte, auf dem die griechische Version beruht, noch ein gut Teil der wahrscheinlich ursprünglichen Gestalt des hebräischen Textes wohl erhalten war. — Jedenfalls haben wir hier ein sehr lehrreiches Beispiel dafür, dass überlieferte, auf den ersten Blick höchst sonderbar aussehende Lesarten unter Umständen von sehr beachtenswerter kritischer Bedeutung sein können.

Aus unserer bisherigen Beweisführung ergiebt sich ohne weiteres der Schluss, dass die Worte מים שׁאל kein ursprünglicher Bestandteil unserer Verszeile sein können, sondern ein späterer, wenn auch sehr alter Zusatz sein müssen. Wer ihn gemacht hat und wann dies geschehen, kann natürlich niemand sagen. Aber es scheint mir mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden zu können, woher die Anregung zur Einfügung des Zusatzes ausgegangen ist. M. E. ist dieselbe von der Prosaerzählung in c. 4 ausgegangen. Dieselbe bietet ja, wie jeder weiss, ganz eigentümliche, im Deboraliede nicht vorhandene Züge, zumal gerade in dem für unsere Verse in Betracht kommenden Absatze (4, 17—21), und spiegelt offenbar eine volkstümliche, vielleicht unabhängig von dem Liede ausgebildete und überlieferte Erinnerung wieder. In dieser hat nun Sisera um einen Trunk Wasser zur Stillung seines Durstes gebeten, und nach der gegenwärtigen Gestalt der Erzählung in 4, 19 hat Jael ihn aus ihrem Milchschlauch, also mit Milch, getränkt. Ich halte die Ursprünglichkeit des נאוד החלב an dieser Stelle für zweifelhaft. Es scheint mir nicht ganz unmöglich zu sein, dass mit Rücksicht auf unsere Verszeile החלב statt המים geschrieben worden ist, als dort mit Rücksicht auf die Erzählung in c. 4 die Worte מים שׁאל vorangestellt wurden, d. h. mit anderen Worten: als Erzählung und Lied im Richterbuche miteinander verbunden wurden. Wir hätten demnach m. E. einerseits in החלב 4, 19 und andererseits in מים שׁאל in 5, 25 die Zeugen einer redaktionellen Ausgleichung beider Stücke bei Gelegenheit ihrer äusseren schriftstellerischen Zusammenfügung. Ob ich mit dieser Ansicht recht habe oder nicht, weiss ich nicht, aber jedenfalls bietet sie eine vernünftige Erklärung der Herkunft wenigstens des Zusatzes in unserer Verszeile, denn dass wir es da mit einem solchen zu thun haben, daran zweifle ich freilich nicht mehr.

1) Ich merke nur nebenbei noch an, dass in drei Codd. auch die Lesart *μεγιστάνων* vorkommt (Field).

Zur Kenntnis der Kuki-Chinsprachen.

Von

Sten Konow.

Die Grundlage der nachstehenden Bemerkungen über die Kuki-Chinsprachen ist eine Reihe von Wortlisten und Sprachproben, welche für die von Dr. Grierson geleitete sprachliche Untersuchung Indiens eingesammelt worden sind. Sie rühren durchgehend von Lokalbeamten her, welche die betreffenden Sprachen gar nicht oder nur unvollständig verstanden, und die deshalb genötigt waren, die Texte durch die Hilfe von Eingeborenen, welche eine der offiziellen Sprachen verstanden, herzustellen. Gewöhnlich sind sie, Satz für Satz, aus dem Assamesischen übersetzt und dann von den Beamten aufgezeichnet worden. Missverständnisse sind auf diese Weise nicht ausgeschlossen. Die Beamten, welche die Texte herstellten, waren nicht phonetisch geschult und die Lautbezeichnung musste deshalb unsicher bleiben. Wir sind ferner fast ohne jede Nachricht über die wichtigen Ton- und Accentverhältnisse. Unser Material reicht aber völlig aus um die verschiedenen Sprachen zu klassifizieren und ihr Verhältnis zu den übrigen Sprachen der tibeto-barmanischen Familie zu bestimmen.

Die Kuki-Chinstämme sind fast ausschliesslich Gebirgsvölker. Ihre Heimat ist das gewaltige Gebirgssystem, welches, von Ausläufern des Himalaya und der unter den Namen Garo, Khasia und Naga-Hills bekannten Gebirgskette bestehend, sich von den Naga-Hills im Norden bis zum Kap Negrais im Süden erstreckt. Dazu kommen die Ansiedelungen in Manipur und kleine Gemeinden in Cachar und Sylhet.

Die Sprachen, welche hier behandelt werden sollen, sind die folgenden:

I. Meitei oder Manipuri.

Dies ist die Hauptsprache in Manipur, und wird auch in den Cachar-Plains, Sylhet, Hill-Tippera, Dacca und Mymensingh gesprochen.

II. Chinsprachen.

a) Nördliche Chinsprachen.

1. Thādo. Dieser Dialekt wird in verschiedenen Örtlichkeiten im Manipurstaate, namentlich im südlichen Manipur, gesprochen. Er wird in Manipur Khongzāi genannt. Thādo wird ferner in sechs Dörfern in den nördlichen Chin-Hills, in den Naga-Hills, in Sylhet und in Süd-Cachar, wo es Sairang genannt wird, gesprochen. Jangshen, ein Dialekt, welcher in Nord-Cachar gesprochen wird, ist wahrscheinlich fast identisch. Mehrere Unterdialekte, wie z. B. Katlang, Khlangam, Kotang, Shikshinshum und Shingsol werden in den verschiedenen Censusberichten erwähnt.

2. Soktē. Dieser Dialekt umfasst die Kanhow- und Yostämme im nördlichen Teile der Chin-Hills. Keine Sprachproben sind zugänglich.

3. Siyin, südlich von Soktē, in der Umgegend von Fort White.

4. Rāltē, in den Lushai-Hills und Cachar.

5. Paitē, in mehreren Lushēidörfern in den Lushai-Hills gesprochen.

b) Mittlere Chinsprachen.

1. Shunkla oder Tashōn. Wahrscheinlich mehrere Dialekte, welche in den Chin-Hills südlich von Siyin gesprochen werden. Wir kennen nur einen von diesen Dialekten, Zahao oder Yahaw, welcher südlich und westlich von Lungvel in den Lushai-Hills gesprochen wird.

2. Lai oder Baungshe. Dieser Name umfasst mehrere Stämme in den Chin-Hills, südlich von Tashōn. Die wichtigsten sind Haka, Tlantlang, Yokwa, Thetta und Kapi. Shonshē, ein Dialekt, welcher in Gangaw am Myitthaflusse gesprochen wird, ist wahrscheinlich der östlichste Laidialekt.

3. Lushēi oder Dulien, die lingua franca der Lushai-Hills, welche die anderen Sprachen des Distrikts allmählich zu verdrängen scheint. Sie wird auch vereinzelt in der südwestlichen Ecke von Cachar gesprochen.

4. Banjōgī, die Sprache eines kleinen Stammes in den Kreisen der Chakma- und Boh-Mong-Häuptlinge in den Chittagong-Hill-Tracts.

5. Pankhu. Wird in derselben Gegend wie Banjōgī gesprochen.

c) Alt-Kuki.

1. Rāngkhōl, in Hill-Tippera, Nord-Cachar, Khasi- und Jaintia-Hills.

2. Bētē, in Nord-Cachar und den Cachar-Plains.

3. Hallām, in Hill-Tippera und Sylhet.

4. Langrong, in Hill-Tippera, Cachar-Plains und Sylhet.

5. Aimol.

6. Anāl.
7. Chiru.
8. Hiroi-Lamgāng.
9. Kolrēn.
10. Kōm.
11. Pūrūm.

5—11 werden alle von kleinen Stämmen in Manipur gesprochen.

12. Mhār, in mehreren Lushēidörfern in den Lushai-Hills gesprochen.

13. Châ, in einem Dorfe am Ufer des Koladyneflusses in Arakan gesprochen.

d) Südliche Chinsprachen.

1. Chinmē, an den Quellen des östlichen Mōn gesprochen. Wir haben keine Sprachproben in diesem Dialekte. Er ist angeblich ein Bindeglied zwischen Lai und den südlichen Chinsprachen.

2. Welaung, an den Quellen des Myitthaflusses gesprochen. Angeblich zwei Dialekte.

3. Chinbōk, südlich von Welaung, zwischen dem Mawflusse und Sawchaung. Drei Dialekte werden unterschieden.

4. Yindu, im Salinchaungthale und im nördlichen Mōnthale. Angeblich mit Chinbōk verwandt.

5. Chinbōn, im südlichen Mōnthale und im Pichaungthale auf der anderen Seite der Yoma.

6. Shö oder Khyang, an beiden Seiten der Arakan-Yoma.

7. Khami, an dem Koladyneflusse in Arakan und am Oberlauf des Sanguflusses in den Chittagong-Hill-Tracts.

Zu dieser Unterabteilung gehören wahrscheinlich auch Anu, Daignet, Kun, Pallaing und Sak oder That. Diese Dialekte, welche nur dem Namen nach bekannt sind, werden alle im letzten Censusbericht verzeichnet.

Alle diese Sprachen sind nahe mit einander verwandt. Sie zerfallen in zwei Unterabteilungen, Meitei auf der einen Seite und die Chinsprachen auf der anderen. Es wäre deshalb praktisch, sie als die Meitei-Chinsprachen zusammenzufassen. Ich habe aber vorgezogen, die Bezeichnung Kuki-Chin beizubehalten, da sich dieselbe schon vielfach eingebürgert hat.

Kuki ist ein assamesisches oder Bengaliwort und ist verwendet worden um verschiedene Gebirgsvölker, wie z. B. die Lushēis, Rāngkhōls, Thādos u. s. w. zu bezeichnen. Die Kukis werden wiederholt in der Rāj-Mālā erwähnt. Es heisst z. B., dass Śiva sich in ein Kukimädchen verliebte, und die Kukis werden mit dem Tippera-Rājā Chachag in Verbindung gesetzt. Chachag blühte um das Jahr 1512, und der Name Kuki ist somit verhältnismässig alt.

Man versteht jetzt gewöhnlich unter Kuki verschiedene Stämme.

welche nach und nach aus den Chin- und Lushai-Hills nach dem Norden und Westen getrieben wurden. Und man nennt die Stämme, welche erst nach Cachar kamen, Alt-Kuki, während die späteren Einwanderer den Namen Neu-Kuki erhalten haben.

Diese Bezeichnung macht den Eindruck, als wären die betreffenden Stämme besonders enge mit einander verwandt. Das ist aber nicht der Fall. Sie haben verschiedene Sitten und Lebensweise und sprachlich stehen die sogenannten Alt-Kukis z. B. Lushēi näher als den Dialekten, die als Neu-Kuki bekannt sind. Ich habe deshalb den Namen Neu-Kuki aufgegeben, behalte aber die Bezeichnung Alt-Kuki bei für eine Reihe von Dialekten, welche unter sich sehr enge verwandt sind, und für welche keine andere gemeinsame Bezeichnung vorliegt.

Chin ist eine barmanische Bezeichnung für verschiedene Gebirgsstämme, welche in der Gegend zwischen Barma und den Provinzen Assam und Bengalen angesiedelt sind. Das Wort wird Khyang geschrieben und wird auch dialektisch so ausgesprochen. Die betreffenden Stämme nennen sich gewöhnlich selbst Z o, Y o oder S h ö.

Wenn wir von den Meiteis absehen, welche seit mehr als tausend Jahren im Manipurthale angesiedelt sind, haben die Kuki-Chinvölker allem Anscheine nach Jahrhunderte lang als Nomaden gelebt. Es scheint, als ob sie alle innerhalb der letzten zwei Jahrhunderte in den Chin- und Lushaihügeln gelebt haben. Dort werden sich dann wohl auch die wichtigsten sprachlichen Eigentümlichkeiten dieser Dialekte entwickelt haben.

McRae hat uns eine Tradition der „Kukis“ überliefert, wonach sie und die Maghs von zwei Brüdern abstammen, die Maghs von dem älteren und die Kukis von dem jüngeren. Diese Tradition, auf die freilich nicht viel zu geben ist, stimmt zu der sprachlichen Stellung dieser Dialekte. Sie stehen dem Barmanischen viel näher als dem Tibetischen.

In seiner grundlegenden Untersuchung „Eine indo-chinesische Causativ-Denominativbildung und ihr Zusammenhang mit den Tonaccenten, Leipzig 1896“ hat Conrady dies Verhältnis richtig erkannt. Er hebt hervor, dass das Lautwesen dieser Sprachen in grosser Ausdehnung die anlautenden Mediae durch Tenues ersetzt hat. Und wenn anlautende Mediae vorkommen, scheinen sie oft aus tonlosen Lauten erweicht zu sein. Ich kann mich auf Conradys Beweisführung nicht einlassen, werde aber versuchen, auf andere Weise die sprachliche Stellung der Kuki-Chinsprachen näher zu bestimmen.

Ich wende mich zuerst an die Zahlwörter, indem ich die fünf ersten in Kuki-Chin, im Tibetischen und im Barmanischen vergleiche. Als Repräsentant der Kuki-Chinsprachen habe ich Lushēi gewählt, weil diese Sprache am besten bekannt ist. Das gegenseitige Verhältnis erhellt aus der folgenden Zusammenstellung:

	Tibetisch		Barmanisch		Lushēi
	geschrieben	gesprochen	geschrieben	gesprochen	
Eins	*gcig*	*cig*	*tac, ta*	*tit, ta*	*khat*
Zwei	*gñis*	*ñi*	*nhac*	*nhit*	*nhih*
Drei	*gsum*	*sum*	*ϑùṃ*	*ϑùn*	*thum*
Vier	*bži*	*ži*	*lè*	*lè*	*li*
Fünf	*lṅa*	*ṅa*	*ṅà*	*ṅà*	*ṅā*

khat „ein“ findet sich in den meisten Kuki-Chinsprachen, teils mit *kh*, teils mit *k* anfangend. Nur Meitei hat eine abweichende Form *a-mā*, welche mit Kachin *ai-mā* verglichen werden muss. Kachin *ai-mā* steht neben *ṅai-mā* und ist sicherlich daraus entstanden. Der Übergang setzt die Aussprache *ṅhai-mā* voraus. Anlautendes *ṅh* entwickelt sich oft zu *h*; vgl. Shö *ṅha* und *ha* „zehn“. Dieser Zwischenstufe entsprechen Shö *hot*, Khami *hā* „ein“. Diese Formen haben sich durch die Zwischenstufen *ṅhat*, *ghat*, *hat* entwickelt. Aus *ghat* entsteht aber auch *khat* oder *kat*, indem die aspirierten Mediae sich in der Aussprache kaum von den entsprechenden Tenues scheiden, eine in fast allen indo-chinesischen Sprachen wiederkehrende Erscheinung. Die ursprüngliche Kuki-Chinform ist somit *ṅat* oder vielleicht *n-gat*. Der Auslaut stimmt zum Barmanischen. Zum Anlaut vgl. Kachin *ṅai-mā* und das Verhältnis Barmanisch *tuiṅ*, Lushēi *hoṅ* „zu kommen“. Schon hier zeigt es sich somit, dass Lushēi dem Barmanischen, und zwar dem gesprochenen Barmanischen näher steht als dem Tibetischen. Eine ganz ähnliche Form, *kāt*, findet sich übrigens in Lepcha. Zum Übergang von *ṅ* zu *k* vgl. auch Angāmi *ko* aus *ṅo* „Fisch“ u. a.

Klarer ist das Verhältnis bei dem zweiten Zahlwort. In den südlichen Lushēidialekten lautet es *nhit*, genau wie im Barmanischen. Das schliessende *h* in der Form *nhih* ist ein Tonzeichen und wird gebraucht, um eine abrupte Kürzung des vorhergehenden Vokals zu bezeichnen. Es entspricht wohl demnach dem barmanischen *aukmyit*, dem Accente abgekürzter Wörter. Wir sehen somit, dass das Accent- oder Tonsystem im Barmanischen und in Lushēi in dieser Beziehung identisch ist. In Shö wird allerdings für *nhi* „zwei“ der schwere Accent vorgeschrieben. Lepcha hat *nyat*, eine Form, welche zwischen der Tibetischen und der Kuki-Chinform steht, sich aber näher an die letztere anschliesst.

Die Zahlwörter für „drei“, „vier“ und „fünf“ zeigen dasselbe Verhältnis. Vgl. namentlich die Formen für „vier“. „Drei“, „vier“ und „fünf“ in Shö und „fünf“ in Khami haben den schweren Ton. Lepcha hat *sām* „drei“; *fa-li* „vier“; *fa-ṅo* „fünf“. Die genaue Übereinstimmung zwischen den Zahlwörtern in Kuki-Chin und in Lepcha muss bei der Bestimmung der letzteren Sprache in Erwägung gezogen werden.

Die Zahlwörter werden in den Kuki-Chinsprachen gewöhnlich nicht unmittelbar an das zu bestimmende Wort hinzugefügt. Wie im Barmanischen werden Hilfswörter benutzt, um die Eigenart des zu bestimmenden Wortes zu präzisieren. Diese Hilfswörter sind Präfixe in den Kuki-Chinsprachen, während sie im Barmanischen bei den kleineren Zahlen Suffixe sind. Sie scheinen dem Tibetischen fremd zu sein.

Die Kuki-Chinsprachen bilden die höheren Zahlen in anderer Weise als das Tibetische und das Barmanische. Während diese letzteren dem Zahlworte „zehn“ die Einer voranstellen, finden wir in Kuki-Chin Formen wie „zehn-zwei“, „zehn-drei“ u. s. w. für „zwanzig“, „dreissig“ u. s. w. Meitei und Shö stimmen mit dem Tibetischen und Barmanischen überein.

Wir wenden uns jetzt an die persönlichen Pronomina.

Die gewöhnliche Form für „ich“ ist *kei* oder *ka*. Hiroi-Lamgāng hat eine Nebenform *nai* (vgl. Rāngkhōl *nā*, Bētē *ṅā* „Fisch“) und Meitei hat *ai*. Die entsprechenden Formen im Tibetischen und Barmanischen sind beziehungsweise *ṅa* und *ṅā*. Kachin hat *ṅai* und das Verhältnis ist somit genau dasselbe wie beim ersten Zahlwort. Die Form *ṅā* ist wahrscheinlich Tibeto-Barmanisch. Lepcha hat *go* und *ka*.

In der zweiten Person haben die Kuki-Chinsprachen *naṅ*, wie Kachin, die Bodo- und die östlichen Nāgāsprachen. Dieselbe Form wird im Barmanischen in der Anrede an Kinder und Untergeordnete verwendet und scheint in Maghī die allein gebräuchliche Form zu sein. Das Tibetische hat ganz abweichende Formen.

Die Formen *nhit* und *nhiṅ* stehen der gesprochenen barmanischen Form näher als der Schriftform. Und wir finden auch sonst, dass die Kuki-Chinsprachen in vielen Beziehungen dieselbe lautliche Entwickelung durchmachen oder durchgemacht haben als das Barmanische. Schliessendes *k* wird im Barmanischen nach *a* als *t* gesprochen. Für *myak* „ein Auge“ wird z. B. *myet* gesprochen. Das entsprechende Wort in den meisten Kuki-Chinsprachen ist *mit*. Die Form *mik* kommt aber auch vor und zwar in Chiru, Shö und Khami.

Schliessendes *aṅ* wird im Barmanischen *en*, falls die Silbe nicht den „schweren“ Accent trägt. *nháṅ* „mit“ wird z. B. als *nhen* gesprochen. Dieselbe Tendenz tritt uns in den Kuki-Chinsprachen entgegen. Vgl. Mhār *nhin*, Lushēi und Zahao *nhen-ā* „mit“. In anderen Dialekten wird das *ṅ* erhalten; vgl. Kōm *nheṅ-ā*, Hallām und Langrong *neṅ-ā* „mit“. Schliessendes *ṅ* wird überhaupt nicht streng von *n* unterschieden und somit entspricht auch *in* „ein Haus“ genau dem Barmanischen *iṅ* (geschrieben *im*). Shö und Khami haben *im* neben *in* erhalten und Meitei hat eine ältere Form *yum*, vgl. Tibetisch *khyim*.

Das Barmanische hat die Tendenz, schliessende Konsonanten in der Aussprache zu unterdrücken. Diese Tendenz ist namentlich

entwickelt in Maghī, in welchem Dialekte bloss Vokale und Nasale im Auslaut geduldet werden. Auch in Kuki-Chin werden auslautende Konsonanten sehr häufig in der Aussprache unterdrückt und als Ersatz scheint die Silbe gewöhnlich mit dem eingehenden Ton gesprochen zu werden. So z. B. Shö *wo* für *wok* „Schwein“; Lushēi *pē* für *pēk* „geben“.

Das barmanische Lautgesetz, wonach anlautende Tenues nach Vokalen und Nasalen erweicht werden, gilt auch in Meitei; vgl. *pha-bā* „gut“; *a-wāṅ-bā* „hoch“: *a-rāp-pā* „fern“. Der Unterschied zwischen stimmhaften und stimmlosen Lauten scheint in den meisten Kuki-Chinsprachen nicht sehr ausgeprägt zu sein und sie wechseln häufig miteinander ab. Wir müssen vielleicht mit Conrady (l. c. S. 124) annehmen, dass in Wirklichkeit tonlonse lenes gesprochen werden.

In vielen Fällen aber weichen die Kuki-Chinsprachen von dem gesprochenen Barmanischen ab.

r wird z. B. nicht zu *y*; vgl. barmanisch *khyauk* von *khrok* „sechs“. Lushēi *pa-ruk*; barmanisch *yet* von *rak* „schnell“; Lushēi *raṅ* u. s. w. Das aspirierte *r* wird im Barmanischen zu *ṣ*; vgl. *ṣē* von *rhac* „acht“. Lushēi hat *pa-rìat.* Lai *ṣwī* „Gold“ ist vielleicht ein barmanisches Lehnwort. Vgl. aber Lai, Zahao, Banjōgī und Shö *ṣì* „zu sein“, barmanisch *ṣì* von *rhì.*

Der Übergang von *lhy* zu *ṣ* in Wörtern wie barmanisch *ṣā* von *lhyā* „Zunge“ scheint den Kuki-Chinsprachen fremd zu sein. Vgl. Lushēi *leì* „Zunge“.

Das barmanische *ϑ* ist jedenfalls oft aus *s* entstanden. Maghī hat *ts* anstatt *ϑ*. Die Kuki-Chinsprachen haben teils *s* oder *c*, teils *th*, teils aber auch Spiranten wie *f* und *ϑ*. Vgl. Barmanisch *ϑe*, Lushēi *thì*, Lai *ϑī* und *thī*, Meitei *sì* „sterben“; Barmanisch *ϑà*. Lushēi *fā*, Thādo *cā* „Kind“; Barmanisch *ϑwà*, Hallām *sē*, Rāngkhōl *fē*, Thādo *cē* „gehen“ u. s. w.

In solchen und ähnlichen Fällen stimmen die Kuki-Chinsprachen aber durchgehend mit derjenigen Form des gesprochenen Barmanischen überein, welche uns im Maghīdialekte entgegentritt und sie scheinen überhaupt dem westlichen Barmanischen näher zu stehen als dem östlichen.

Auch in der Wortbildung und Flexion stimmen die Kuki-Chinsprachen häufig mit dem Barmanischen überein.

Das Präfix *a*, welches im Barmanischen Nomina und Adjektiva bildet, spielt auch eine gewisse Rolle in den Kuki-Chinsprachen. Vgl. Lai *a-kū* „Husten“; *a-byē* „ein Wort“; *a-bau* „ein Geschwür“; Lushēi *a-thim* „Finsternis“; *a-vār* „dass weiss-sein“; Shö *ā-ṅā* „ein Diener“: *ā-lō* „das Kommen“ u. s. w. Die Adjektiva fangen in fast allen Kuki-Chinsprachen mit *a* an, vgl. im Verlauf. Dasselbe Präfix findet sich auch in Kachin und Lepcha u. s. w. Vgl. Kachin *a-myin* und *miṅ* „Name“: *a-lau* „Versuchung“; *a-cyaṅ* „schwarz“; *a-ka* „gebrochen“; Lepcha *a-gāt* „Eifer“; *a-thit* „Ankunft“; *a-ryum*

„gut"; *a-cor* „sauer" u. s. w. Es ist mir wahrscheinlich, dass zwei verschiedene Präfixe hier vorliegen. Das Nomina und Adjektiva bildende Präfix im Barmanischen und in Kachin mag mit dem Tibetischen *a* in Wörtern wie *a-go-pa* „ein Häuptling" verwandt sein. Conrady ist geneigt, das tibetische Präfix mit dem Präfix *m*, womit es oft wechselt, zu identificieren und beide als Copula aufzufassen. Das letztere wird richtig sein, aber die Identificierung von *a* und *m* wird höchst unsicher, wenn wir bedenken, dass auch Kachin sowohl *a* als *ma* verwendet.

Ein zweites Präfix *a* kommt vereinzelt im Tibetischen vor; vgl. *'a-che* „ältere Schwester"; *'a-jo* „älterer Bruder"; *'a-druṅ* „Pferdeknecht"; *'a-po* „Gebäude" u. s. w. Dies Präfix wird mit dem konsonantischen *'a* geschrieben und scheint mit dem demonstrativen Pronomen *'a* in Ladakh und Khams identisch zu sein. Ob das Präfix *a* in Lepcha hierher gehört, vermag ich nicht zu entscheiden. In den Kuki-Chinsprachen scheinen beide Präfixe vorzuliegen. Das Nomina bildende Präfix *a* liegt wohl in den oben angeführten Formen vor. In den meisten Fällen aber ist das Präfix *a* in diesen Sprachen sicher ursprünglich ein Pronomen. Ich werde später auf diese Frage zurückkommen.

Die Bildung von zusammengesetzten Substantiven ist dieselbe im Barmanischen und in den Kuki-Chinsprachen. Hier stimmen übrigens alle tibeto-barmanischen Sprachen überein, aber genaue Übereinstimmungen wie zwischen Lai *raṅ-ci-pa* und Barmanisch *mràṅ-cì* „Reiter"; Lushēi *lhå-fā* und Barmanisch *aṅà-ϑà* „Diener" sind zu auffällig um zufällig zu sein.

Das barmanische Pluralsuffix *tū́* ist identisch mit *dū*, *dī*, *ti* in Shö und wahrscheinlich auch mit Lushēi *tē*, während Meitei *ma-yām* dem barmanischen *myå* entspricht.

Das barmanische Dativsuffix *à* ist vielleicht mit dem Lokativsuffixe *ā* in den meisten Kuki-Chinsprachen identisch.

Adjektiv und Substantiv bilden im Barmanischen eine Art Kompositum und Suffixe werden an das zuletztstehende Glied desselben gefügt. Dasselbe ist der Fall in Kuki-Chin, aber auch in den übrigen tibeto-barmanischen Sprachen.

Das barmanische Futurum wird durch Anfügung der Suffixe *an* und *mī* gebildet. *an* entspricht dem Suffix *aṅ* in Lushēi und anderen Dialekten, während *mī* auch in Khami vorkommt.

Das barmanische Futurum wird häufig als ein Imperativ verwendet. Dasselbe ist in den Kuki-Chinsprachen der Fall.

Die Kuki-Chinsprachen verwenden das Futurum oder den Imperativ in Verbindung mit einem Participium mit der Bedeutung „sagend", um die Absicht auszudrücken. Wir finden z. B. Sätze wie Thādo *wok na ciṅ-in ka-ti-lē lau-ā a sol-tai* „Schweine du hüte sagend Feld in er-sandte", „er sandte ihn hinaus um Schweine zu hüten"; Aimol *ka-won man-khop-raṅ tā* „meinen-Magen füllen-werde sagend", „um seinen Magen zu füllen" u. s. w. Dieselbe

Ausdrucksweise ist auch im Barmanischen häufig; vgl. *ta-yă tsit-mī hū-yué* „die Sache entscheiden-werden sagend", „um die Sache zu entscheiden"; *pyo-mī lā-ϑī* „sagen-werde kommt", „er kommt um zu sagen".

Die im Barmanischen übliche Bildung der Kausative durch Aspiration des Anlauts ist in den Kuki-Chinsprachen meistenteils aufgegeben worden. Conrady führt S. 125 f. einige unsichere Reste auf. In dieser Hinsicht aber stehen die Kuki-Chinsprachen den Bodo- und Nāgāsprachen näher. Sehr verbreitet ist die Verwendung des Verbs *pēk* oder *pē* „zu geben", um Kausative zu bilden. Es ist zweifelhaft, ob sich ähnliche Formen auch im Barmanischen finden. Vergleichen lässt sich vielleicht *pè-luik* „zu senden" von *luik* „folgen".

Ich habe schon erwähnt, dass die Kuki-Chinsprachen wie das Barmanische die Zahlwörter mit Partikeln verbinden, um die Eigenart des zu bestimmenden Wortes anzugeben. Das durch das Zahlwort bestimmte Nomen selbst wird bisweilen im Barmanischen auf diese Weise bei dem Zahlwort wiederholt. Z. B. *màṅ chay-màṅ* „König zehn-König", „zehn Könige". Die generischen Affixe sind wohl überhaupt auf diese Weise entstanden. Dasselbe begegnet uns auch in den Kuki-Chinsprachen; vgl. Lai *raṅ raṅ-nī* „Pferd Pferd-zwei", „zwei Pferde"; *ktlāṅ ktlāṅ-kat* „Berg Berg-ein", „ein Berg" u. s. w.

Die Negation wird im Barmanischen wie im Tibetischen durch ein Präfix *ma* (*mi*) ausgedrückt. In Kachin wird ein wahrscheinlich aus *m* entstandenes *n* vorangesetzt. In derselben Weise finden wir ein vorangesetztes *m* oder *n* in Shö. Die übrigen Kuki-Chinsprachen aber haben andere Formen der Verneinung entwickelt und schliessen sich in dieser Beziehung an die Bodo- und mehrere Nāgāsprachen an.

Über die Töne in den Kuki-Chinsprachen sind wir sehr ungenügend unterrichtet. Lushēi hat jedenfalls den sogenannten eingehenden Ton in Fällen, wo ein auslautender Konsonant verschluckt wird. Houghton erwähnt drei Töne in Shö und beschreibt sie als *the short acute*, *the heavy grave* und *the rising*. Der letzte, der steigende Ton, ist nach ihm nur selten gebraucht. Es scheint demnach, als ob das Tonsystem in Shö mit dem Barmanischen identisch ist. Ähnlich scheint die Sache in Khami zu liegen. Hier werden zwei Töne, der leichte und der schwere erwähnt.

Es wäre leicht, mehrere andere Punkte heranzuziehen, in welchen die Kuki-Chinsprachen mit dem Barmanischen übereinstimmen. Genug ist aber gesagt, um zu zeigen, dass sie auf eine Sprache zurückgehen, welche dem Barmanischen, und zwar in vielen Fällen dem gesprochenen Barmanischen, speciell dem Maghī, nahe stand.

Auf der anderen Seite finden wir auch, dass die Kuki-Chinsprachen bisweilen mit dem Tibetischen übereinstimmen. Von einem näheren Zusammenhang mit dieser Sprache kann allerdings nicht die Rede sein. Dagegen spricht schon die durchgehende Ersetzung

der ursprünglichen Mediae durch Tenues, sowie das aller Wahrscheinlichkeit nach völlig abweichende Tonwesen. Die Kuki-Chinsprachen nehmen aber in gewisser Beziehung eine Zwischenstellung ein zwischen dem Barmanischen und dem Tibetischen. Ein paar Einzelheiten werden das Verhältnis klarer machen.

Das tibetische Präfix *r* findet sich z. B. in Rāngkhōl *er-miṅ* „Name"; *er-būn* „anziehen lassen". Die Präfixe der Kuki-Chinsprachen sind aber durchgehend, wie diejenigen der Bodo- und Nāgāsprachen, anders verwendet als im Tibetischen.

Der sogenannte tibetische Artikel *pa* spielt eine grosse Rolle in den Kuki-Chinsprachen. Er wird in Lai, Siyin, Thādo, Kōm, Aimol, Chiru, Kolrēn u. s. w. verwendet, um nomina agentis und relative Participien zu bilden und in Meitei ist seine Verwendung fast ebenso verbreitet und mannigartig als im Tibetischen.

Das Genitivsuffix *kyi* im Tibetischen ist sicherlich mit Meitei *ki* und Shö *kheo* identisch.

Die Suffixe *la* und *na*, welche verschiedene Arten von Participien bilden, sind wahrscheinlich mit den gleichlautenden tibetischen Suffixen identisch. Es ist von Interesse, dass das Suffix *la* im Tibetischen wie in vielen Kuki-Chinsprachen mit Vorliebe verwendet wird, um den ersten von zwei verbundenen Imperativen umzuschreiben. Vgl. Tibetisch *loṅ-la soṅ* „aufstehend gehe", „steh auf und gehe"; Hallām *sēm-ĭ-lā nā pē-ro* „teilend du gieb", „teile und gieb".

Die komparative Partikel *saṅ* im Westtibetischen und in Thādo und Siyin ist sicherlich identisch.

Ein Präteritum wird in Lai durch Anfügung eines Suffixes *saṅ* gebildet. Vgl. das auf dieselbe Weise verwendete tibetische *soṅ* u. s. w.

Als Zwischenglieder zwischen den Kuki-Chinsprachen und dem Tibetischen müssen wir aber die Bodo- und die Nāgāsprachen ansehen. Diese stehen nach Conrady dem Tibetischen näher als dem Barmanischen, weil sie die alten tönenden Anlaute fast durchweg erhalten haben und weil sie das Nominalpräfix *a* nicht regelmässig verwenden. Die Nāgāsprachen bezeichnet derselbe Forscher als Übergangssprachen, weil sie vielfach ein Nominalpräfix *e* oder *o* verwenden. Ich glaube kaum, dass dies letztere Argument stichhaltig ist, weil das Präfix *e*, *o* in den Nāgāsprachen sich jedenfalls in vielen Fällen eher an das Tibetische *'a* als an das Barmanische *a* anschliesst. Vgl. unten über das Präfix *a* der Kuki-Chinsprachen. Conradys Klassificierung scheint aber trotzdem völlig berechtigt zu sein, eine Frage, auf welche ich aber hier nur ganz kurz eingehen kann.

Die sogenannten Bodosprachen sind besonders nahe mit dem Tibetischen verwandt. Die ursprünglichen tönenden Anlaute sind durchgehend wohl erhalten, obgleich wir auch in ihnen die Tendenz sehen, sie in tonlose zu ändern. Ferner werden die Präfixe in diesen Sprachen vielfach auf dieselhe Weise als im Tibetischen verwendet. Vgl. Bodo (Kachāri) d^{i}*-khān* „ausnehmen": d^{i}*-thī* „zeigen":

f^a-hām „ausbessern"; *f^i-det* „gross machen"; *f-rān* „trocknen"; *g^a-dā* „aufschneiden"; *ga-mā* (?) „verlieren". In solchen Wörtern finden wir die kausativ-bildenden tibetischen Präfixe *d*, *b* und *g* wieder.[1]) *b* ist in Bodo zu *f* geworden. Dies Präfix steckt auch im Worte *f-sā* „Kind", das ein Participium zum Kausativ des Verbs *za* „zu entstehen" ist. Tipurā hat *b^a-sā*. Vgl. Tibetisch *b-tsa* „zu gebären". Von Interesse ist auch die Verwendung der Präfixe in den Zahlwörtern; vgl. Garo *gnī*, Tibetisch *gñis* „zwei"; Garo *gi-tām*, Tibetisch *gsum* „drei"; Garo *brī*, Tibetisch *bẓi* „vier".

Über das Tonwesen der Bodosprachen haben wir nur sehr dürftige Nachrichten. Wir wissen, dass Garo den eingehenden Ton besitzt, und es ist möglich, dass die Töne eher mit dem Barmanischen als mit dem Tibetischen übereinstimmen.

Die Bodosprachen sind sehr stark von den umgebenden arischen Dialekten beeinflusst worden, so stark, dass viele Dialekte nunmehr Mischsprachen sind.

Was nun das Verhältnis zu den Kuki-Chinsprachen betrifft, so darf zuerst bemerkt werden, dass die alte Kausativbildung durch Präfixe jetzt kaum mehr als eine lebendige betrachtet werden kann. Die meisten Kausative werden, gerade wie in vielen Kuki-Chinsprachen, durch Suffigierung des Verbs „geben" gebildet; vgl. Bodo *zā-hŭ* „essen lassen"

Beide Gruppen verfahren auch in derselben Weise in der Bildung des negativen Verbs mittelst eines negativen Suffixes und nicht durch ein Präfix, wie im Tibetischen und Barmanischen der Fall ist.

Ferner werden in den Bodo- wie in den Kuki-Chinsprachen die Zahlwörter mit Präfixen verbunden, um die Eigenart des zu bestimmenden Wortes anzudeuten. In ähnlicher Weise wird auch der Genitiv der persönlichen Pronomina in beiden Gruppen gewöhnlich doppelt gebildet, indem die unflektierte Form des Pronomens, welche an und für sich zum Ausdruck des Genitivs genügt, gern mittelst eines possessiven Pronomens vor dem regierenden Worte wiederholt wird. Vgl. Bodo *āṅ-ni ā-fā* „mir mein-Vater": *naṅ-ni na-fā* „dir dein-Vater" u. s. w. mit Verbindungen wie Lushēi *kei-mā ka-pā* „mir mein-Vater". Es ist hier auch von Interesse, zu notieren, dass das persönliche Pronomen der zweiten Person in beiden Gruppen *naṅ* ist.

Mehrere Suffixe sind auch beiden gemeinsam. Vgl. die Suffixe des Präteritums Bodo *bai*, Khami *pa*, *bo*, *bau*; Lālung *gā*, Raltē und Paitē *ka*; Garo *jok*, Thādo *jou*, Rāngkhōl *joi* und ähnliche Formen in anderen Dialekten; die Suffixe des Futurums Lālung *aṅ*, Lushēi, Thādo, Pūrūm u. a. *aṅ*; Bodo *gan*, Meitei *ge*, *gani*, Shö *kinu*; das Suffix *u* in Verbalformen in Bodo mit Shö *u* und *ü* (vgl. Tibetisch *o*); Lālung *a*, *o*, Lushēi, Thādo, Rāltē u. s. w.,

1) Auf den Ursprung der tibetischen Präfixe kann ich mich hier nicht einlassen.

a, *e*, Lai *ai*, *ē*; die suffigierte negative Partikel *ā* in vielen Bododialekten mit Shö *ā*, Khami *o*, Siyin *e*, Rāltē *o*: die interrogative Partikel *mā* in Garo und anderen Dialekten mit *mo* in vielen Kuki-Chinsprachen u. s. w.

Es kann nach alle dem kein Zweifel sein, dass die Kuki-Chin- und die Bodosprachen eng miteinander verwandt sind. Sollte vielleicht der Name *bă-ră* „Bodo" mit dem *mi-zō* der Lushēis und anderer Stämme verwandt sein? *bo-rok* „ein Mann" in Tipurā ist, wie *bu-rui* „eine Frau" zeigt, von *bo* mit einem männlichen Suffixe *rok* zusammengesetzt; vgl. *bo* „er". *ro* oder *ră* in *bå-ră* mag recht wohl zu *zo* gehören; vgl. Garo *brī*, Tibetisch *bzi* „vier"; Bodo *rai*, Lushēi *ṣoi* „sprechen"; Bodo *rān*, Lushēi *ṣem* „teilen"; Bodo *rań*, Lushēi *zo* „imstande sein".

Die sogenannten Nāgāsprachen sind von Bodo-, Kuki-Chin- und Kachinsprachen umgeben. Im Westen und Norden gehen sie durch mehrere Zwischensprachen in die Bodogruppe über; im Osten berühren sie sich mit Kachin, während im Süden mehrere Zwischendialekte sie mit den Kuki-Chinsprachen verbinden. Die dialektischen Abweichungen innerhalb der Nāgāsprachen sind bedeutend und es ist nicht leicht, sie befriedigend zu klassificieren. Conrady hat, wie ich glaube, mit Recht bemerkt, das sie dem Tibetischen näher stehen als dem Barmanischen.

Die Tendenz, ursprünglich tönende Anlaute in tonlose zu ändern, ist viel mehr hervortretend, als in den Bodosprachen. Das Kausativ wird in mehreren Nāgāsprachen durch Anfügung von Präfixen gebildet. Das Präfix *pē* in Angāmi, *pi* oder *pāń* in Mikir ist vielleicht mit dem Tibetischen *b* identisch. Ich halte dies für wahrscheinlicher als die Gleichsetzung von *pe* und *pi* mit dem gleichlautenden Verb für „geben", obgleich dies Verb als Suffix in Empēo und mehreren Kuki-Chinsprachen Kausative bildet. Vgl. das kausativbildende Präfix *f* in Bodo, wo „geben" *hu* lautet. In derselben Weise ist vielleicht das Kausativpräfix *ti* in Kabui mit dem Tibetischen *d* identisch. Vgl. aber *ti* „geben". Das kausativbildende Präfix *ma* und *mo* in Sopvoma stellt sich zu *man* in Hallām, Kōm und Aimol, *ma* in Chiru und Aimol, *min* in Kolrēn. In anderen Nāgāsprachen werden die Kausative wie in den meisten Kuki-Chinsprachen durch suffigierte Verba gebildet.

Die negative Partikel ist ein präfigiertes *ma* oder *m* in Āo, Lhōtā und bisweilen auch in Angāmi, wo *m-ba* die negative Form von *bā* „ist" repräsentiert. Lhōtā hat auch *n*, welche Form in Tamlu gebraucht wird. Sonst wird die negative Partikel in den Nāgāsprachen, wie in den Kuki-Chin- und Bodosprachen nach der Wurzel des Verbs hinzugefügt.

Was das Tonsystem dieser Sprachen betrifft, so wissen wir bloss, dass Lhōtā mehrere Töne besitzt. Es heisst, dass die vorangesetzte negative Partikel *m* oder *n* einen höheren Ton hat. Das heisst doch wohl, dass die Silbenlosigkeit des Präfixes den hohen

Ton erzeugt. Namsangiā scheint jedenfalls den eingehenden Ton zu besitzen.

Wie im Tibetischen, so werden auch in den Nāgāsprachen die Zahlwörter ohne bestimmende Affixe verwendet, während die Bodo- und Kuki-Chinsprachen sie mit generischen Präfixen zusammensetzen, um die Eigenart des zu bestimmenden Wortes anzudeuten. Nur wenige Dialekte, welche wie Mikir und Empēo als Übergangssprachen betrachtet werden müssen, stimmen in dieser Beziehung mit Bodo und Kuki-Chin überein. In den übrigen scheinen die Präfixe wie im Tibetischen ohne Rücksicht auf die Eigenart des zu bestimmenden Wortes gebraucht zu werden. Bei den Zahlwörtern für zwei und drei wird ein mit einem Gutturale anfangendes Präfix, welches dem Tibetischen *g* entspricht, in den westlichen Nāgādialekten Angāmi, Semā, Rengmā und Kezhāma verwendet. Dasselbe ist der Fall in Mikir, Empēo, Kabui und Khoirāo, welche in vielen Beziehungen den Übergang zu den Bodosprachen bilden, und in Sopvomā, Tāngkhul, Maring und anderen Dialekten, welche eine ähnliche Stellung zu den Kuki-Chinsprachen einnehmen. Die mittleren (Āo, Lhōtā, Thukumi, Yachumi) und östlichen (Tableng, Tamlu, Banparā, Mōshāng u. s. w.) Nāgāsprachen aber haben anstatt dessen ein Präfix *a*. Im Zahlworte „vier“ ist ein mit *p* oder *b* anfangendes Präfix in allen Gruppen vertreten; vgl. tibetisch *bẓi*. Das eigentliche Zahlwort ist *ẓi*, dem in den Bodosprachen gewöhnlich *ri* entspricht. In den westlichen Nāgāsprachen finden wir *di* und *zi*, in den mittleren *zü* und ähnliche Formen, und in den östlichen *li* wie in Kuki-Chin, Kachin und im Barmanischen. Mikir nnd Khoirāo haben gleichfalls *li* und so auch Maring, während die übrigen Übergangsdialekte meist *dai* aufweisen.

Die Nāgāsprachen stimmen somit in wichtigen Einzelheiten mit dem Tibetischen überein, während sie sich in anderen Fällen an die südlichen Sprachen anschliessen. Von Bedeutung ist hier auch die in ihnen im Gegensatz zum Tibetischen stark hervortretende Tendenz durch Agglutination eine Art von Flexion auszubilden, so dass wir in ihnen wie in den Bodo- und Kuki-Chin-Sprachen mit einem gewissen Rechte von Suffixen reden können. Überhaupt müssen die Nāgāsprachen, wie auch die Bodogruppe, als Übergangssprachen zwischen dem Tibetischen und den sich näher an das Barmanische anschliessenden südlichen Dialekten aufgefasst werden, was auch ihrer geographischen Lage entspricht.

In dem letzten Censusbericht von Assam hat A. W. Davis, der beste Kenner der Nāgāsprachen, ein reichhaltiges Material gesammelt, um ihre nahe Verwandtschaft mit Bodo und Meitei klarzulegen. Er ist geneigt Meitei als eine Nāgāsprache aufzufassen. Auf diese Frage werde ich unten zurückkommen. An dieser Stelle muss ich mich begnügen einige Bemerkungen über das Verhältnis der Nāgāsprachen zu Kuki-Chin zu machen.

Zunächst stimmen beide Gruppen in der Verwendung eines

vokalischen Präfixes überein. So findet sich ein Präfix *a* in Semā, Rengmā, Āo, Mikir u. s. w., *e* und *o* in Lhōtā u. s. w. Dazu stimmt in den meisten Kuki-Chinsprachen ein *a*. Meitei benutzt neben *a* gewöhnlich *mā*, wozu Empēo *mi* stimmt. Vgl. unten.

Ferner findet sich eine Reihe identischer oder nahe verwandter Formen als Pronomina oder Suffixe verwendet.

naṅ „du", welches in allen Kuki-Chinsprachen gebräuchlich ist, findet sich auch in den mittleren und östlichen Nāgāsprachen, sowie auch in denjenigen Dialekten, welche zu den Bodo- und Kuki-Chinsprachen hinüberleiten. Die in den westlichen Nāgādialekten gebräuchlichen Formen *nō*, *nā*, *nē* sind auch nahe verwandt.

Das in vielen Kuki-Chinsprachen auftretende Demonstrativum *hi* „dieser", findet sich z. B. in Kezhāmā, Lhōtā und Khoirāo. Das entsprechende *cu* „jener" stimmt zu Lhōtā *cü*, *ci*, *cō*, Khoirāo *ci* u. s. w. Es wird in Lhōtā wie in Kuki-Chin als eine emphatische Partikel und auch zum Ausdruck der Relativität gebraucht. Vgl. Lhōtā *hī-co mhō-nā* „dies eben ist gut"; *ncö kyō̃ e-rō-wō cü* „gestern Mann kommend jener", „der Mann, welcher gestern kam"; Lushēi *kei-cu* „ich meinerseits"; *naktūka mi lo-kal-tūr cu* „morgen Mann kommend jener", „der Mann, welcher morgen kommen wird".

Wenden wir uns jetzt an die Worte, welche als Suffixe fungieren.

Das weibliche Geschlecht wird in vielen Kuki-Chinsprachen durch Anfügung des Wortes *pui* bezeichnet. Dasselbe ist in Empēo, Khoirāo, Maring und anderen Nāgādialekten der Fall; vgl. Empēo *em-bui* „eine Nāgāfrau"; *en-rui-pui* „eine Henne". *ā-pui* bedeutet in diesen Dialekten „Mutter", und wir können deshalb die entsprechende Verwendung des Wortes *nū* „Mutter" als weibliches Suffix in vielen Kuki-Chinsprachen vergleichen.

Das Wort *tam* „viele" wird in Thādo, Lai, Banjōgī und den meisten Alt-Kukidialekten als ein Suffix des Plurals gebraucht. Dazu stellen sich Āo *tam*, Mikir *ā-tūm*, Empēo *dūṅ* u. s. w.

Das Suffix des agens ist *nā* in Meitei, Siyin, Chiru, Pūrūm u. s. w., und *nē* in Lai. Vgl. Kezhāmā *nyi*, Khoirāo *ni*, Lhōtā *nā*, Empēo *nē*.

Ein *ē* wird oft an Verbalformen angehängt in Lushēi, Lai, Zahao, Anāl, Kōm, Thādo, Meitei u. s. w. Es ist wahrscheinlich eine copula und stellt sich zu Sopvoma, Kabui, Khoirāo *e*, Angāmi *wē* u. s. w. Vgl. Angāmi *ā puwē* „ich sage"; *ā ṅuwē* „ich sah"; Lushēi *ka-ti-ē* „ich sage"; *ka-mhu-ē* „ich sah".

Ein Präteritum wird gebildet durch Anfügung von *co* in Lhōtā, *sāi* in Tāngkhul, *tā* und *dā* in Empēo u. s. w. Dazu stellen sich *joi* in Rāngkhōl, *tā* in Lushēi und ähnliche Formen in verwandten Dialekten.

Im Verbot wird in Lushēi *ṣu* und in Siyin und Thādo *hi* suffigiert. Vgl. Empēo *ṣo*, Angāmi *ṣo* und *hē*.

Die negative Partikel *lo* in den mittleren Chinsprachen stellt sich zu Angāmi *lho*; *mā* und *māk* der Alt-Kukisprachen zu *mā*

und *māk* in Empēo, Namsangiā, Kabui und Khoirāo, und *mo* in Angāmi; Meitei *tā*, *dā* zu Khoirāo *tā*; Shö *ē*, Siyin *e*, Rāltē und Khami *o* zu Mikir *e* u. s. w.

Die gewöhnlichste interrogative Partikel *mo* in den Kuki-Chinsprachen vergleicht sich mit Angāmi *mä*, Empēo *mē*, Mikir *mā* u. s. w.

Über die Präfixe *ga*, *ka* werde ich unten handeln.

Im Osten berührt sich die Kuki-Chingruppe mit den Kachinsprachen. Die Kachins scheinen die letzten tibeto-barmanischen Einwanderer nach Hinterindien zu sein. Die östlichsten Kachins leben noch auf chinesischem Boden, sie scheinen aber stets weiter nach dem Westen und Süden zu drängen und haben schon jetzt vielfach die Shāns aus ihren alten Wohnstätten vertrieben. Sie sprechen mehrere Dialekte, die aber alle unter sich nahe verwandt sind.

Das Lautsystem der Kachindialekte steht dem Tibetischen näher als dem Barmanischen. Die ursprünglichen tönenden Anlaute sind durchgehend wohl erhalten. In seiner „Grammar of the Kachin Language, Rangoon 1896“ bemerkt O. Hanson, dass die Kachins die Tendenz haben alle Dentale, Gutturale, Labiale und Sibilanten zu aspirieren. Wahrscheinlich ist dies so zu erklären, dass ursprünglich präfixhafte Mediae aspiriert werden. Aspirierte Mediae sind, nach Conradys überzeugender Darstellung, die Zwischenstufe, durch welche sich die im Barmanischen gebräuchlichen anlautenden Tenues entwickelt haben. Das Verhältnis in den Kachinsprachen muss aber näher untersucht werden, ehe wir darauf Schlüsse bauen dürfen.

Zum Tibetischen stimmen auch die Kachinsprachen in der ausgedehnten Verwendung von Verbalpräfixen. Das Präfix *a*, welches eine Art von Kontinuativen bildet, stellt sich z. B. wahrscheinlich zum tibetischen *ạ*. Vgl. Kachin *a-mu* „im Sehen begriffen sein“; *a-k^a-rum* „fortwährend helfen“. Über das entsprechende *ạ* im Tibetischen vgl. Conrady l. c. S. 19 ff. Die Kausative werden ferner in Kachin wie im Tibetischen durchgehend durch Anfügung von Präfixen gebildet. Conrady macht S. 35 und 42 darauf aufmerksam, dass die Verbalpräfixe *ga* und *sī* (Nebenformen *tsī*, *sa*, *ṣa*, *tsa* und *ja*) zur Bildung von Kausativen genau in derselben Weise wie die entsprechenden tibetischen Präfixe *g* und *s* verwendet werden. Andere Kausative werden angeblich, wie im Barmanischen, durch Aspirierung des Anlauts gebildet; vgl. *phån* „zu sammeln“ von *pån* „gesammelt sein“. Hanson giebt bloss dies eine Beispiel und es scheint dem Barmanischen entlehnt zu sein. Endlich werden Kausative durch Änderung des Tones von Intransitiven abgeleitet. So bedeutet *rå* „befreit werden“ und wird mit dem tiefen Ton gesprochen. Mit dem „schnellen“ Ton aber bedeutet es „befreien“. Dies führt uns zu der Frage nach den Tönen in Kachin. Hanson erwähnt fünf solche: den natürlichen, den tiefen, den steigenden,

den eingehenden und den emphatischen. Cushing zählt, wie Conrady S. 112 erwähnt, sechs Töne auf, indem er als sechsten den hohen Ton hinzufügt. Hansons „schneller“ Ton ist wohl mit seinem emphatischen Tone identisch. Seine Verwendung in der Kausativbildung zeigt, dass er ein hoher Ton ist. Wie Conrady bemerkt, ist es unmöglich, aus diesen Angaben weitere Schlüsse zu machen. So viel lässt sich aber aus dem oben angeführten Beispiele herleiten, dass Kachin wie das Tibetische den hohen Ton, der wahrscheinlich durch den Abfall eines Präfixes hervorgerufen wurde, in der Kausativbildung verwendet.

In der Bildung der höheren Zahlwörter nach der Formula dreissig $= 3 \times 10$, und in der Voranstellung der negativen Partikel stimmt Kachin sowohl mit dem Tibetischen als mit dem Barmanischen überein.

In mehreren Punkten stehen die Kachinsprachen dem Barmanischen näher als dem Tibetischen. Wir mögen einige erwähnen.

Das Präfix *a* wird allgemein, jedenfalls in den südlichen Dialekten, zur Bildung von Substantiven und Adjektiven verwendet. Adverbien werden durch Reduplikation der Wurzel oder durch das Präfix *a* gebildet. Mehrere Suffixe sind beiden Sprachen gemeinsam und namentlich stimmen sie in dem reich entwickelten System der Verbalsuffixe überein, während sich nichts den verschiedenen tibetischen Wurzelstufen entsprechendes in Kachin vorfindet. Dazu kommt der zum grossen Teil gemeinsame Wortschatz.

Die Kachinsprachen müssen somit als Übergangssprachen angesehen werden, welche das Tibetische mit dem Barmanischen verbinden.

Wir finden aber auch, dass sie viele Übereinstimmungen mit den assamesischen Sprachen aufweisen. So ist z. B. die gewöhnliche Negation von der im Verbot gebräuchlichen verschieden; die Zahlwörter werden bisweilen mit artbestimmenden Präfixen verbunden; das Präfix *ga* oder *ka* wird ganz wie in Nāgā und Bodo und einigen Kuki-Chinsprachen in der Bildung von Adjektiven verwendet u. s. w.

Was speciell die Kuki-Chinsprachen betrifft, so stimmt oft der Wortschatz in auffallender Weise überein; vgl. die Wortliste unten und die Bemerkungen über die Zahlwörter und Pronomina oben S. 489 ff. Mehrere als Suffixe verwendete Wörter sind auch beiden Gruppen gemeinsam. Vgl. die Suffixe der Mehrzahl *nì* und *thē* mit *nì* in der Mehrzahl der Pronomina in vielen Kuki-Chinsprachen, und dem gewöhnlichen Pluralsuffix *tē* in Lushēi und verwandten Dialekten; das Genitivsuffix *a* mit dem possessiven Pronomen *a* „sein“ in Kuki-Chin; den Infinitiv in *na* in beiden Gruppen; das Suffix *aì*, welches relative Participien bildet und als eine assertive Partikel verwendet wird, mit Kuki-Chin *a*; das Kausativ bildende Suffix *t* mit dem Denominativ bildenden *ϑ* in Lai; die interrogative Partikel *mì*, *me* mit Kuki-Chin *mo* u. s. w.

Die Stellung der Kuki-Chinsprachen innerhalb der tibeto-barmanischen Familie mag somit folgendermaassen dargestellt werden:

Sie stehen dem Barmanischen am nächsten. Mit dieser Sprache stimmt das Lautsystem und wahrscheinlich auch das Tonsystem überein. Die Verwendung von Präfixen zur Bildung von Verbalstämmen und abgeleiteten Verben ist durchgehend aufgegeben worden und an ihrer Stelle hat sich ein System von anscheinenden Suffixen ausgebildet. Das Präfix *a* wird oft zur Bildung von abgeleiteten Substantiven und Adjektiven verwendet. Die Zahlwörter und Pronomina stehen den barmanischen Formen nahe.

Mit dem Tibetischen werden die Kuki-Chinsprachen durch die Nāgā- und Bodogruppen verbunden. Mit diesen stimmen sie in vielen Punkten überein. Das Substantiv und Adjektiv bildende Präfix *a* findet sich auch in den Nāgāsprachen. Kausative werden in vielen Bodo- und Nāgāsprachen wie durchgehend in Kuki-Chin durch Anfügung von Suffixen gebildet. Alle drei Gruppen haben eine specielle negative Partikel im Verbot; die negative Partikel ist ein Suffix in Kuki-Chin, Bodo und vielen Nāgāsprachen; die Zahlwörter werden in Bodo wie in den meisten Kuki-Chinsprachen durch Präfixe näher bestimmt; viele Suffixe und Wortbildungen sind gemeinsam u. s. w.

Endlich berühren sich die Kuki-Chinsprachen mit Kachin, namentlich im Wortschatz und in der Verwendung von mehreren Suffixen.

Ihre sprachliche Stellung entspricht somit genau ihrer geographischen Lage.

Die Kuki-Chinsprachen zerfallen in zwei Hauptgruppen, Meitei auf der einen Seite und die eigentlichen Kuki-Chinsprachen oder kurz die Chinsprachen auf der anderen.

I. Meitei.

Meitei ist die Hauptsprache des Manipurstaates. Die Manipuris waren nach den Geschichtsbüchern der Shāns schon um das Jahr 777 in Manipur angesiedelt und ihre Sprache hat somit eine lange Sonderentwickelung gehabt. Sie scheidet sich deshalb in sehr vielen Punkten von den Chinsprachen aus. Wie oben angeführt, hat Davis versucht, Meitei als eine Nāgāsprache einzuordnen. Das ist aber sicher verfehlt, weil das Lautsystem in Manipuri mit demjenigen des Barmanischen und der Kuki-Chinsprachen übereinstimmt. Und der Wortschatz, auf welchen Davis seine Beweisführung stützt, stimmt viel genauer mit demjenigen der Kuki-Chinsprachen als mit dem der Nāgās überein. In vielen Fällen kommen allerdings Abweichungen vor. Oft sind diese aber so zu erklären, dass die verschiedenen Wörter verschiedene Bedeutungsnuancen wiedergeben. In anderen Fällen weicht Meitei nur anscheinend von den übrigen Kuki-Chinsprachen ab. So z. B. im persönlichen Pronomen dritter Person. Vgl. Meitei *mā*, Lushei, Lai, Rāngkhōl u. s. w. *ā-mā*. Die

letztere Form enthält zwei verschiedene Stämme *ā* und *mā*, beide ursprünglich demonstrative Pronomina. Beide kommen auch in Meitei vor; vgl. *a-si* und *ma-si* „dieser“; *a-du* und *ma-du* „jener“. *ā-mā* ist somit bloss eine vollere Form als *mā* und stellt sich zu Formen wie *kei-mā* und *kei-cu* „ich“, in welchen die Demonstrativa *mā* und *cu* dem Worte *kei* lediglich Nachdruck verleihen.

Andererseits stimmt Meitei oft näher als die übrigen Kuki-Chinsprachen mit Kachin überein und wird als eine Übergangssprache zu betrachten sein. Es ist sehr zu bedauern, dass unsere Nachrichten über diese interessante Sprache so spärlich fliessen. Wir wissen nicht einmal, ob Dialekte vorhanden sind. Meitei besitzt auch eine Litteratur und ist, trotz der Hinduisierung des Volkes, die officielle Sprache des Staates geblieben.

II. Chinsprachen.

Die übrigen Kuki-Chinsprachen sind alle sehr nahe miteinander verwandt, und gehen auf eine Sprache zurück, welche als Alt-Chin bezeichnet werden kann und wahrscheinlich in den Chin-Lushaigebirgen gesprochen wurde. Sie zerfallen in mehrere Unterabteilungen.

1. **Nördliche Chinsprachen.** Dazu gehören Thādo (mit Jangshēn und anderen Dialekten), Soktē, Siyin, Rāltē und Paitē. Die beiden letzteren bilden den Übergang zu den mittleren Chinsprachen.

Die Mehrzahl wird durch Anfügung von *tē* oder *ho* gebildet. Beide Suffixe finden sich auch in Lushēi. In den persönlichen Pronomina wird *ho* oder *u* angefügt; vgl. Thādo *kei-ho*, Siyin *kō-mā*, wohl aus *ka-u-mā*, Rāltē und Paitē *ka-u* „wir“.

Die interrogativen Pronomina sind: Thādo *koi* „wer?“, *i* „was?“ Siyin *ā-kō* „wer?“, *ā-kwi* und *ā-baṅ* „was?“ Rāltē *ku* „wer?“ *i* „was?“ Paitē *kua* „wer?“, *baṅ* „was?“

Die komparative Partikel ist *sāṅ*. Beispiele fehlen indessen für Rāltē und Paitē.

Das Suffix des Imperativs ist *o*. Ein zweites Suffix *in* oder *tān*, aus *tā-in*, kommt in Thādo, Siyin und Paitē vor.

Kausative werden durch Anfügung von Suffixen gebildet. Wir finden *pē* und *sā* in Thādo, *sā* in Siyin, *sak* in Paitē und *tik* in Rāltē. Die beiden letzteren Dialekte besitzen auch ein kausativbildendes Präfix *ta*; vgl. Tibetisch *d*, Kabui *ti*.

Mehrere negative Partikeln werden verwendet. So z. B. *lo* und *poi* in Thādo; *bo*, *bwē*, *ṅōl*, *aul* in Siyin; *o* in Rāltē; *lo* und *kei* in Paitē.

2. **Mittlere Chinsprachen.** Dazu gehören Zahao (Tashōn), Lushēi (mit Ngentē), Lai (mit Tlantlang, Lakher u. s. w.), Banjōgī und Pankhu.

Der Pluralis der persönlichen Pronomina wird durch Anfügung von *ni* gebildet. In den Substantiven werden verschiedene Worte

hinzugefügt um die Mehrzahl zu bilden. Allen gemeinsam scheint die Verwendung von *ṅai* in dieser Weise zu sein. In Lushēi ist *ṅai* zu ***ho*** und in Lai zu ***hoi*** geworden.

Die interrogativen Pronomina sind auch verschieden. Vgl. Lushēi *tu* „wer?", *eṅ* und *zeṅ* „was?" Zahao *ṣi* „wer?", *ziaṅ* „was?" Lai *a-ho* „wer?", *zē* „was?" Banjōgī *ā-tsā* „wer?", *zei* „was?" Pankhu *tu* „wer?", *i* „was?"

Die komparative Partikel ist *nhēk-in* oder *nhēk-ā* mit orthographischen Varianten.

Der Imperativ wird gewöhnlich durch das Suffix *o* gebildet in Lai, Zahao und Banjōgī. Banjōgī benutzt auch *ro*, das gewöhnliche Suffix in Lushēi und Pankhu.

Das kausative Suffix ist *tir* „zu senden", in Banjōgī aber *pui* „zu helfen", das auch in Lushēi vorkommt.

Die negative Partikel ist *lo*.

3. **Alt-Kuki,** eine Sprache, die mit der vorhergehenden Gruppe eng verwandt ist. Wir kennen die folgenden Dialekte dieser Sprache: Rāngkhōl, Bētē, Hallām, Langrong, Aimol, Chiru, Kolrēn, Kōm, Chå, Mhār, Anāl, Hiroi-Lamgāng und Pūrūm. Chå ist nur sehr ungenügend bekannt, gehört aber sicher hierher. Anāl und Hiroi-Lamgāng sind stark von Meitei beeinflusst worden. Diese Sprache hat auch Pūrūm beeinflusst.

Die Alt-Kukis lebten vor etwa hundert Jahren in dem Lushaigebirge und wurden im vorigen Jahrhundert von den Thādos ausgetrieben. Die Mhārs scheinen zurückgeblieben zu sein und ihr Dialekt ist jetzt stark von Lushēi beeinflusst und führt von dieser Sprache zu Alt-Kuki hinüber.

Die Mehrzahl wird gewöhnlich durch das Suffix *ṅai* oder *hai*, das wahrscheinlich „viele" bedeutet, gebildet. In den persönlichen Pronomina wird *ni* angefügt. Anāl und Hiroi-Lamgāng aber benutzen *hing* und *in*. In Mhār habe ich bloss die kürzere Form des possessiven Pronomens gefunden.

Die komparative Partikel ist *nhēk-in* oder *nhēk-ā*. Anāl, Hiroi-Lamgāng und Pūrūm scheinen andere Worte zu verwenden und in Mhār und Chå habe ich keinen Komparativ gefunden.

Ein Präteritum wird in den meisten von diesen Sprachen durch Anfügung von *joi* (*zei, yau*) gebildet. *joi* bedeutet „vollenden, zu Ende führen" und ist mit dem in derselben Weise gebrauchten *jou* oder *yo* in Thādo und Siyin identisch. Vgl. auch Khāmtī *yau*.

Das gewöhnlichste Suffix des Imperativs ist *ro*. Anāl, Hiroi-Lamgāng und Pūrūm weichen auch hier ab.

Ein kausatives Präfix *ma*, *man*, *min* kommt in Hallām, Aimol, Chiru, Kolrēn und Kōm vor. Vgl. Sopvoma *mo*. In Rāngkhōl wird *er-* auf dieselbe Weise verwendet. Sonst finden wir gewöhnlich kausative Suffixe: *pēk* „zu geben" in Rāngkhōl, Hallām, Pūrūm; *pui*, *pū* „zu helfen" in Hallām und Kōm: *tir* „zu senden, in stand setzen" in Langrong und Mhār.

Die charakteristische negative Partikel dieser Gruppe ist *māk* oder *mā* (*māin*, *māün*). Sie scheint indessen in Mhār zu fehlen. Daneben finden wir auch *no* in Rāngkhol, Langrong, Aimol, Pūrum und Mhār, *lo* in Mhār, *loi* in Rāngkhōl und *lai* in Langrong.

4. **Südliche Chinsprachen.** Dazu gehören Chiumē, Welaung, Chinbōk, Yindu, Chinbōn, Shö, Khami und wahrscheinlich mehrere in Barma gesprochene Dialekte (Anu, Daignet, Kun, Pallaing, Sak oder That). Einige der als Taung-ϑā, die Söhne der Berge, bekannten Stämme sind wahrscheinlich auch verwandt.

Unsere Kenntnis dieser Dialekte ist sehr ungenügend, vgl. oben Am besten bekannt sind Shö und Khami, welche beide in mehrere Dialekte zerfallen. Ich bin deshalb nicht imstande, diese Gruppe näher zu beschreiben. Wir finden aber in ihr eine grössere Übereinstimmung mit dem Barmanischen als in den übrigen Chinsprachen. So finden wir z. B. in Chinbōk und einigen Shödialekten, dass die negative Partikel ein Präfix ist. Khami hat die Verwendung von pronominalen Präfixen aufgegeben. Shö bildet die höheren Zahlen wie im Barmanischen nach dem Schema fünfzig = zehn-fünf u. s. w.

Alle die verschiedenen Gruppen, welche im Vorhergehenden aufgestellt wurden, stimmen im Wortschatz, Wortbildung und Satzbau nahe miteinander überein. Die nachfolgenden Wortlisten werden dies zeigen. Sie umfassen die folgenden Sprachen: Meitei, Thādo, Lushēi, Lai, Rāngkhōl, Khami und Shö, welche die verschiedenen Unterabteilungen repräsentieren. Zum Vergleich habe ich die entsprechenden Formen im Barmanischen und in Kachin hinzugefügt. Bei der Vergleichung der Wortliste muss man sich erinnern, dass es oft unmöglich ist, genau entsprechende Worte in allen Dialekten zu geben, da die Zahl der Synonyme in allen sehr gross ist. Die Umschreibung der Vokale ist durchgehend die meiner Quellen. Ich habe nicht gewagt, in der Bezeichnung von Vokallänge Änderungen zu machen. Für das Barmanische habe ich die geschriebene Form gegeben, zuweilen aber die Aussprache in Parenthese hinzugefügt[1]).

1) Für die Wortliste habe ich mein Material aus den folgenden Quellen ergänzt:

A. J. Primrose. A Manipuri Grammar, Vocabulary and Phrase Book. Shillong 1888.

John Butler. A Rough Comparative Vocabulary of some of the Dialects spoken in the "Nágá Hills". JASB. XLII, Part I, 1873. Appendix. (Enthält u. a. Kúki, das ist Thādo.)

J. Herbert Lorrain and Fred W. Savidge. A Grammar and Dictionary of the Lushai Language. Shillong 1898.

A. G. E. Newland. A Practical Handbook of the Language of the Lais. Rangoon 1897.

C. A. Soppitt . . . An Outline Grammar of the Rangkhol-Lushai Language. Shillong 1887.

Bernard Houghton. Kami Vocabularies. JRAS. XXVII, 1895, S. 111 ff.

Bernard Houghton. Essay on the Language of the Southern Chins. Rangoon 1892.

A. Judson. English and Burmese Dictionary. 4. Edition. Rangoon 1894.

J. F. Needham. Outline Grammar of the Singpho Language. Shillong 1889.

O. Hanson. A Grammar of the Kachin Language. Rangoon 1896.

	Meitei	Thādo	Lushēi	Lai
Eins	*a-mā*	*khat*	*pa-khat*	*pö-kat*
Zwei	*a-ni*	*a-ni*	*pa-nhih*	*pö-nī* *pö-nhit*
Drei	*a-hūm*	*thūm*	*pa-thum*	*pö-thūm*
Vier	*ma-ri*	*il-li*	*pa-li*	*pö-li*
Fünf	*ma-ṅā*	*ṅā*	*pa-ṅā*	*pö-ṅā*
Sechs	*ta-rūk*	*gūp*	*pa-ruk*	*pö-rūk*
Sieben	*ta-rēt*	*sa-gi*	*pa-sari*	*pö-sēri*
Acht	*nī-pān*	*gēt*	*pa-riat*	*pö-riet*
Neun	*mā-pan*	*kū*	*pa-kua*	*pö-kwā*
Zehn	*ta-rā*	*som*	*ṣom*	*pö-rā*
Zwanzig	*kul*	*som-ni*	*ṣom-nhih*	*pö-kūl*
Fünfzig	*yāṅkhei*	*som-ṅā*	*ṣom-ṅā*	*som-ṅā*
Hundert	*cā-mā*	*jā-khat*	*zā*	*za-kat*
Ich	*ai*	*kei(-mā)*	*kei(-mā)*	*kē(-mā)*
Wir	*ai-khoi*	*kei-ho*	*kei-(mā-)ni*	*kan-ni*
Du	*naṅ*	*naṅ(-mā)*	*naṅ(-mā)*	*naṅ(-mā)*
Ihr	*naṅ-khoi*	*naṅ-ho*	*naṅ-(mā-)ni*	*naṅ-ni*
Er	*mā*	*a-mā*	*a-mā* *a-ni*	*ammā*
Sie	*mā-khoi*	*a-mā-ho*	*an(-mā)-ni*	*ān-nī*
Wer?	*ka-nā*	*koi*	*tū, khoi*	*a-ho-da*
Was?	*ka-ri*	*i*	*eṅ, zeṅ*	*zē-da*
Auge	*mit*	*mit*	*mit*	*mit*
Fuss	*khōṅ*	*kēṅ*	*kē*	*kē*
Haar	*sam*	*ṣam*	*sam*	*sam*
Hand	*khut*	*khut*	*kut*	*kūt*
Kopf	*kōk*	*lū-caṅ*	*lū*	*lū*
Magen	*puk*	*wai*	*pum*	*på*

Rāngkhōl	Khami	Shö	Kachin	Barmanisch
en-kāt	*ha̍ā-re*	*hot, hå*	*ai-mā* *ṅai-mā*	*tac*
en-nī	*nü-re*	*nhi*	*ni* *n'khoṅ*	*nac (nhit)*
en-tūm	*thūn*	*thūm* *thün*	*ma-sūm*	*ϑùṁ*
mi-li	*p-lü*	*m-lhi*	*ma-lī*	*lè*
ri-ngā	*ba-ṅā*	*ṅha* *ṅho*	*ma-ṅā*	*ṅă*
ga-rūk	*te-rü*	*hsok*	*khrū*	*khrok*
sārī	*sērü*	*hsi*	*siṅit*	*khwan-nhac*
ga-rīt	*ta-yā*	*hse*	*ma-sat*	*rhac (ṣē)*
guōk	*ta-kå*	*ko*	*ca-khū*	*kü*
ṣōm	*khā-sok* *ho*	*ṅha* *ha*	*sī*	*ta-chay*
ṣōm-nī	*a-pūm*	*kūl* *go*	*khūn*	*nhac-chay*
ṣōm-ri-ṅā	*kūi-pā-ṅā*	*ṅha gip* *hauk kyit*	*ma-ṇā tsī*	*ṅà-chay*
ra-jā-kāt	*ta-yā*	*phyā-hå*	*la-cā*	*ta-rā (ta-yā)*
gē(-mā)	*kai*	*kyē* *kei*	*ṅai*	*ṅā*
gē-ni	*kai-hoi*	*kyē-mē*	*an-thē* *ī*	*ṅā-dü*
nāṅ(-mā)	*naṅ*	*naṅ*	*nāṅ*	*naṅ*
nān-nī	*naṅ-hoi*	*naṅ-mē*	*naṅ-thē* *nī*	*naṅ-dü*
ā-mā	*hu-ni*	*ā-ni* *ayā*	*ṣi* *khi*	*ϑū*
ā-mā-ni	*hu-ni-ce*	*na-hoi*	*ṣan-thē*	*ϑū-dü*
tū	*ā-mi*	*a-ni*	*da-mā*	*a-ϑū*
ī	*ā-ti*	*bauṅ*	*ga-rā, khai*	*a-bhay*
mit	*mi*	*mi(k)*	*mī*	*myak (myet)*
kē	*khō*	*kho*	*la-gōṅ*	*khre*
sām	*ṣām* *saun*	*ṣom* *son*	*kara*	*chaṁ*
kūt	*kut*	*kut*	*la-tā*	*lak*
lū	*lū*	*lü*	*bōṅ*	*khòṅ*
piṅ	*tā-ya*	*pük*	*kan*	*wàm(-pük)*

	Meitei	Thādo	Lushēi	Lai
Mund	*cil*	*kam*	*ka(m)*	*kā*
Nase	*nā-tol*	*nāk*	*nhār*	*nar*
Ohr	*nā*	*kor*	*beṅ*	*nā*
Rücken	*ma-niṅ*	*tūṅ-tūn*	*nhuṅ*	*nhū*
Zahn	*yā*	*hā*	*hā* *ṅho*	*hā*
Zunge	*lai*	*lai*	*lei*	*lē*
Mann (Mensch)	*mi*	*mi*	*mi*	*mī*
Frau	*nu-pi*	*nū-mai*	*nu-pui*	*mī-nū*
Vater	*ma-pā*	*pā*	*pā*	*pā*
Mutter	*ma-mā*	*nū*	*nū*	*nū*
Kind	*ma-cā*	*cā*	*fā*	*fā*
Sohn	*ma-cā ni-pā*	*cā-pā*	*fā-pā*	*fā-pā*
Tochter	*ma-cā nu-pi*	*cā-nū*	*fā-nū*	*fā-nū*
Älter. Bruder	*yā-mā*	*ū*	*ū*	*ū*
Jüng. Bruder	*ma-nao*	*nau*	*nao*	*nao*
Fisch	*ṅā*	*ṅā*	*ṅhā*	*ṅā*
Hahn	*yēl lā-bā*	*ā-cal*	*ār-pā*	*arr-lhi*
Hund	*hui*	*ūi*	*ui*	*ūi*
Katze	*hau-doṅ*	*meṅ-cā*	*zåh-tē*	*sī-zå*
Kuh	*sal* *san-bi*	*sīrhāt* *boṅ*	*se-båṅ*	*zå-pi*
Pferd	*sa-gol*	*sa-kor*	*sa-kor*	*raṅ*
Schwein	*ok*	*vok*	*vok*	*vok*
Tiger	*kei*	*a-jē*	*sa-kei*	*på-pi*
Ziege	*hameṅ*	*kēl*	*kēl*	*me-hē*
Bier	*yu*		*zu*	*zū*
Dorf	*khūl*	*khua*	*vēṅ* *khua*	*kwa*
Eisen	*yot*	*thi*	*thīr*	*tirh*
Feuer	*mai*	*mei*	*mei*	*mē*
Fleisch	*sā*	*sā*	*ṣā*	*sā, ṣā*
Gefilde	*lau*	*lau*	*lō*	*lō*
Gold	*sanā*	*sanā*	*raṅ-ka-cak*	*ṣwi*

Rāngkhōl	Khami	Shö	Kachin	Barmanisch
mūr	*khā*	*kho*	*niṅ-gūp*	*khaṁ-twàṅ*
nār	*nā-tra*	*nak-tē*	*nā-dī*	*nhā*
mi-gūr	*kannū*	*a-nho*	*nā*	*nà*
rūöṅ	*niṅ-thūn*	*a-lhiṅ*	*siṅ-maṅ*	*kro*
hā	*ho*	*ho*	*wā*	*ϑwà*
mē-lē	*a-mlai*	*lei*	*siṅ-let*	*lhyā* (*ṣā*)
mī(-rīm)	*kha-mi*	*a-klauṅ*	*wa*	*ϑū*
nū-pāṅ	*nūm-pui*	*na-tho*	*nūm-ṣā*	*mimma*
pā	*po*	*po*	*wa*	*a-pha*
nū	*neh*	*nū*	*nū*	*a-mi*
nai-tē	*duṅ-di*	*co, hsō*	*māṅ* *ṣa*	*ϑā̀*
nai-pā	*co-po*	*hsō*	*lā-ṣā māṅ*	*ϑā̀*
nai-nū	*sā-nu* *nūmpui co*	*hsō-nü*	*nūmṣā māṅ*	*ϑamì*
ū	*yā*	*a-tā*	*phū*	*ac-kü*
ṣaṅ	*nā*	*a-nau*	*nau*	*ñī*
nā (Bētē *ṅā*)	*ṅho*	*ṅō*	*ṅā*	*ṅā̀*
ār-koṅ	*ā-lū*	*a-lhui*	*u-la*	*krak-pha*
ūi	*ūi*	*ūi*	*gui*	*khwè*
mēṅ	*min-yaṅ*	*min*	*niṅ-yau* *miau*	*kroṅ*
serhāt	*ṣi-rāl*	*hså-nü*	*kin-sū*	*nwā̀-ma*
sa-kor	*kaṅā* *sa-phu*	*ṣe*	*gū-m-rāṅ*	*mràṅ*
vok	*ok*	*wok*	*wā*	*wak*
kām-gei	*ta-kei*	*a-kye*	*sī-rōṅ*	*kyà*
gēl	*so-bēk* *me-he*	*a-mi*	*bainam*	*chit*
jū		*ahauṅ*	*ca-rū*	*a-rañ* (*a-yā̈*)
kū	*pre* *van*	*khoa*	*ma-rēn*	*rwā*
tīr	*siṅ*	*thi*	*m'phrī*	*ϑaṁ*
mē	*mai*	*mhei*	*wan*	*mì*
mhē	*ā-nan*	*a-hsō*	*ṣan*	*a-ϑā̀*
loi	*la, le*	*lai*	*ui*	*lay-yā*
raṅ-ka-jak	*muku*	*hā*	*jā*	*rhwe* (*ṣwe*)

	Meitei	Thādo	Lushēi	Lai
Haus	*yum*	*in*	*in*	*inn*
Jahr	*kum*	*kūm*	*kum*	*kūm*
Kleid	*phi*	*pon*	*puan*	*pwen*
Mond	*thā*	*tlā, lhā*	*thlā*	*klā-pā*
Name	*miṅ*	*min*	*mhiṅ*	*min*
Sonne	*nu-mit*	*ni(-sā)*	*ni*	*nī*
Wasser	*isiṅ*	*tui*	*tui*	*ti*
Weg	*lam-bi*	*lam-pi*	*lam-lian*	*lūmb*
fern	*lāp-pā*	*gam-lā*	*lhā*	*a-lhāt*
gut	*pha-bā*	*fa*	*ṭhā*	*a-tā*
hoch	*wāṅ-bā*	*sāṅ*	*ṣāṅ*	*a-ṣan*
nahe	*a-nak-pā*	*a-nai*	*nhai*	*a-nai*
rot	*aṅāṅ-bā*	*ā-san*	*ṣen*	*a-ṣen*
schlecht	*pha-ta-bā*	*a-fa-lo*	*ṭha-lo*	*a-ta-lo*
schwarz	*a-mu-bū*	*a-vom*	*vom*	*a-nak*
weiss	*a-ṅou-bā*	*a-baṅli*	*ṅō*	*a-ṅō*
essen	*cā*	*nē*	*ei*	*ē*
fragen	*haṅ*	*doṅ*	*zåt*	*hau, hal*
geben	*pi*	*pē*	*pē(k)*	*pē(k)*
gehen	*cat*	*ce*	*kal*	*kal*
hineintreten	*caṅ*	*lūn*	*lūt*	*lūt*
kaufen	*lei*	*cū*	*lei, cåk*	*zåk, cup*
kommen	*lāk*	*hoṅ*	*hoṅ*	*hūn*
küssen	*cup*	*cop*	*fåp*	*num*
lachen	*nok*		*nui*	*ni*
laufen	*cel*	*lhai*	*tlān*	*klīk*
nehmen	*lao*	*lo*	*lāk*	*lāk*
rufen	*kau*	*ko*	*ko*	*ko*
sagen	*hāe*	*ti, sai*	*ti, ṣoi*	*tī, sån*
sehen	*ū*	*mū(k)*	*mhū*	*mū*
sitzen	*pham*	*to*	*ṭhūt*	*thūt*
stehen	*lep*	*diṅ*	*diṅ*	*dīr*
sterben	*sī*	*thi*	*thi*	*thī*
töten	*hāt*	*that*	*that*	*thāt*
trinken	*thak*		*in*	*diṅ*

Rāngkhōl	Khami	Shö	Kachin	Barmanisch
īn	*im, in*	*im, in*	*n'ta*	*im (iṅ)*
kūm	*sa-ni-tå*	*kum, kun*	*niṅ*	*nhac*
pūn	*pon*	*phoi* (Baumwolle)	*m'bā*	*awat*
tā	*lho*	*khlō*	*sītā*	*la*
er-miṅ	*miṅ*	*miṅ*	*ā-myin miṅ*	*a-mañ*
mī-sā nī-sā	*ka-ni*	*kha-ni*	*ni* (Tag)	*ne*
dui	*tui*	*tui*	*n'cin*	*re*
lām-pui	*lām, lun*	*lån*	*lam*	*làm(-pàn)*
āllāh	*lo*	*lho*	*sān*	*wè*
ā-sā	*hoi*	*phoi*	*ga-jā*	*kòṅ*
ā-ṣē	*ā-cāṅ*	*ā-liṅ*	*cå*	*mráṅ*
ā-nai	*ke-sā*	*sen*	*nī ma-son*	*nì*
ā-sēn	*ka-hin*	*sēn*	*khēṅ*	*nī*
ṣā-māk	*hoi-ē*	*phoi-ā*	*n'ga-jā*	*ma-gòṅ*
ā-vūm	*ma-nūn*	*nī*	*cāṅ*	*nak, màñ*
ga-hāba	*ma-lūn*	*bok*	*phrōṅ*	*phrū*
nēk, fāk	*cā*	*ei*	*ṣā*	*cà*
	diṅ	*hi*	*san*	*mè*
pē(k)	*pe*	*pek*	*yā*	*pè*
fē	*le*	*cet, kai*	*sā*	*ϑwà*
lū		*wāṅ*	*ṣāṅ*	*waṅ*
er-ja	*χan*	*lhē*	*ma-rī*	*way*
hoṅ	*ya*	*lo*	*sā*	*lā*
	m'non	*nhom*	*cup*	*nàm*
mī	*nü*	*noi*	*ma-nī*	*ray*
rōt	*lai*	*con*	*lagat*	*prè(-lhwà)*
lā	*lā*	*lö*	*lā*	*yū*
goi	*khau*	*wu, bē*	*sī-gā*	*khō*
tē	*thu*	*hau*	*sū*	*chü*
mū	*nhū*	*mhü*	*mū*	*mraṅ*
toi	*tē*	*khō*	*dūṅ*	*thoṅ*
in-diṅ (Hallām)	*aṅ-thao*	*yā*	*cāp*	*rap, toṅ*
tī	*dēi*	*du*	*sī*	*ϑe*
tāt		*tük*	*sat*	*ϑat*
	ni	*ōk*	*lū*	*ϑok*

Die durchgehende Übereinstimmung im Wortschatz fällt sofort auf. Sie ist aber sicherlich noch grösser, als man aus den Wortlisten schliessen möchte, indem die grosse Zahl der anscheinenden Synonyme die Vergleichung sehr unsicher macht. Wenn wir z. B. die verschiedenen Ausdrücke für „kommen“ nicht auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen können, so ist das wahrscheinlich so zu erklären, dass die verschiedenen Wurzeln verschiedene Arten des Kommens bezeichnen. So finden wir z. B. in Lushēi mehrere Verben, die mit „kommen“ übersetzt werden: *hoṅ* „nach Hause kommen“; *lo-hoṅ* „zu einem nach Hause kommen“: *kīr* „zurückkommen“: *lo-kīr* „zu einem zurückkommen“; *lo-kal* „zu einem gehen“; *pạ̊h* hinaufkommen; *chuak* „hinauskommen“ u. s. w. Überhaupt finden wir, dass alle diese Sprachen die Tendenz haben, alle Vorstellungen möglichst zu spezialisieren. So finden wir z. B. in Lushēi die folgenden Übersetzungen des Wortes „Ameise“: *faṅ-mhīr*, *dār-choṅ-tual-a*, *moṅ-er*, *naocă-ṯhiṅ-băm*, *chim-tai-vaṅ*, *thui-op*, *khuaṅ-ruaṅ*, *rai-seh*, *tai-vāṅ* und *tåh-ēk*; zwanzig verschiedene Wörter werden für „Korb“ aufgeführt u. s. w. Es ist klar, dass es sich in solchen Fällen um spezielle Arten von Ameisen, Körben u. s. w. handelt, während eine allgemeine, umfassende Bezeichnung der Sprache abgeht. Sogar Begriffe wie „Bruder“, „Schwester“ u. s. w. scheinen zu fehlen. Vgl. Lushēi *ū-nū* „ältere Schwester“; *nao-nū* „jüngere Schwester“; *chaṅ-buṅ* „die einem im Alter nächstkommende Schwester“; *far-nū* „die Schwester eines Mannes“; *lai-săn-nū* „die Schwester einer Frau“; *pian-pui* „die eigene Schwester“ u. s. w. Es mag hier daran erinnert werden, dass das Wort für „Mann“, „Mensch“ oft mit dem Namen des betreffenden Stammes identisch ist; vgl. *kha-mi* „Mann“ in Khami; *siṅ-phō* in Singphō u. s. w. Die konkrete, spezialisierende Auffassung solcher Begriffe erhellt auch aus der häufigen Erscheinung, dass das Wort für „Mann“, „Mensch“ als ein demonstratives Pronomen gebraucht wird. Dies zeigt, dass kein allgemeiner Begriff, sondern eine individuelle Vorstellung solchen Ausdrücken zu Grunde liegt.[1])

Die Wortliste wird gezeigt haben, dass der Wortschatz der Kuki-Chinsprachen dem des Kachin nahe steht. Namentlich finden wir nicht selten eine genauere Übereinstimmung zwischen Meitei und Kachin. Vgl. die Wörter für „eins, ich, was, Fuss, Hund, Wasser, fragen, hineintreten, sterben, töten“; die Suffixe im Meitei *yĕl lā-bā*, Kachin *u-la* „Hahn“; Meitei *ai-khoi* „wir“, Kachin *khai*, im Plural der Substantive u. s. w.

Das Lautsystem im Kachin ist aber, wie schon oben erwähnt, verschieden von demjenigen der Kuki-Chinsprachen und auch ursprünglicher als dieses. Ein gutes Beispiel zur Erhellung des gegenseitigen Verhältnisses bietet das Verb „rufen“. Kachin *sī-gā* hat

1) Vgl. die Auseinandersetzung bei Friedrich Müller. Grundriss der Sprachwissenschaft. Bd. I, Abt. I, Wien 1876, S. 129f.

hier den tönenden Anlaut und das kausativbildende Präfix bewahrt, während die Kuki-Chinsprachen das Präfix aufgegeben und den Anlaut erhärtet haben. Rāngkhōl *goi* repräsentiert hier, wie in anderen ähnlichen Fällen, wahrscheinlich die Zwischenstufe mit anlautender aspirierter Media.

In anderen Fällen scheint Meitei besonders nahe mit den südlichen Dialekten übereinzustimmen. Vgl. die Wörter für „Hausgut" und „sagen". Meitei und Shö bilden beide die höheren Zahlen nach der Form dreissig = drei—zehn, während die übrigen Kuki-Chinsprachen Formen wie Lushēi *ṣom-thum* „zehn—drei, dreissig" aufweisen. Meitei und Shö haben ferner dasselbe Genitivsuffix. Meitei *ki*, Shö *kheo*, vgl. *kyi* im Tibetischen. In vielen anderen Kuki-Chinsprachen finden wir anstatt dessen ein *ā*, welches sicherlich mit dem persönlichen Pronomen *ā* „er" identisch ist. Dies *a* wird, wie das tibetische *kyi*, auch nach Verbalwurzeln gebraucht. Vielleicht ist *kyi* auch ursprünglich ein persönliches oder demonstratives Pronomen. Es würde sich dann zu dem chinesischen Genitivsuffix *cī* stellen.[1])

Es ist schon oben bemerkt worden, dass ein *a* in den Kuki-Chinsprachen oft als Präfix auftritt. Dies Präfix ist formell mit dem Pronomen *ā* identisch und ich habe schon bemerkt, dass dasselbe Präfix auch im Barmanischen und im Kachin auftritt. Das barmanische Präfix scheint ursprünglich von dem Pronomen *a* verschieden zu sein. Das scheint schon daraus hervorzugehen, dass die Erweichung anlautender Tonlosen nach demselben nicht eintritt. Ich habe nun schon darauf aufmerksam gemacht, dass dies Präfix in den Kuki-Chinsprachen wahrscheinlich mit einem anderen, mit dem Pronomen *ā* identischen Präfix zusammengeflossen ist. Das Präfix *a* wird nämlich, abgesehen von den oben S. 492 f. genannten und anderen ähnlichen Fällen, ganz anders verwendet als im Barmanischen.

Viele Worte, namentlich diejenigen, welche Verwandtschaft oder Körperteile bezeichnen, kommen nie allein vor, sondern werden immer zu einer bestimmten Person in Beziehung gesetzt. In anderen Worten, die Kuki-Chinstämme sprechen immer von einem bestimmten Vater, einer bestimmten Hand u. s. w. und vermeiden den Begriffen Vater, Hand u. s. w. in abstracto Ausdruck zu geben. So finden wir z. B. in Thādo Verbindungen wie *kā pā* „mein Vater"; *nā nū* „deine Mutter"; *ā-khut* „seine Hand", nie aber einfach *pā*, *nū*, *khut*. Wenn ein solches Substantiv durch ein anderes Wort bestimmt wird, werden die possessiven Pronomina oft ausgelassen und wir finden z. B. in Lushēi *a-pā kē* „seines Vaters Fuss". Auch

---

1) Dies *cī* hat, wie ich jetzt nachträglich sehe, Kuhn in seinem inhaltsreichen Vortrage „Ueber Herkunft und Sprache der transgangetischen Völker". Festrede. München 1883, mit dem gleichlautenden Pronomen der dritten Person zusammengestellt. Wir hätten somit im Chinesischen eine Erscheinung, die genau der unten für die Chinsprachen erschlossenen entspräche.

in solchen Fällen wird aber das regierende Wort gern durch ein Possessivum näher bestimmt und wir finden Ausdrücke wie Lushēi *kei-mā ka-pā* „mein mein-Vater“; *ka-nū a-khut* „meine-Mutter ihre-Hand“; *ka-pā a-in* „dem Vater sein Haus.

Das possessive Pronomen der dritten Person kommt selbstverständlich in dieser Verbindung häufiger als diejenigen der ersten und zweiten Person vor und es kann sich somit leicht zu einem Suffixe des Genitivs entwickeln. So finden wir auch wirklich Ausdrücke wie Rāngkhōl *gē-mā ā-naî* „mir seine-Tochter“, anstatt *gē-mā gē-naî* „mir meine Tochter“. Das Präfix *ā* kann dann auch als ein integrierender Bestandteil des Wortes aufgefasst werden, und in dieser Weise erledigen sich wahrscheinlich die meisten mit dem Präfix *a* anlautenden Worte der Kuki-Chinsprachen. Zu dieser Entwickelung trug dann auch der Umstand bei, dass ein gleichlautendes, mit dem Barmanischen *a* identisches Präfix *a*, schon vorlag. Für die pronominale Ableitung des Präfixes *a* in vielen Fällen in den Kuki-Chinsprachen spricht der Umstand, dass in Meitei, wo das Pronomen der dritten Person *mā* ist, nicht *a*, sondern *ma* auf diese Weise verwendet wird. Vgl. Meitei *ma-khoṅ* „sein-Fuss, Fuss“; *ma-nīl* „Rauch“; *ma-niṅ* „Rücken“; *ma-tam* „Zeit“; *ma-tik* „würdig“ u. s. w. In dem von Meitei stark beeinflussten Alt-Kukidialekte Anāl scheint *a* neben *ma* unterschiedlos verwendet zu werden; vgl. *ma-rūp ma-pāṅ* „(meine) Freunde (und) Genossen“; *a-mī-naî* „ein Diener“ u. s. w. Vgl. das entsprechende Suffix in Empeo *mi-pā* „Hand“ (eigentlich „seine Hand“) u. s. w.

Neben dem Pronomen der dritten Person könnte sich auch dasjenige der ersten Person leicht zu einem pleonastischen Präfixe entwickeln und in der That finden wir auch *ka* „mein“ oft so verwendet. Vgl. Hallām *ka-sēr* „Sünde“; *ka-suak* „Sklave“. Solche Formen scheinen dem Meitei, wo das Pronomen der ersten Person abweicht, fremd zu sein. Es ist aber trotzdem wahrscheinlich, dass das pleonastische Präfix *ka* in den Kuki-Chinsprachen anderen Ursprungs ist.

Ein Präfix *ga* oder *ka* wird nämlich in den Bodo- und Nāgāsprachen und im Kachin vielfach verwendet, um Verbalnomina und Adjektiva von Verbalwurzeln zu bilden. Vgl. Kachārī *g^a-hām* „gut“; *g^a-zau* „hoch“; Angāmi *ke-zhā* „gross“; *ka-ti* „schwarz“; Mikir *ke-dō* „Existenz“; *ke-cō* „Nahrung“; Kachin *ga-sat* „Kampf“; *ka-ba* „gross“; *ka-jā* „gut“ u. s. w. Vgl. Conrady l. c. S. 35 ff. Ganz ähnliche Erscheinungen begegnen uns in Anāl, Hiroi-Lamgang und Kōm; vgl. Kōm *a-ka-lām* „Tanz“; *ka-rē* „Genosse“; *ka-lhā* „fern“; *ka-thā* „gut“ u. s. w.

Es kann somit nicht gezweifelt werden, dass ein solches Präfix *ka* oder *ga* auch für die Kuki-Chinsprachen vindiziert werden muss. Wenn es jetzt nur vereinzelt verwendet wird, so ist der Grund ein doppelter. Einerseits fiel es nämlich lautlich mit dem possessiven Pronomen der ersten Person zusammen und wurde mit demselben

konfundiert. Andererseits aber schwanden tonlose Präfixe lautgesetzlich. Diesen Prozess können wir noch zum Teil verfolgen.

Die Vokale der tonlosen Präfixe scheinen gewöhnlich reduziert zu werden. Wir sehen oft, dass sie dem Vokale der folgenden Silbe assimiliert werden. Vgl. Hiroi-Lamgāng *ka-cēn-a* „laufe“: *ki-di-ya* „sterbend“; *ku-dui* „freue dich“; *ka-lā* und *klā* „fern“. Das Präfix *pa* in den Lushēi Zahlwörtern wird nicht accentuiert und sein Vokal mag am besten als *svarabhakti* bezeichnet werden. Dasselbe ist sicher in Lai der Fall, wo der Vokal als *ö* bezeichnet wird. Die Tendenz ist somit vorhanden das Präfix vokallos zu machen, wie in dem soeben erwähnten *klā* „fern“ geschehen ist. Diese Form entspricht der lautlichen Entwickelung der tibetischen Schriftsprache. Die nächste Stufe ist die im heutigen Tibetischen vorliegende, wo die Präfixe ganz wegfallen. Als ein Zeugnis des einstigen Vorhandenseins des Präfixes finden wir aber häufig, dass der folgende Konsonant aspiriert worden ist. Vgl. Hiroi-Lamgāng *klā* „fern“; *sen-klo* „Mietling“; Lushēi *lhā* „fern“; *chiah-lhăh* „Mietling“; Rāngkhōl *ir-miṅ*, Lushēi *mhiṅ* „Name“. Die ganze Präfixfrage ist von Conrady in seiner des öfteren citierten Untersuchung eingehend erörtert worden.

Während somit die alten Präfixe in den Kuki-Chinsprachen zum grossen Teil geschwunden sind, haben die possessiven Pronomina als pronominale Präfixe eine ausgedehnte Verwendung gefunden, und es ist notwendig auf diese Entwicklung kurz einzugehen.

Wir haben schon gesehen, dass das possessive Pronomen dritter Person in vielen Fällen zu einem pleonastischen Präfix herabgesunken ist. Dass es wirklich das possessive Pronomen ist, scheint aus seiner entsprechenden Verwendung beim Verbum hervorzugehen.

Es ist wohl bekannt, dass die tibeto-barmanischen Sprachen kein eigentliches Verbum besitzen. Die Worte, welche zum Ausdruck des Prädikats verwendet werden, sind vielmehr Verbalnomina und die verschiedenen Verbalformen werden durch Anfügung von Postpositionen oder durch Zusammensetzung mit zeitbestimmenden Wörtern gebildet. Dies Verhältnis tritt in den Kuki-Chinsprachen klar hervor.

Die Wurzel allein, das heisst das suffixlose Verbalnomen, wird in grosser Ausdehnung als ein Präsens oder Präteritum verwendet. Wenn die Thatsächlichkeit des Geschehens hervorgehoben werden soll, wird eine copula hinzugefügt. Eine Postposition mit der Bedeutung „für, um, zu“, dient zur Bildung des Futurums. Durch Anfügung von anderen Postpositionen oder Substantiven werden verschiedene Arten von Adverbialsätzen gebildet; vgl. Lushēi *soi-ā* „sagend“, eigentlich „im Sagen“; Aimol *a-thi-nū* „sein-Sterben-Rücken, nachdem er gestorben war“; Zahao *a-um-lai-ā* „sein Sein-Zeit-in, zur Zeit seines Seins, als er war“. Der nominale Charakter des Verbs zeigt sich auch darin, dass es mit den gewöhnlichen Pluralsuffixen verbunden werden kann; vgl. Rāngkhol *tu-tē a-ōm-*

mā-hai „irgend-einer sein-Sein-nicht-Pluralzeichen, Niemand ist da“;[1]) Lushēi *puan ka-mhū-tē* „Kleid mein-Sehen-Pluralzeichen, die Kleider, welche ich sah“.

Das Verbum der Kuki-Chinsprachen ist somit in Wirklichkeit ein Substantiv und es muss folglich denselben Regeln unterworfen sein wie die Substantiva. Das ist auch der Fall.

Die Verben oder Verbalnomina bezeichnen gewöhnlich nicht eine Handlung oder ein Geschehen im Allgemeinen, sondern die Handlung oder den Zustand einer bestimmten Person oder eines bestimmten Dinges. Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses werden, ganz wie es bei gewöhnlichen Substantiven der Fall war, possessive Pronomina als Präfixe vorangestellt. Man sagt also „mein Gehen“ für „ich gehe“. Das Subjekt wird somit als ein vom Verbalnomen abhängiger Genitiv behandelt und als solcher wird es durch ein Possessivum vor dem regierenden Verbalnomen wiederholt. Vgl. Lushēi *kei-mā ka-ni* „mir mein-Sein, ich bin“; *naṅ-mā i-ni* „dir dein-Sein, du bist“; *mhei-chia-in nao-paṅ a-vēl* „Frau-bei Kind ihr-Schlagen, die Frau schlug das Kind“.

Diese Verwendung der possessiven Pronomina als Präfixe beim Verbum, wodurch eine Art von Konjugation zu Stande kommt, ist sehr charakteristisch für die Kuki-Chinsprachen. Sie ist anscheinend ganz ungebräuchlich in Meitei und auch meistenteils in Anāl, Hiroi-Lamgāng und Pūrūm, welche stark von Meitei beeinflusst worden sind. Dasselbe ist der Fall in Khami. Einige Spuren deuten aber darauf hin, dass diese pronominalen Präfixe auch in diesen Dialekten, vielleicht mit der Ausnahme des Meitei, einst gebräuchlich waren.

Eine ähnliche Funktion haben nach Houghton die Pronomina in Gyarang und einigen Circassischen Sprachen. Ähnliches findet sich vereinzelt auch sonst. So wird im Namsangiā das possessive Pronomen für das Subjekt eines potentialen Verbs gebraucht; vgl. *ī tā-thienaṅ*, „mein zu-setzen-können, ich kann setzen“ u. s. w.

Wie mit den Substantiven der Fall war, so finden wir auch bei den Verben, dass das Pronomen der dritten Person bisweilen auch für die erste und zweite Person gebraucht wird. Vgl. Rāng-

1) Das negative Verb wird in allen Kuki-Chinsprachen, mit Ausnahme von Chinbōk und einigen Shōdialekten, durch Anfügung eines Suffixes gebildet. Es ist mir wahrscheinlich, dass diese Suffixe in Wirklichkeit Verbalnomina mit der Bedeutung des Fehlens, Mangelns oder dergleichen sind. So mag z. B. die sehr verbreitete negative Partikel *lo* mit dem Barmanischen *lü* „zu mangeln“, „zu entbehren“ zusammenhängen. In Pūrūm kommt die negative Partikel *ni* geradezu als ein Verbum mit der Bedeutung „abesse“ vor. *māk* in den Alt-Kukidialekten vergleicht sich mit Lushēi *māk* „aufgeben“. Vgl. die Copula *uk* in Baltī *zir-uk* „ich sage“; *argos-uk* „es ist notwendig“ u. s. w. Für diese Auffassung sprechen auch Verbindungen wie Hiroi-Lamgāng *ka-tha ka-mā* „gut nicht-seiend“ schlecht, wo die negative Partikel durch das Präfix *ka* als ein Adjektiv erwiesen wird. Vgl. auch Angāmi *m'bā-wē* „es ist nicht“, während in dieser Sprache die negative Partikel sonst suffigiert wird. Diese Ersetzung des negativen Präfixes durch Suffixbildungen hängt wohl mit der durchgehenden Aufgebung der Präfixe zusammen.

khōl *gē tinā ā-fē-tā* „mein vormals sein-Gehen-Vollenden, ich war gegangen“; *nāṅ ā-ōm-tā* „dein sein-Sein-Vollenden, du warst“ u. s. w. Diese Erscheinung ist namentlich häufig in Anāl und dieser Dialekt hat, wahrscheinlich als eine Folge dieses Verhältnisses, die regelrechte Verwendung der pronominalen Präfixe aufgegeben.

Die Adjektiva der Kuki-Chinsprachen, wie die der tibeto-barmanischen Sprachen überhaupt, sind mit den Verben identisch. Sie werden deshalb auch mit pronominalen Präfixen verbunden. Vgl. Lushēi *kei-mā ka-ṣāṅ-loh* „mir mein-hoch-sein-nicht, ich bin nicht hoch“; Siyin *naṅ sāṅ kē-mā ka-tha-tak-zau-hi* „du als mir mein-stark-mehr-sein-copula, ich bin stärker als du“. In den meisten Fällen beziehen sich natürlich die Adjektiva auf die dritte Person, und es ist deshalb erklärlich, dass sie gewöhnlich mit *a* anfangen. Es ist andererseits möglich, dass hier ein zweites, mit dem Barmanischen *a* identisches Präfix mit dem possessiven Pronomen zusammengeflossen ist.

Der allgemeine Sprachbau und die Wortstellung stimmt genau mit den übrigen tibeto-barmanischen Sprachen überein und es würde uns zu weit führen hier darauf einzugehen.

Die voranstehenden Bemerkungen sind eine Bearbeitung einer für die sprachliche Untersuchung Indiens (Linguistic Survey of India) geschriebenen Einleitung zu dem Abschnitte Kuki-Chinsprachen. Wenn ich sie schon jetzt veröffentliche, so geschieht das, weil ich mir ihrer Unvollkommenheit sehr wohl bewusst bin. Ich werde dadurch im Stande sein die Kritik für die endliche Bearbeitung zu verwerten.

Pahlavi Yasna XI, XII, XIII with all the MSS. collated.*)

By

L. H. Mills.

Yasna XI.

Prelude to the hōm offering.

1 *III āškārako aharūvo mano pavan afrīno gōvišnīh*[1] *sātūnend*[2] [*aē*[3] *III*[4] *aš*[5] *aīto ī*[6] *rōšanako aēy vafrīno*[7] *yal*[8] *vebedūnānd*]

2 *tōrā va sūsyā*[1] *va hōm.*

3 *tōrā*[1] *žōto ravēṭo* (sic) [*mano bēn dārišno*[2]].

4 *aēy aētūno yehvūnih afarzand*[1] *afat*[2] *aētūno dūsrōvīh levatā yehvūnāṭo.*

5 *mano li rāī xvāstak*[1] *lā*[2] *xelkūnih*[3] [*avo aržānīgān*[4] *aē'č*[4]]

6 *adīno*[1] *li*[2] *lak*[3] *fšuvēnih*[4] [*aēyam laxvār pardāžih*[5]], *nārīgāno**[6] *va pūsarān zag ī nafšā *mūršvo*[7] *rāī.*

7 *sūsyā avo valā ī*[1] *būrṭār*[2] *ravēṭ*[3] (sic),

8 *aēy al yehvūnih arvandān*[1] [*asp kārīžār*[2]] *āyūxṭār* [*aēyat t'āxtano*[3] *al tūvāno yehvūnāṭ*[4]] *al arvandāno madam*[5] *nišastano*[6] *al arvandān madam*[7] *nihādano*[8] [*aēy laxvār dāštano*[9] *al tūvān yehvūnāt*],

9 *mano pavan zag ī li zavār lā zāidih*[1] [*kār va dāṭistāno*[2]],

10 *amat kabed maṭ yegavīmūnd*[3] *pavan ham-rasišnīh*[4] *kabed gabrā ī karṭ-kār*[5] [*pavan kūšišno kārīžār aēyat madam kūštano al tūvāno yehvūnāṭ*[6]].

11 *hōm*[1] *valā*[2] *xvarṭar ravēṭ*[3] [*mano avāyaṭo vištamūnṭano*[4] *va lā xvarēṭ*[5]].

12 *aēy aētūno yehvūnih afaržand*[6] *afat aētūno dūsrōvīh*[7] *levatā yehvūnāṭ*

13 *mano li barā min*[8] *hūnišno*[9] *yaxsenūnih* [*aēyam bēn yazišno kār*[10] *lā farmāyih*].

*) The variants, translations and commentary are reserved for the present. I reluctantly use *o* for the non-organic terminal.

14 *čēgōn ganabā*[1] *ī*[2] *pūrtak*[3] *rōēša*[4] [*va*[4] *āfrīgāno lā dārišno*[5] *lakič li aētūno*[6] *anāfrīgāno dārīh*[7]].

15 *va*[8] *lā havam*[9] *pūrtako rōēšā*[10] *mā*[11] *hōmo havam*[12] *hōm ī aharūvo ī dūraōš.*

16 *żag ī li abīṭar*[1] *hamīšak*[2] *żag ī*[3] *avo hōm sūr fravaft aūharmazd ī aharūvo aērvārak*[4] (or restore a transliteration *h-a-n-h-a-r-a-k*[4]) *levatā*[5] *hūżvāno żagič*[6]*ī hōī dōīsar.*

17 *mano min li żag sūr*[1] *żinīnēṭ*[2] *ayōv taraftīnēṭ ayōv barā sōčrūnēṭ*[3] *mano aš avo li yehabūnṭ*[4] *aūharmazd ī*[5] *aharūvo ī*[6] *aērvārak* (sic)[7] *ī*[8] *levatā hūżvān*[9] *va żagič ī hōī*[10] *dōīsar*[11],

18 *al*[1] (or *aē*[1] = *aēγ*) *lā*[1] *bēn żag ī*[2] *valā*[2] *māno*[3] *żerxūnēṭ*[4] *asravan va*[5] *lā artēštār va*[6] *lā vāstryōš*[6].

19 *mā bēn żag*[1] *māno*[2] *żerxūnēṭo*[3] *żag ī*[4] *dahišno*[5] *kāhēnīṭār*[6] [*mano dahišn*[6] *ī aūharmażd barā kāhēnēṭo*[6]] *murṭako*[7] *karṭār* [*aēγ mindavam*[8] *tabāh bara vebedūnyēn*] *pūrsardako*[9] (*varētako**[9]) *varżīṭār* [*aēγ kār ī*[10] *dēnā ī*[11] *kabed frāż vebedūnyēn*[12] *aēvakič*[13] *ī*[14] *pavan farǰām barā lā vebedūnyēn*].

20 *tīżo amat żag bisrayā frāż peskūnēṭ* [*aēγ gōspend kūšēto*[1]] *tvaxšākēnyīh żag*[2] *ī*[3] *ta(n)gīk*[4] (so) *hōm drōn*[5] [*aēγ*[6] *hōm drōn*[7] *barā pēṭākēno*[8]].

21 *aēγ al lak hōm asrūnāṭ čēgōnaš mar basto ī*[1] *tūr frangrasyān*[2] *pavan miyāno*[3] *ī salisa-bażako*[4] *ī*[4] *denā damīg.*

22 *af*[1] *mano pīrāmūn ī*[2] *żag hva(n)ǰo*[3] *ī āhīno*[4] *ī*[5] *asīmāno; denā māhvindāṭ*[6] *gūft. dāṭ-ī*[7]*-aūharmazd gūfto: min*[8] *pīrāmūno xva(n)ǰīṭo*[9] *yegavīmūnēṭ aēγ*[10] *aš*[10] *drupūštīh I*[11] *pīrāmūno karṭo yegavīmūnēṭo*].

23 *afāš*[1] *gūft żaratūšt aēγ namāżo avo*[2] *hōm ī aūharmażd-dāṭo namāż avo*[3] *hōm.*

The hōm is multiplied in power.

24 *mano min lanā aēvak I*[1] *dastōbar gabrā I*[2] *vebedūnēṭ*[3] *żag ī*[4] *lanā do-le-gūno va*[5] *si-le-gūno va čahar-le-gūno va*[7] *panč-le-gūno va*[8] *šaš-le-gūno va*[6] *haft-le-gūno va hašt-le-gūno va*[8] *nāv-le-gūno va*[8] *dah-le-gūno* [*va*[8] *nafšā šāyaṭ yehvūnṭ*[9]] *mano mano min lekūm maṭo yegavīmūnēṭo* [*denā nēvakīh*[10]].

The offering.

25 *barā avo lak*[1] *hōm ī aharūvo żak* (*żāyak*[2]?) *yehabūnam denā ī nafšā tano mano li xadītūnī-aīt hū-rōsto*[3],

26 *aēγ vad mān*[1] *yehvūnāṭ hū-axūoīh*[2] [*va vīndigarīh*[3] (so)] *aharūvoīh va avēżakīh*[4].

27 *barā avo li lakič*[1] *yehabūn hōm ī aharūvo ī dūraōš żag ī pāhlūm axvāno ī*[2] *aharūvāno ī rōšano ī hamāk*[3] *xvārīh*[4] [*bavihūnam afam*[5] *lakič yehabūn*[6]].

Yasna XII (Sp.).

praise to good thoughts and words and deeds.

1 *frāž stāyēm hūmato va*[1] *hūxto va*[1] *hūvaršto pavan mīnišno va*[2] *gōvišno* (*va*) *kūnišno*[2].

2 *barā vexdūnišnīh yehabūnam harvispo*[3] *hūmat va*[1] *hūxt va hūvaršto* [*aēγ kirfako*[4] *vebedūnam**[5]].

3 *barā šikōnišnīh* (or *šikōnāñd-išnīh*[1] (sic)) *yehabūnam*[2] *harvispo*[3] *dūšmato*[4] *dūšhūxto va dūš-hūvaršto*[5] [*aēγ vinās lā vebedūnam**[6]].

homage to the amešaspentas.

4 *frāž avo lekūm rāṭīnam mano amešaspendo-havēṭ*[1] (sic)

5 *yazišno nīyāyišn*[1] [*xšna(v)āk**[1] *aūstūvar*[1]*-ēṭo*],

6 *frāž pavan mīnišno va*[1] *frāž pavan gōvišn va*[2] *frāž pavan kūnišno*, *va frāž pavan axūo*[3]*-mīnišnīg va frāž pavan tano va*[4] *žagič*[4] *ī nafšā jān* [*aēγ tano*[5] *pavan xvēšīh ī lekūm yaxsēnūnam va pavan xvēšīh ī lekūm dāštano hanā*[6] *aēγ yēd am tano rūvāno rāī barā avāyaṭ yehabūnṭano*, *barā yehabūnam ač*[7] *laxvār lā stāyēm*[8]].

Yasna XIII (Sp.).

the mazdayasnian faith.

1 *nikōhēm šēdayyā*[1] [*havat*[2] *levatā'č*[2] *hanā*[2] *aēγ amatam*[3] *aharāyīh stāyīto*[4] *am šēdayyā*[5] *nikōhīṭ yehvūnd*[6] *ašāno*[7] *axarič pavan yavīt-aīš* (so here[8]) *barā nikōhēm*] *va pranāmam maždayastīh*[9] (*ī*) *žaratūšt ī*[10] *yavīṭ-šēdā*[11] (so) *aūharmažd-dāṭistāno*[12] [*aēγ aš dēno*[13] (*ī*) *žag*[13] *ī*[13] *aūharmažd*[13] *aēγ*[13] *andarg sarīṭarāno'č*[14] *barā*[15] *yemalelūnam*].

2 *stāyēm amešaspendān va yežbexūnam*[1] *amešaspendān* [*aēγ šān bēn yazišno aē*[2] *γal stāyēm*].

3 *avo*[3] *aūharmažd ī šapīr ī šapīr paṭmān*[4] *harvisp*[5] *avāḍīh čāšam*[6] [*aēγ hamāk*[7] *pavan xvēšīh ī aūharmažd yaxsenūnam*[8]].

4 *aharūvo žag ī aūharmažd rayē-āōmand ī gadā-āōmand*[1].

5 *mano čigāmčāī*[2] *pāhlūmīh γal*[3] *yehabūnṭ mano valā gōspend yehabūnt*[4] *mano*[5] *valā ī*[6] *aharāyīh mano valā*[7] *rōšanīh mano va avo*[8] *rōšanīh gōmīxt xvārīh* [*aīto mano možd yemalelūnēṭ*].

6 *spendarmato*[1] *ī*[2] *šapīr dōšēm*[3] [*pavan aītoīh*[4]] *min*[4] *žag ī*[5] *li aīto* [*aēγam pavan*[6] *tano mīhmāno*[7] *yehvūnāt*[8]].

7 *lālā stāyēm*[9] *gōspend*[10] *min dūžān*[11] *va stahmakāno*[12] [*aēγ šān lā nafšā*].

8 *lalā min žag ī*[1] *maždayastān** *vīs*[2] *žyāno va vyāpānīh* [*aēγ lā avāyēnd*[3] *karṭano*].

* *-yasnān.*

9 *frāžo pavan mīnišn rāt*[1] *havam*[2] *avo kāmako yātūnišnān*[3] (sic) *va*[4] *kamak mānišnoāno*[5] (so) [*mano pavan avāyast*[6] *barā*[6] *avo dēno yātūnd*[8] *va pavan dēno bara yegavīmūnd ašān mīnišnīg*[9] *rātīh*[10] *madam vebedūnam*[11]],

10 *mano madam pavan denā damig pavan gōspend-āōmandīh*[1] *ketrūnd*[2] [*daxšak yemalelūneṭ*],

11 *va nīyāyišno avo aharāyīh lālā yehabūnam*[3] [*aēγ tano*[4] *barā adino*[5] *yehabūnam-ī*] *va*[6] *madam aētūno stāyēm* [*aēγ mindavam*[7] *ī nēvak*].

12 *lā min žag čēgōn lā*[1] *avāyaṭ karṭano va*[2] *lā*[3] *pavan žyāno va*[4] *lā pavan vyāpānīh sātūnamič*[5] *avo žag ī*[6] *mažda yastāno* vīs.*

13 *va*[7] *lā sūṭo*[8] *va*[9] *lā jāno dūšarm rāī va*[10] *lā vēh*[11] *žāyišnīh*[12] *rāī*[13] *va lā vēš žāyišnīh*[14] *rāī min denā*[15] *dēno laxvār lā*[16] *yegavīmūnam-ī.*

14 *barā min šēdayyān ī*[1-2] *batakāno ī*[3] *ava(n)ghušān*[4] (so) *ī adāṭištān*[5] *ī sarītar-dehākāno*[5] *ašān sardārīh yemalelūnam* [*aēγ pavan sardārīh lā avāyēnd*[7] *dāštano*],

15 *mano min aītāno drōžanotūm*[1] (so) *hava(n)d*[2] *mano*[3] *min*[3] *aītāno pūtaktūm anavīdāntūm*[4] *mano*[5] *min aītāno*[6] *avēhtūm*[7] [*havat kolā*[8] *III*[9] *II*[8] *aīto aītoīh*[9] *va lōītīh a)šān aītoīh*[10] *hanā aēγ*[11] *angūn*[12] *havand*[13] *a)šān lōītīh hanā aēγ axar lā yehvūnd*],

16 *barā min šēdān*[1] *va*[2] *barā min*[3] *šēdā-aīyyārāno šēdā-yažakan*[4] *bara min yātūkān*[5] *gabrāāno va*[6] *nešāān*[7] *bara min*[8] *kaṭārčāī mano aīto sarīṭarīh,*

17 *barā pavan mīnišn, barā pavan gōvišn va*[1] *barā pavan kūnišno* [*aēγ*[2] *amat mas*[3] *kār*[4] *ī*[4] *madam barā*[5] *avāyaṭo*[6] *karṭano*[7]] *barā pavan*[8] *aškarak*[8] *pēṭākīh*[8] *barā min valašān sardārīh yemalelūnam mano aētūno darvand rēšīṭār hava(n)d* [*pavan hamāī*[9] *laxvār*].

18 *aētūno čēgōn gūft va*[1] *aētūno'č aūharmažd avo žaratušto paṭkār*[2] [*aēγ aš gūfto*]

19 *pavan harvispo prašno*[1] *pavan harvispo*[2] *hamrasišnīh amat hampūrsīṭo hava(n)d*[3] *aūharmažd va žaratūšto* [*aš hana gufto aēγ šēdayyā*[4] *pavan*[5] *sardārīh lā avayēnd*[6] *dāštano*].

20 *čīgūno*[1] *gūft aētūno'č*[2] *žaratūšto min šedāan sardarīh*[3] *barā*[4] *gūfto*

21 *pavan harvispo prašno pavan*[1] *harvispo hamrasišnīh*[2] *amat hampūrsīṭo hava(n)d*[3] *aūharmažd va žaratūšto aš hanā*[4] *gufto* [*aēγ šēdayyā pavan sardarīh lā avayēnd dāštano*].

22 *aētūno anā'č*[1] *mano mažda yasto*[2] *žaratūšto havam*[3] *min šēdayyān*[4] *sardārīh barā yemalelūnam čēgōnaš min*[5] *valašāno barā gūfto mano aharūvo žaratūšto.*

23 *afam*[1] *kāmako žag ī maya, afam kāmako*[2] *žag ī*[3] *aūrvar, afam kāmako ī*[4] *žag ī*[4] *gōspend ī hudehāko*[5] *afam kāmako žag ī aūharmažd mano gōspend yehabunṭo va*[6] *gabrā ī*[7] *aharūvo,*

24 *afam kāmak żag*[1] *żīš*[2] *yehvūnt żaratūšto afam*[3] *kāmako żag ī kaivištāspo*[4] (so) *afam kāmak żag ī frašōštar*[5] *va*[6] *jāmāspo afam*[7] *kāmako*[7] *żag ī kaṭarčāī*[8] *sūt-āōmandān*[9] *ī āškārako*[10] *varžīṭārāno ī aharūvāno*[11] *pavan żag kāmak va*[11] *dāṭistān*[12] [*havam*[12] *kāmak va denā aētūno čēgōn gūfto*].

25 *mażdayāsto'm* (so)[1] *aēγ gabrā ī*[2] *šapīr gabrā'm va*[3] *mażdayastīh*[4] *ī*[5] *żaratūšto franāmam**[6] [*aēγ andarg ī*[7] *sarītarāno yemalelūnam*].

26 *stāyēm benafšā*[1] *va franāmam**[2] [*aēγ andarg*[3] *gēhāno rūvāk* barā vebedūnam-ī*].

*[2] *fravāmam.*

27 *stāyēm hūmat ī*[1] *pavan mīnišno va*[2] *stāyēm hūxto*[3] *ī pavan gōvišn va*[4] *stāyēm*[5] *hūvaršto ī*[6] *pavan kūnišno va*[7] *stāyēm dēno*[8] *ī šapīr*[8] *ī*[8] *mażdayastān**[9] *mano frāż*[9] *ramītūnt āyōḍišnīh**[10] *barā*[11] *hinxitūnto snaišīh*[12] [*afaš pēṭāko*[13] *hanā afaš pēṭāk aēγ pavan*[14] *hampatkār*[15] *ratīh*[16] *avo aīšāno lā avāyato vażlūntano*[17] *va mano pavan apaṭkār*[18] *raṭīh*[19] *madam yātūnēṭ aš paṭkār*[20] *ratīh xūpo levatā barā*[21] *avāyato karṭano*].

*[10] *āyūdhišnīh* (?).

28 *mano*[1] *xvētūk-dasīh*[2]*-dat'īh* (?)) *minaš*[3] *pēṭāk aēγ γal*[4] *avāyato karṭano aharūvīno*[5] (or *aharūv-guno*[5] (so)) *aē*[6] (so) *mano min*[7] *aītāno yehvūntāno yehvūneṭ-āno* (sic) *va mahīsto*[8] *va pāhlūm va nēvaktūm mano aūharmażd va żaratūšt nafšā.*

29 *avo aūharmażd*[1] *harvispo avāḍīh*[2] *čāšam* [*aēγ būn va bar hamāk*[3] *pavan nafšāīh*[4] *ī aūharmażd yaxsenūnam-ī*[5] *hanā'š aīto dēno ī mażdayastān*[6] *astōvānīh*[7] *bōndag.*

Zu den Tables alphabétiques du Kitâb al-Aġânî II.[1]

Von

Paul Schwarz.

Nachdem die zusammenhängenden Abschnitte des Kitāb al-aġānī über die Zeitgenossen und die Landsleute des ʿUmar ibn abī rebīʿa für die Herausgabe seines Dīwāns wesentliche Unterstützung gebracht hatten, zeigten gelegentliche Funde, dass damit das Material noch nicht erschöpft war. Bei dem wenig erfreulichen Zustande der Textüberlieferung des ʿUmar-Dīwāns musste jede weitere Hilfe willkommen sein und so unternahm ich an der Hand der Tables alphabétiques, insbesondere der Reimindices, nochmals Streifen durch das Kitāb al-aġānī zur Feststellung des in ihm sonst noch anonym oder heteronym überlieferten ʿUmar-Materiales. Die Verbesserungsvorschläge, die sich daraus für die Indices selbst ergaben, teile ich im folgenden mit. Die Natur der Index-Herstellung bringt es mit sich, dass Versehen, die bei einem zusammenhängenden Texte noch während der Korrekturen entfernt werden, hier bis zum Abdrucke unbemerkt bleiben können. Andererseits aber ist zu erwägen, dass jedes nach Reimvokal oder Metrum unrichtig bestimmte Gedicht für den gewöhnlichen eiligen Benutzer verloren ist und dass in den meisten Fällen schon eine unrichtige Vokalisation des Reimwortes den gleichen Nachteil bringt. Dass ich meine abweichende Ansicht kurz begründet habe, wird man wohl begreiflich, vielleicht auch nützlich finden.

S. 4 Col. a, Mitte ist hinzuzufügen die Dichterin امیمة بنت ذى الاصبع III, 10 (Z. 27 ff.), 11.

S. 5 Col. b wird ein Dichter تحية بن جنادة العذرى aufgeführt nach Aġ XIX, 64. Der Name ist auffällig, da تحية sonst nur als Frauenname belegt ist. Der Paralleltext Aġ 1, 72[2] bietet bloss جنادة العذرى. Von einem ʿUḏriten Ǵunāda oder Ibn Ǵunāda habe ich nichts weiter gefunden.

---

1) Vgl. diese Zeitschrift Bd. 55, S. 45 ff.

2) Kosegarten lib. cant. S. 111 liest جِيادَة (!)

S. 8 Col. b l. Z. wird die Namensform أبو حَزابة zurückgewiesen und أبو حَزانة als das richtige bezeichnet. Auch in dieser Zeitschrift Bd. 49 S. 698 erfährt A. Müllers Abu Ḥozāba Änderung in Abu Ḥuzāna mit der Anmerkung: „Derselbe Fehler findet sich Ḥamāsa ed. Freytag I, ٣٣٣, 19; Aġānī XIX, ١٥٢—١٥٩ und Nöldeke-Müller, Delectus, 76, 3; cfr. Ṭabarī, Annales, III, ٣٣٤, Anm. b."

Der sogenannte Fehler hat aber eine weitere Verbreitung, als es nach diesen Litteraturnachweisen den Anschein hat. Zunächst hat die Form mit *b* nicht nur Freytags Ausgabe der Ḥamāsa, sondern auch der von dieser unabhängige Būlāḳer Druck. Weiter bietet die Basrische Ḥamāsa Mscr. Escorial 313,[1]) f. 144 v أبو حَزابة, wie أبو im Ggs. zu أَخُو أو ابْنُ bei Abū Temmām beweist, unabhängig von diesem. Eine andere leider nur in Resten erhaltene ziemlich alte Handschrift einer arabischen Anthologie, ebenfalls im Escorial, Legajo 1932,[2]) fol. 32 r zeigt wiederum أبو حَزابة. Im Aġānī-Druck erscheint der Name ausserhalb des oben erwähnten grösseren Abschnittes noch einmal Bd. VI S. 6 in der Form أبو خَزابة: der Punkt des ز war also in der handschriftlichen Vorlage über das ح gerückt, aber der Punkt unter ب ist geblieben. Dazu kommt der Ḳāmūs s. v. حزب: وأبو حَزابة بالضم الوليد بن نَهيك und der Tāǵ al-ʿarūs beruft sich bei seinen Erläuterungen auf zwei gute Zeugen Ibn al Aʿrābī und Balāḏurī ohne irgend welche Bemerkung hinsichtlich der Schreibung mit ن! Was endlich die oben angeführte Ṭabarī-Stelle betrifft, so findet man dort „probabiliter nepos hic est poetae Abû Hozâba (*Agh* XIX, ١٥٢) cujus nomen secundum *Moschtabih* ١٩, scribendum est حُزانة". Die Kenntnis dieser Stelle im Moschtabih des Ḏahabī hat aber den Herausgeber weder von der Schreibung Abû Hozâba in der Anmerkung noch von der Beibehaltung des überlieferten أبي حَزابة im Texte (Z. 6) abgehalten.[4]) So spricht dieses Citat nur zu Gunsten des sogenannten Fehlers. Die Form mit ن steht und fällt also mit der Autorität des Ḏahabī, ihres soweit ich sehen kann einzigen[3]) arabischen Vertreters. Dass bei aḏ-Ḏahabī nicht so selten Fehler vorkommen,

1) Vgl. Derenbourg, les manuscrits arabes de l'Escurial I, 196.

2) Bisher noch nicht beschrieben. Näheres darüber in meinen demnächst erscheinenden Escorial-Studien.

3) Die im Tāǵ al-ʿarūs unter حَزن im مستدرك gegebene, durch Druckfehler entstellte Bemerkung erweist sich als Entlehnung aus dem Muštabih.

4) Vgl. auch Ṭabarī 2, 393, 2 (ohne Varianten).

muss selbst sein Herausgeber, de Jong, S. VII zugeben, ebenso räumt er ein, dass das Interesse des Ḏahabī vorwiegend den Namen der Traditionskenner galt. Sind wir nun berechtigt im Vertrauen auf diesen einen Mann die einheitliche Überlieferung des اهل العلم بالشعر und des Ṭabarī zu verwerfen? Ich glaube, ebensowenig als wir nach seiner Angabe (S. ٢٢.) aus dem bekannten hu d a i l i t i s c h e n Dichter Abū Kebīr einen H i l ā l ī machen dürfen.

S. 18 Col. a Mitte unter الطفيل بن عوف الغنوى ist statt XIV, 87—**91** zu lesen 87—**90**.

S. 28 Col. b unter قيس بن ذريح können die Citate II, 102, 103 nicht richtig sein, der Dichter wird dort nicht einmal genannt.

S. 29 Col. a unter Kuṯaijir 'Azza[1]) Z. 2 عبيد l. عبيد, Z. 3 صخر l. صخر; Z. 3 füge hinzu I, 87. Das dort Z. 9 und 11 ff. mitgeteilte Gedicht stammt von Kuṯaijir wie Z. 6 beweist.

S. 32 Col. a Z. 3 v. u. unter المرقش الاكبر wird citiert V, 189—195. Die Nachrichten über diesen Dichter enden aber bereits auf S. 193 Z. 8 und im folgenden (S. 193—195) ist einiges über den Dichter المرقش الاصغر zusammengestellt, der im Index überhaupt nicht vorkommt.

S. 32 Col. a l. Z. füge hinzu III, 12.

S. 39 Col. b نهشل letztes Citat الاعياء ist Druckfehler für الاحياء.

S. 39 Col. b vorl. und l. Z. sind zu vereinigen.

S. 40 Col. a Z. 2 „IX, 63 عزاء“ füge hinzu: XVIII, 65. Die Identifikation war dadurch erschwert, dass die Verse an der ersten Stelle al-Aḥwaṣ, an der zweiten as-Sarī zugeschrieben werden.

S. 41 Col. a Z. 14 und Z. 15 verweisen auf Verse desselben Gedichtes: Aġ VI, 87, 15 = Aġ IV, 184, 12.

S. 42 Col. a Mitte unter وائل ist nachzutragen: I, 80 حمالها.

1) Unter den mancherlei Kuṯaijir und Ketīr, die in der arabischen Litteratur als Dichter genannt werden, ist einer, dessen Existenz mir fraglich erscheint, der K u ṯ a i j i r i b n 'A ṭ ī j a in Abū Zaid, Nawâdir (ed. Beirut 1894) S. 60 Z. 5. Der Name ist mir an keiner weiteren Stelle begegnet. Wahrscheinlich ist er durch eine Textverderbnis entstanden. Ich schlage vor zu lesen: وقال كثير [ويقال هو جرير] بن عطية, indem man die eingeklammerten Worte hinzufügt. Allerdings ist der darauffolgende Vers weder in der Cairiner Ausgabe des Ǧerīr-Diwans noch unter den Versen des Kutaijir 'Azza, die ich ziemlich vollständig gesammelt zu haben glaube, aufzufinden. Ohne Nennung des Dichters erscheint der Vers mit einigen Abweichungen im TA. s. v. شرف (VI, 155, 26) nach Ibn al-A'rābī. Über die Möglichkeit einer Auslassung wie sie oben angenommen wurde vgl. auch Nöldeke, Beiträge S. 81, Z. 10 ff.

S. 42 Col. a Z. 3 v. u. und Col. b Z. 1 verweisen auf denselben Vers (End- und Binnenreim).

S. 42 Col. a l. Z. „XVIII, 116 جلاها“ unter den Reimen auf *āhā*. Der Aġānīdruck bietet diese Form allerdings, aber ein Blick auf die folgenden Verse mit den Reimen auf *ālā* beweist, dass ein Fehler vorliegen muss. Ich schlage vor zu lesen جِلالا: „Die Sonne schien an dem Tage, da Maʿn den Todesstreich empfing, eingehüllt zu sein in Decken von Finsternis“. Vgl. auch Aġ IX, 44.

S. 43 Col. a Z. 3 ist zu streichen. Eine Notwendigkeit, hier vokallosen Ausgang anzunehmen, besteht nicht, das Citat ist auch S. 48 Col. a Z. 1 nochmals und zwar richtig aufgenommen, wie Ferazdaḳ ed. Boucher S. 80 Z. 5 ff. zeigt.

S. 43 Col. b Z. 20: „XII, 167 الرُّحبا“ l. الرَّحْبا [والمَنْزِلَ] als Adjektiv.

S. 43 Col. b Z. 21: „XIII, 53 غَلْبا“ l. غُلْبا [مَعْشَرًا] als Plural zu أَغْلَبُ. Ebenso sagt Ferazdaḳ ed. Boucher S. 48, 8 صَنْدِيدُ مَمْلَكَةٍ غُلْبِ.

S. 43 Col. b Z. 22 und vorl. Zeile sind zu vereinigen (End- und Binnenreim).

S. 43 Col. b Z. 23: „XVI, 87 قَلْبا“. Es wäre dem Dichter wohl erlaubt vom H e r z e n seiner Geliebten zu sagen, es bewege sich nicht.[1]) Das unmittelbar vorhergehende Wort خلخال zeigt jedoch, dass man قُلْبا *Armspange* zu lesen hat. Die Glieder der Frau sind so wohlgebaut und voll entwickelt, dass die Spangen an Arm und Fuss unbeweglich sind. Vgl. al-Aḥwaṣ in TA. 3, 284, 7, ʿUmar ibn abī rebīʿa Gedicht 256, 5 u. sonst.

S. 44 Col. a Z. 7 „IX, 184 أَبا واعجزْنا“ l. أَبا وَأَعْجَزَنا „und (Gott schände) den von uns, der den untüchtigsten Vater hat“.

S. 44 Col. a Z. 8 „X, 118 تَغَضَّبا“ ist unmöglich nach Metrum und Sinn, l. لِتَغْضَبَ [عَمْدًا] „Über mich sind hergefallen (mit Verleumdungen) meine Feinde in voller Absicht, d a m i t d u e r g r i m m e s t. Habe ich gesagt, was dir meine Feinde hinterbracht

1) Vgl. Aġ VI, 141, 13 den Gegensatz: ما لقلبي يجول بين التراقي.

haben, so möge meine rechte Hand verdorren und ich ein Krüppel werden“ und weiter auf Zeile 15 „So höre nicht auf das Reden der Feinde und lass Verzeihung offenkundig werden, auch wenn du zum Zorn entflammt worden bist“.

S. 44 Col. a Z. 12 und 13 verweisen auf Verse desselben Gedichtes (Aġ 13, 42, 13 = 43, 14).

S. 44 Col. a Z. 15 „XIII, 71 تَرَتَّبَا“ ist metrisch unmöglich, l. تُرْتَبَا, wie Wüstenfeld in seiner Ausgabe des Ibn Hišām S. 660 richtig drucken liess. Der Refa'īja-Codex des Ibn Hišām giebt dazu die Erklärung تُفْتَعَلُ من الرَّبوَة, vgl. Wüstenfeld, Bd. 2 S. 158. „Und bei euch sind Reichtümer, die ihnen gehörten und seit langer Zeit aufgespeichert wurden“. Nachzutragen ist ferner die Stelle XIX, 95, wo das Reimwort als ترتبى erscheint. (S. 48 Col. a Z. 16 تَرْتَبِى ist somit zu entfernen.)

S. 44 Col. a Z. 20 „XV, 70—71 أَرْكَبا l. أَرْكُبا als Plural zu رَكْبٌ „Siehst du nicht, dass ich in der Richtung nach Medina mich anschliesse an Reisegesellschaften?“

S. 44 Col. a Z. 24 „XX, 70 وِيَعْتَبا“ l. يُعْتِبا. „Mich hat schnöde behandelt Abu Aijūb, drum mache ich ihm Vorhaltungen, damit er umkehre und f r e u n d l i c h w e r d e.

S. 44 Col. b Z. 9 „II, 62 منتقبا“. Füge hinzu XX, 10 (Z. 22). Aus der Vergleichung ergiebt sich für letztere Stelle die Emendation des Reimwortes in شُزُبا (mit ز).

S. 45 Col. b Z. 9—11 beziehen sich auf dasselbe Gedicht.

S. 47 Col. a Z. 12 und 13 sind zu vereinigen, vgl. Aġ VIII, 116, 27. Für Aġ VIII, 127, 9 ergiebt sich aus der Vergleichung die Emendation شوارف statt des überlieferten شوارق.

S. 47 Col. b Z. 11, 12 und 16 verweisen auf Verse desselben Gedichtes.

S. 47 Col. b Z. 7 v. u. „VII, 147 مُنْصِبِ“ und S. 48 Col. a Z. 10 „XIV, 87 منصَبِ“ verweisen auf denselben Vers, die Vokalisation an der zweiten Stelle ist zu verwerfen.

S. 47 Col. b Z. 4 v. u. „VIII, 46, 47 بِعُنْبُبِ“. Wahrschein-

lich ist der Reim als مُقَبِّ anzusetzen.[1]) Andernfalls würde eine grosse Verschiedenheit der Reimvokale vorliegen. Der erste Vers 46, 28 zeigt im Binnen- und Endreim *bi*, dgl. 47, 22 (hier mit dichterischer Licenz). Die übrigen Verse reimen auf *bu*, mit Ausnahme des letzten 47, 23. In diesem heisst es وَذُو ثَبَتَاتٍ بِٱلرَّدِيفَيْنِ مُعْقِبُ [ein Kamelhengst] der seine beiden Reiter noch sicher trägt, auch wenn ihm das Bein gebrochen ist (oder: wenn er abgetrieben ist). Soll hier ein Vokal im Auslaut stehen, so könnte es nur *ā* sein!

S. 47 Col. b letzte Zeile „X, 20 ثَعْلَبِ“. Der Text der Aġānī hat تَغْلِب, was besser sein dürfte.

S. 48 Col. a Z. 8 „XIII, 133 يَطْرَبِ“ l. يَطْرُبِ.

S. 48 Col. a Z. 18 „XX, 186 (?) أَوْغَبِ“. Der Text des citierten Gedichtes ist ausserordentlich verderbt. Zunächst bietet أصعر Anstoss: صَعَرٍ ist durch das Metrum ausgeschlossen, also ist wohl zu lesen أَصْعَرًا, oder dem Sinne nach besser, aber graphisch entfernter أَصْغَرَ. Weiter ist أَوْغَبِ, wie auch das Fragezeichen in den Tables andeutet, verdächtig. Das Wort fehlt in den Wörterbüchern, es müsste etwa *dickleibig* bedeuten und könnte ja das Bild des geizigen Mannes vervollständigen. Es würde dann aber auch *Ikwā* vorliegen, da die folgenden Verse auf مُغْضَبُ und أَقْعَبُ ausgehen. Ich möchte deshalb mit einer leichten Änderung lesen أُونَبُ [أَصْغَرَ] „tadelt man mich aus Grimm darüber . . .“ Die Copula وَ würde dann erst vor das Wort gesetzt worden sein, als man eine zweite *Ṣifa* zu شَيْخٍ darin suchte. Endlich ist das unverständliche أجنب im dritten Verse wohl aus أَجْنَبْ entstanden.

S. 49 Col. b Z. 5 v. u.: die Citate sind zu trennen.

S. 49 Col. b l. Z. „XII, 159 الكُثُبِ“. Der Text der Aġānī

1) Allerdings hat Bekrī S. 689 den Vers ebenfalls mit vokalischem Ausgang. Er schreibt ihn nicht dem Nuṣaib, sondern al-Aḥwaṣ zu und giebt den Ortsnamen als عُيَيْبِ oder عُيَيْبُ.

erscheint fehlerhaft, man hat wohl mit Rücksicht auf die vorhergehenden Worte مغانى und اطلال zu ändern in الكُتُبِ.

S. 51 Col. a Z. 18: „XX, 80 النَّشُوبِ“ l. النُّدُوبِ, vom Herzen: erregt.

S. 51 Col. a Z. 5 v. u. „XIV, 51 لَبِّى“ l. نُبِّى [وَطَيِّرُوا].

S. 51 Col. b Z. 9 l. تَصْقَبِ.

S. 52 Col. a Z. 11 „لاطرابِ“ l. آلْأَطْرابِ [عائد].

S. 52 Col. a Z. 14 „XII, 29, XIV, 87 شهابِ“. Beide Citate haben nur das Reimwort des ersten Verses gemeinsam und sind deshalb zu trennen.

S. 52 Col. b unter رمل مجزوء fehlt I, 76 شبابى.

S. 53 Col. a Z. 3 „فالكَتَبِ“ l. فلكُثُبِ als Plural von كثيب im Ggs. zu جِزْع.

Ebd. Z. 6 نَصَبى l. نُصُبى.

S. 53 Col. a Z. 9 „VII, 138 لِحَسَبِ“. Füge hinzu XIX, 102. Die Variante im Reimwort erschwerte die Identification.

S. 53 Col. a Z. 11 „XII, 104 النَّجَبِ l. النُّجُبِ.

S. 53 Col. a Z. 12, 20 und 21 sind zu vereinigen, statt كَرَبِ lies كُرَبِ als Plural zu كُرْبَةٌ (Freytags كُرْبٌ ist unrichtig): „Bei Gemütsbewegungen muss man trinken, vielleicht giebt es dabei eine Erleichterung von Kummersnöten“.

S. 53 Col. b Z. 3 ist nachzutragen I, 87 (والكتابِ).

S. 53 Col. b Z. 9 und 10 füge hinzu: XVIII, 15 von S. 54 Col. a.

S. 55 Col. a Z. 1 „II, 149 نُحْجُبُ“ l. نُحْجَبُ (passiv). Der Vers bedeutet: „Der Stab des Ḥakam ist der erste, der in den Palast gelangt, während wir am Thor in Entfernung gehalten und nicht vorgelassen werden“. Vorher geht in der Prosa die Erzählung, der Dichter el-Ḥakam habe seine Anliegen an die Grossen auf den Stab geschrieben, den er wegen seiner Lahmheit bei sich zu führen pflegte, und habe diesen durch Boten in die Paläste geschickt (?). „Nie wurde einer seiner Boten angehalten und niemals die Erfüllung eines Anliegens ihm verweigert“, während die anderen Dichter lange auf die Audienzen warten mussten.

S. 55 Col. a Z. 14. Zu den hier vereinigten Stellen aus der Ḳaṣīde von an-Nābiġa gehört auch die schon früher angeführte Aġ II, 58 = IX, 162, 21.

S. 55 Col. a Z. 19: „وَنَعْزِبُ“ l. وَنُعْزِبُ.

Ebd. Z. 20 l. نُجِرُّبُ.

Ebd. Z. 21: „XII, 92 تَطْرَبُ“. Die erste Form dürfte kaum passen, in der vorhergehenden Prosaerzählung wird das Mädchen bezeichnet als جارية لبعض النخاسين, wozu Dozy s. v. نخس zu vergleichen ist. Ich schlage vor zu lesen [حَوْراءُ المَدامعِ] تَطْرُبُ „eine mit blitzenden Augen, die die Saiten rührt“. Saitenspiel beim Trinkgelage wird oft erwähnt und ausdrücklich heisst es im letzten Verse dieses Gedichtes: „So ward mir unter Klang von Cymbal und Laute unablässig Wein gereicht“.

S. 55 Col. a Z. 23 „XIII, 44 مُحَرَّبُ“ l. مُحَرَّبُ, ferner ist im Kitāb al-aġānī an der citierten Stelle زاغبى in زاعِبِى zu ändern, vgl. Schwarzlose, Waffen der Araber S. 220 und zu محرب ebd. S. 239. „Mir ist's, als sähe ich den ʿAbdallāh (ibn ez-Zubair) über den Haufen gestossen, mit einer s c h a r f e n zāʾibitischen Lanzenspitze im Leibe“.

S. 55 Col. a vorl. Zeile „XIV. 90 يُرابُ“ l. يُرْأَبُ „Bei meinem Leben, Ibn Ǵundu' hat [durch seinen Tod] eine Lücke offen gelassen und woher soll für ihn, wenn Allah nicht Ersatz schafft, E r s a t z g e b r a c h t w e r d e n ?“

S. 55 Col. b Z. 2 „XIV, 160 فَأَغْلُبُ“ l. فَتَغْلِبُ „ich finde, wenn ich die Liebe zu ihr mit Fassung überwinden will, dann lehnen die Empfindungen, die ich für Suʿdā hege, die Fassung ab und ich m u s s m i c h ü b e r w u n d e n g e b e n.

S. 55 Col. b Z. 7 und Z. 19 sind zu vereinigen, المُصَيَّبُ an der zweiten Stelle ist unrichtig, ebenso ergiebt sich für den Aġānītext dort die Verbesserung الرِّتاج für الرِّماح.

S. 55 Col. b Z. 16 „XVII, 75 وَنَذْرَبُ“. Die Verse finden sich auch Aġ V, 78 mit der wahrscheinlicheren Lesung نَذْلُ statt نليو, wonach in den Tables S. 47 Col. b Z. 15 richtig وَنُطَرِّبُ als Reimwort angenommen ist.

S. 56 Col. a Z. 17 und Z. 18, sowie S. 57 Col. a Z. 2 verweisen auf Verse eines Gedichtes, l. تَطِيبِ.

S. 56 Col. a Z. 20 „II, 3, 4 ذَنُوبُ“ l. ذُنُوبُ.

S. 56 Col. a Z. 6 v. u. „II, 94 تُحِيبُ“ füge hinzu XIII, 137, das in Col. b besonders aufgeführt wird. (Aġ VIII, 73/4 hat manche Ähnlichkeit, weicht aber im einzelnen allzusehr ab.)

S. 56 Col. a Z. 4 v. u. füge hinzu VIII, 56, vgl. dort Z. 25 und 26.

S. 56 Col. b Z. 2 und Z. 9 sind zu vereinigen. Die Citate verweisen auf dasselbe Verspaar, nur die Anordnung der Verse ist verschieden.

S. 56 Col. b Z. 10 und 11 sind zu vereinigen, vgl. Aġ XI, 141 Z. 29.

S. 56 Col. b l. Z. „XIV, 60 تَطِيبُ“ ist zu streichen. Es ist zu lesen تَطَّيَّبِ [وَإِنْ لَمْ]. Die an sich in der Poesie mögliche, allerdings seltene, Setzung eines Indikativs nach لَمْ hier anzunehmen ist unnötig, weil die Kaṣīde, aus der der Vers stammt, den Reim auf بِ verlangt (s. Imru'ulkais ed. Ahlwardt 4, 3 und Aġ VII, 126, 14). Das Citat ist S. 47 Col. b Z. 20 nachzutragen.

S. 57 Col. a Z. 10 füge die Stelle XVIII, 132 hinzu.

S. 57 Col. a Z. 15 ist Aġ XX, 23 مكذوبُ unter dem Metrum Ṭawīl aufgeführt, es liegt aber Basīṭ vor. (Nachzutragen S. 58 Col. a.)

S. 57 Col. b Z. 4 „V, 93, 109 عَشَبُ“ l. عُشُبُ als Nebenform von عُشْبٍ. Der Vers bedeutet: Sie gehört zu den Gazellen, ja solchen Gazellen, die gern Gewürznägleinketten[1]) tragen. Ihr Weidegebiet sind die Herzen und in meinem Herzen findet sie saftiges Grün.

S. 57 Col. b Z. 20 „XIX, 20 والزُّرْبُ“ l. وِالرَّكَبُ, vgl. Lane s. v.

S. 61 Col. a Z. 8 ff. unter خفيف fehlt Aġ 1, 95 مِنّا.

S. 62 Col. b, Z. 9 v. u. l. الكنّاتِ.

S. 64 Col. a Z. 7 und Z. 8 citieren dasselbe Gedicht (Binnen- und Endreim).

1) Lies mit Rücksicht auf den Reim السُّخُبُ an beiden Stellen.

S. 64 Col. a unter ج Reǵez: „III. 144 تَغْتَلِجِ (l. تَعْتَلِجِ mit dem Texte)“ ist zu streichen. Es handelt sich an der citierten Stelle nicht um den Anfang eines neuen Gedichtes, sondern um die Fortsetzung eines auf der vorhergehenden Seite schon begonnenen Reǵez-Metnewī. Da die Reimbehandlung in dieser neueren Dichtungsform das Fundamentalgesetz der altarabischen Poesie, Durchführung desselben Reimes durch alle Verse eines Gedichtes, über den Haufen wirft, so wird man gut thun, die Reime des ersten Verses der Metnewī aus den Reimindices der altarabischen Poesie, die ja auf jenem Gesetze basieren, auszuschliessen und diese Gedichte in einer besonderen Abteilung aufzuführen. Deshalb hätte hier auch auszuscheiden: S. 63 Col. b Z. 7 „III. 143 يموتُ“, ferner S. 80 Col. a Z. 3 „VI. 128 الجِيدِ“ und S. 179 Col. a Z. 10 „VI, 129 مشركينْ“ (wiederum nur die Fortsetzung des Gedichtes VI, 128).

S. 64 Col. b vor Z. 8 ist einzuschalten بسيط I, 81 حَرَجا.

S. 65 Col. a Z. 5 fehlt I, 77 (تَخْرُجِ).

S. 68 Col. a Z. 9 „رمل XX, 176—177 لِرَباحِ“ lies رمل مجزوء.

S. 69 Col. a vor Z. 7 ist einzufügen: I, 96 انْرِيجِ (verschieden von dem Citat auf Z. 7).

S. 70 Col. a vor der letzten Zeile ist einzufügen: I, 57 جَلَمَدا.

S. 70 Col. b Z. 2 füge hinzu: XIII, 160.

S. 70 Col. b Z. 3 und Z. 15 sind wahrscheinlich zu vereinigen, wenigstens kehren die beiden mittleren Verse des Liedes Aġ 5, 87 in der Ḳaṣīde 11, 139, 20 f. wieder.

S. 70 Col. b Z. 9 v. u. „XVI, 57 يُزَوَّدا“ entweder passiv: [وضَنَّتْ عَلَى ذِي حاجَةٍ أن] يُزَوَّدا oder mit Änderung des Konsonantentextes: تُزَوِّدا.

S. 71 Col. a unter بسيط fehlt: I. 80, II. 137 أَفْدا (verschieden von dem Z. 7 aufgeführten mit diesem Reime).

S. 71 Col. a Z. 8 „II. 58 بُعَدا“ füge hinzu XI, 129, 130, das weiter unten gesondert aufgeführt ist.

S. 73 Col. a letzte Zeile sind hinzuzufügen die später gesondert aufgeführten Stellen V, 122 und XV, 156.

S. 73 Col. b Z. 9 und 10 sowie S. 74 Col. a Z. 6 v. u. verweisen auf Verse desselben Gedichtes.

S. 74 Col. a Z. 4 l. الْمُرْدِ.

S. 74 Col. b vor Z. 5 fehlt: I, 77 بيوسّد (so der Aġānī-Text, l. تَوَسَّدِ).

S. 74 Col. b Z. 17: „IV, 153 الْمُتَجَدِّدِ“ ist zu entfernen. es ist zu lesen الْمُتَجَدِّدُ [طَيْفُ الْخَيَالِ] wie die folgenden Reime [دادت] تُصْعِدُ und وَتُنْجِدُ [تغور] beweisen. (Nachzutragen auf S. 81 Col. b.)

S. 77 Col. b unter وافر مجزوء fehlt: I, 93 كَمِدِ. — Ebenda „IV. 127 أَحَدِ“ l. أُحُدِ, vgl. Bekrī 785, wo der Vers al-Aḥwaṣ beigelegt ist.

S. 88 Col. a Z. 6 „VII, 47“ l. 48.

S. 88 Col. a Z. 7 „VII, 65 نُعَذِّرا“. Der Vers lautet:

فَيَجْمَعُنَا وَٱلْغُرَّ أَوْلَادَ سَادَةٍ أَبٌ لَا يُبَالِي بَعْدَهُ مَنْ تَعَذَّرَا

Eine Form des Subjunktivs oder Energicus II ist in dem Satze nach لا يبالي ausgeschlossen. Wird Reim auf *ā* erfordert, so kann es sich nur um eine Form des Perfekts handeln. Nun erweist sich im Aġānīdrucke der diakritische Punkt über dem ersten Buchstaben des Reimwortes als besonders gross; er ist aus zwei Punkten zusammengeflossen. Somit ergiebt sich تَعَذَّرَا. Diese Lesung bestätigt der Ǵerīr-Dīwān I, 108, 2. Der Vers bedeutet: So eint uns und die leuchtenden aus Herrengeschlecht ein Stammvater, der Sorge um Leute, die (uns) Schwierigkeiten machen, nicht aufkommen lässt. D. h. Nordaraber und Perser, auf Grund ihrer Abstammung von Abrahams Söhnen Ismā'īl und Isḥāḳ zu gemeinsamem Handeln geeint, können der Feindschaft der Südaraber in Ruhe entgegensehen.

S. 88 Col. a Z. 20 „XII, 153 حَضَرَا. Metrisch und grammatisch notwendig ist: حُضَّرَا [وَقَدْ رَأَى . أَحْيَاءَ ٱللَّبَازِمِ].

S. 88 Col. b Z. 4 „XVII, 107 ترى“ ist zu entfernen. Wie die Reimworte der folgenden Verse zeigen, reimt nicht *rā*, sondern nur *ā*.

S. 89 Col. b Z. 7 v. u. und Z. 3 v. u. verweisen auf Verse desselben Gedichtes.

S. 90 Col. a unter خفيف مجزوء „I, 105 يعمرا“. Da die

folgenden Verse zeigen, dass nicht *rā*, sondern nur *ā* reimt, ist das Citat hier zu entfernen und auf S. 41 Col. b Z. 3 v. u. als Parallelstelle zu IX, 50, 54 hinzuzufügen.

S. 95 Col. b Z. 9 „XIII, 60 الخَمَر“. Weder „Magenindisposition (eines Pferdes)“ noch „Zorn“ scheinen mir für die Stelle passenden Sinn zu ergeben. Ich lese الخُمُر und übersetze: „Setze nicht deine Hoffnung eine Wohlthat zu erlangen auf einen Hināʾī, sondern betrachte dessen Stamm und die Hadād als Musterbeispiele für Esel.“ Dazu stimmt der im Folgenden gegen die Angegriffenen erhobene Vorwurf der Dummheit und des sinnlosen Schwatzens.

S. 95 Col. b Z. 17 „XIX, 48 بالصَّبِر“. Ǵerīr sagt an der citierten Stelle: Glaube nicht, einen Krieg, der zum vollen Ausbruch gekommen ist, durchzukämpfen sei gleichbedeutend mit dem Trinken von Palmwein und dem Essen von Brot mit . . . .? Offenbar will der Dichter sagen: Erwarte nicht ein behagliches Leben im Kriege. Die im Verse genannte Speise muss mit dem Getränk im Einklang stehen. Dass aber die Araber ihr Brot mit Aloe (صَبِر) wohlschmeckend gemacht haben, ist nicht bekannt, auch nicht wahrscheinlich. Ich vermutete بالصِّير „mit Salzfischgelee“, fand das Wort in TA. s. v. durch einen anderen Vers des Ǵerīr belegt und ermittelte schliesslich den Vers in den auf *īri* reimenden Basīṭ-Kaṣīden des Ǵerīr-Dīwāns I, 114, 8 in etwas abweichender Gestalt, doch mit der Lesung بالصير.

S. 95 Col. b Z. 9 v. u. „XIX, 150 مُضَر“. Es ist zu lesen مُضَرُ, als Subjekt von ما تَرْضَى. XIX, 147, 10 wird dem Dichter ausdrücklich eine „berühmte Kaṣīde“ auf *aru* zugeschrieben. Wegen des scheinbaren Binnenreims مُضَر [مِنْ] vgl. diese Zeitschrift Bd. 55 S. 49/50 und als weitere Beispiele Aġ 12, 68, 8; 13, 146, 4. ʿUmar ibn abī rebīʿa Gedicht 14; 70 u. öfter.

S. 98 Col. a Z. 17 „III, 69 أَمْر“ ist zu Unrecht dem Metrum Kāmil zugewiesen worden, man hat im Verse zu lesen تَسَلَّ und وَيُصَلَّ, das Metrum ist Ṭawīl.

S. 98 Col. b Z. 3 „XIII, 90 بَسْر“ l. بُسُر [ما دمت من دنياك في]

Wie manchen Freund hattest du, über den du keinen Unwillen empfandest, so lange du in günstigen Besitzverhältnissen lebtest.

S. 98 Col. b Z. 9 „I, 46 النَّظَرِ“ unter Metrum Kāmil ist zu entfernen, es liegt Munsariḥ vor. (Nachzutragen S. 100 Col. b.)[1])

S. 98 Col. b Z. 12 „II, 98 المَنْحَرِ“ l. المَنْحَرِ nach der ausdrücklichen Vokalisation der arabischen Geographen, z. B. Bekrī 541 هضب المنحر بفتح أوّله. (Der Vers ebenda 398, 5.)

S. 98 Col. b Z. 14 „II, 178 يَقْدِرِ“. Der Vers lautet:

حُجِبَ الأُوْلَى كُنَّا نُسَرُّ بِقُرْبِهِمْ يا لَيْتَ أَنَّ حِجابَهُمْ لَمْ يُقْدَرِ

Es ist nur das Passiv möglich in der Bedeutung von حُمَّ vorherbestimmt werden (vgl. z. B. Aġ I, 157, 6. II, 146, 2): „Trennung trat ein zwischen uns und denen, deren Nähe uns erfreut. Ach wäre doch die Trennung von ihnen [durch Gott] nicht verhängt worden!“

S. 100 Col. a Z. 9 „XIV, 17 الدار“ ist zu tilgen. Es ist metrisch unmöglich, dass vier Längen den letzten Fuss eines Reǵez bilden. Man hat zu lesen الْدار, wie schon Wüstenfeld in seiner Ausgabe des Ibn Hišām S. 562 drucken liess (S. 86 Col. b nachzutragen).

— Z. 10 „XIV, 162 الاحرارِ“ kann an sich ebensogut dem Kāmil als dem Reǵez zugewiesen werden, das Fehlen des Binnenreims würde aber mehr für das erstere sprechen.

S. 100 Col. a Z. 12 „XVIII, 148 مِيرِى“. Die Reime der folgenden Verse خَيْرِ und لِأَيْرِى verlangen die Lesung مَيْرِى als Infinitiv.

S. 100 Col. b unter Munsariḥ fehlt das Citat شِعْرِى II, 158. Wie die Reimwörter auch der folgenden Verse الصَّدْرِ und عُمُرِى zeigen, ist das Gedicht von dem unmittelbar vorhergehenden, das

1) Versehen in der Bestimmung des Metrum sind auch in anderen modernen Publikationen zu finden, so wird in den Šu'arā' nasrānīja 460, 3 ein Gedicht des 'Adī ibn Zaid im Mutakārib fälschlich dem Sarī' zugewiesen. Die im Mutakārib nicht eben seltene Erscheinung des *talm* scheint den Anlass dazu gegeben zu haben Ebenda S. 751, Z. 2 setze statt Wāfir: Kāmil.

im ersten Verse auf حَجَرْ ausgeht und in den „Tables" verzeichnet ist, zu trennen. *maf'ūlun* im letzten Fusse des Munsariḥ soll nach der Lehre der arabischen Metriker durch das ganze Gedicht beibehalten werden und nicht mit *mufta'ilun* wechseln.

S. 101 Col. b Z. 4 v. u. und S. 102 Col. a Z. 8 v. o. verweisen auf dasselbe Gedicht.

S. 102 Col. a Z. 2 und Col. b Z. 3 sind zu vereinigen.

S. 102 Col. a Z. 8 v. u. „XII, 125 شَكَرْ" l. شُكْرْ Dankbarkeit, parallel zum vorhergehenden بِرّ, das Wort تَجْرِى ist nur bildlich gemeint.

S. 102 Col. a Z. 5 v. u. „XII, 157 حُمَرْ" l. حُمْرْ „während die Lanzenenden gespalten und (durch Blut) rot gefärbt waren".

S. 102 Col. b Z. 5 „XVIII, 129 الزَّهَرْ". Vokalisiert man in dieser Weise, so ergeben sich für die Auffassung des Verses

فَإِنْ تَكُ لَا هِنْدٌ بَكَتْهُ فَقَدْ بَكَتْ عَلَيْهِ ٱلثُّرَيَّا فِى كَوَاكِبِهَا الزَّهَرْ

zwei Schwierigkeiten: zunächst die grammatische Anomalie der Anfügung eines Relativsatzes an das determinierte الثريا ohne الّتى, dann die Unmöglichkeit زَهَرْ im eigentlichen Sinne als „Blüte" zu verstehen, während die Verwendung als Infinitiv im Sinne von „Leuchten" sehr zweifelhaft ist. Näher liegt die Vokalisation الزُّهْرْ als Plural von زَهْرَاءُ und Ṣifa von كَوَاكِبِهَا (vgl. z. B. Aġ 19, 108, 2 v. u., 'Umar b. a. r. Ged. 237, 10): „Würde nicht Hind über ihn geweint haben, so hätten über ihn Thränenströme ergossen die Pleiaden inmitten[1]) ihrer glänzenden Sterne". So findet sich auch der Vers bei Boucher S. 130 Z. 2 in einem Gedicht auf رُ.

S. 102 Col. b Z. 7 v. u. ist die Parallelstelle VIII, 126 von S. 103 Col. a Z. 2 hinzuzufügen.

S. 103 Col. b Z. 16 „VII, 15 السَّفَرْ". Das Citat ist unrichtig.

S. 104 Col. b Z. 6 ist nachzutragen I, 90.

S. 104 Col. b Z. 8 „II, 9 أَصْبِرُ". Es sind hinzuzufügen die

1) Zum التجريد فى vgl. Mehren, Rhetorik der Araber S. 112.

im Index später angeführten Stellen: VI, 169 (الحَبُورُ ist aus إِذَا أَحْبُورُ verlesen) und XVIII, 131, 132, 133. Aġ XVIII, 131, 22 = II, 9, 8.

S. 104 Col. b Z. 10 أَدْوُرُ fehlt das Citat VIII, 56 (Zeile 27 f.).

S. 106 Col. a Z. 4 v. u. فُرُ Druckfehler für نُرُ, hinzuzufügen ist die später besonders angeführte Stelle XIII, 138 (vgl. dort Z. 15 und 14).

S. 106 Col. a vorl. Z. إِفْرَارُ Druckfehler für إِمْرَارُ.

S. 106 Col. b Z. 3 „XIV, 159 وَأَمْرَارُ“. Diese Vokalisation lässt sich verteidigen, die grössere Wahrscheinlichkeit spricht aber für den Infinitiv إِمْرَارُ parallel dem voraufgehenden infinitivischen نَقْص: „Du hast ererbt den Ruhm der beiden, den nicht abgeschwächt hat Minderung und Bekämpfung“.

S. 106 Col. b Z. 8 XVIII, 21, 22 ازورارُ ist بسيط مخلّع oder wie unten Z. 13 gedruckt ist بسيط مجزوء.

S. 108 Col. a Z. 2 l. كامل مجزوء.

S. 109 Col. a Z. 6 dürfte vielleicht zu verweisen sein auf Aġ III, 41. 42. Dort kehren vier von den sechs Versen wieder, werden aber allerdings nicht dem Muṭī‘ sondern Baššār beigelegt.

S. 113 Col. b l. Z. „VII, 69“ l. VII, 68. 69.

S. 119 Col. b Z. 4 „X, 51 مُبَاجِحٍ“ vgl. dazu Ḳāmūs und TA s. v. تَبَاجَحَ: كَمِنْبَرٍ مِبْجَحٍ.

S. 120 Col. b Z. 2 und 4 sind zu vereinigen (أوجاعى Endreim, داعى Binnenreim).

S. 122 Col. a Z. 8 und 10 verweisen auf dasselbe Gedicht (Binnen- und Endreim).

S. 125 Col. b Z. 13 und 14 beziehen sich auf Verse desselben Gedichtes (vgl. Aġ 8, 118, 17) سَرَفِ ist in سَرِفِ zu ändern, vgl. z. B. Bekrī 772, 3 v. u.

S. 127 Col. a Z. 4 v. u. „يَجُفُ III, 104“ füge hinzu: I, 95.

— Z. 3 v. u. Die Form مُجَذِّف verzeichnen die Wörterbücher nicht, vielleicht ist مُجَذْف zu lesen.

S. 128 Col. b Z. 7 v. u. „IV, 36 خَلُوقًا“ l. خَلُوقًا „Crocusparfum“.

S. 130 Col. a Z. 11 und 17 verweisen auf dieselben Verse.

S. 132 Col. a Z. 1—3 verweisen auf Verse desselben Gedichtes, dgl. Z. 7 und 8.

S. 132 Col. a Z. 12 l. مُنْطَقُ.

S. 134 Col. a Z. 11 حَذْرِكِ, es fehlt das Citat I, 62.

S. 135 Col. b Z. 3 „مشْشاكا“ Druckfehler für مُتَشَاكا.

S. 136 Col. a Z. 4 v. u. „XII, 83 رِداكِ“ l. رِضاكِ.

S. 138 Col. b Z. 5 „XIV, 153 السبلا“. Keine der vielen Bedeutungen von سَبَلٌ dürfte an der angeführten Stelle passen. Ich lese: [لَقَدْ خَلَّى لَكَ] ٱلسُّبُلَا als Plural von سَبِيلٌ. „Der du dir wünschst ein Mann wie Ibn Lailā zu sein, [wisse] er hat dir die Wege freigelassen [durch seinen Tod].“ Auch im folgenden ist das Bild vom Wege festgehalten.

S. 139 Col. b Z. 1 „IX, 148 تَسْبَلَا“ l. تُسْبِلَا, wie die dem Verse voraufgehende Prosaerzählung und die nachfolgende Erklärung beweisen.

S. 140 Col. b Z. 3 v. u. Es sind hinzuzufügen die später besonders angeführten Stellen V, 178 und XV, 69 (vgl. IV, 149, 7 und 9).

S. 141 Col. a Z. 5. Das Citat ist auf S. 140 Col. b Z. 7 v. u. zu übertragen (vgl. I, 47 Z. 22).

S. 143 Col. b Z. 17: „IV, 169 تَجَنْدُلُ“ füge hinzu: XXI, 269, 271.

S. 143 Col. b Z. 9 v. u. „VII, 136 فَاعْقِلِ“. Das Gedicht besteht aus drei Versen, der zweite geht aus auf مَنْزِلُ [نَبَا بِكَ], der dritte auf تَبَدَّلُ [فَانْظُرْ أَيَّ كَفٍّ], also ist فَاعْقِلُ zu lesen. Der Vers ist auch Ḥamāsa ed. Freytag S. 502 überliefert, wo statt der sinnlosen Aġānī-Lesart عرمس geboten wird: غِرْمَسَ. Demselben Gedichte gehören die Verse Aġ X, 164 an, die auf S. 152 Col. a Z. 13 richtig unter Reimvokal *u* aufgeführt sind.

S. 143 Col. b Z. 8 v. u. „VII, 174 فَتَبْتَلِ“ ist zu entfernen.

Das Reimwort ist dem nominativischen واسطٌ koordiniert, also فتبتّلُ zu lesen (nachzutragen S. 152 Col. a). Der Halbvers ist von Aḫṭal, vgl. die Ausgabe von Salhani S. 2.

S. 144 Col. a Z. 9: l. مُهَلْهِلِ, so auch Goldziher, Ḥutej'a Gedicht 52, 1.

S. 144 Col. a Z. 14 „XIX, 63 المؤمّل“. Es ist zu lesen: [فَنِعْمَ الفَتَى يُرْجَى وَنِعْمَ] المؤمَّلُ. Nachzutragen S. 152 Col. b.

S. 144 Col. a Z. 16 „XX, 125 مُجَدِّلِ: Der Sinn verlangt zu dem voraufgehenden قتيل die passive Form مُجَدَّل: (teils fliehend aus Furcht vor den Todeslosen, teils getötet und) zu Boden gestreckt.

S. 147 Col. b Z. 17 „II, 60 المقبل“. Zum selben Gedicht gehören die später angeführten Stellen VIII, 169. IX, 167. XIV, 2. 6. XVI, 18. (Aġ XVI, 18, 12 = II, 60, 6; VIII, 169, 12 = XVI, 18, 25).

S. 147 Col. b Z. 9 v. u. „(مصراع) V, 119 وقُلْنَ لِى“. Das Citat ist vollständig zu entfernen. Es handelt sich um die e r s t e Hälfte eines Verses ohne Binnenreim. Der vollständige Vers ist abgedruckt in Nöldekes Beiträgen S. 44 Z. 5, wo in der Anmerkung weitere Verweise gegeben werden.

S. 148 Col. a Z. 14 „XVIII, 200 لِمُضَلَّلِ“ ist hier zu tilgen. Man hat zu lesen لَمُضَلَّلُ (. . . إِنَّ امْرَءًا), dazwischen stehen zwei asyndetisch neben einander gestellte qualifikative Sätze. Der folgende Reim ist يَفْعَلُ [أما لا]. Die in den Tables selbst gegebene Verweisung auf Aġ XVIII, 197 beweist die Notwendigkeit dieser Lesung; dort stehen die Verse in einer grossen auf لُ reimenden Ḳaṣide.

S. 148 Col. a Z. 17 „XIX, 49 المُخْوِلِ“ beruht ebenfalls auf Verkennung der Partikel لَ.[1]) Es ist zu lesen: [وإنّى لَلمُعِمُّ] ٱلْمُخْوِلُ „ich bin wahrlich der Mann mit edlen Oheimen von Vater- und Mutter-Seite“. Der folgende Vers geht aus auf [إِنْبِيهِما مِنْ دُلِّ]

1) Aġ 21, 30, 5 l. لَيبتدرننى.

يعقل [خوف] „zu ihnen nimmt man seine Zuflucht von allem was Furcht erregt“. Ein Grund zur Setzung des Apocopatus fehlt.

S. 148 Col. b Z. 4 füge hinzu von Z. 7 „III, 132“. Der erste Halbvers von III, 132 Z. 2 und der zweite von Z. 3 erscheinen III, 75 Z. 9 zu einem Verse vereinigt.

S. 148 Col. b Z. 6 „III, 101, XV. 19 (الانفل) الاطلال“. Die Nebeneinanderstellung der beiden Citate beruht auf der Übereinstimmung des ersten Halbverses. An der ersten Stelle ist Kuṯaijir ʿAzza als Dichter genannt, an der zweiten Kumait ibn Zaid. Letzterer ist als Plagiator berüchtigt.[1] Er wird den Ḳaṣīdenanfang von Kuṯaijir übernommen haben, aber n u r d i e s e n. Das zeigen die weiteren Proben der Ḳaṣīde des Kumait in den Aġānī XV. 112 und 113, ferner VII, 144, zu denen somit auch XV, 19 zu stellen ist.

S. 148 Col. b Z. 10 „VII, 169, 174 فوعال“. Es ist hinzuzufügen von Z. 14 ebd. VII, 187, 188. Vgl. Aġ VII, 187. 26 und Aḫṭal ed. Salhani S. 156 und 159.

S. 150 Col. a unter خفيف fehlt I, 87 أحوال.

S. 151 Col. a unter خفيف gehören die Citate VII, 79 und XIX, 112 zu demselben Gedicht. Dabei ergiebt sich für das verderbte حبوة an ersterer Stelle (Z. 12) die Emendation حنوة.

S. 151 Col. b Z. 18 „I, 110, 112 يفعلوا“. Zum gleichen Gedichte gehört die später angeführte Stelle X, 3. Aġ I, 110, 3 = Aġ X, 3, 20 = Aḫṭal ed. Salhani 3, 4.

S. 152 Col. a Z. 2 „VII, 85 مُرْسَل“. Lies مُرْسِل. Der Satz والمُوَكَّل مُرسِل giebt die Begründung für das voraufgehende أرسل صحبى أتيك رسولا. مُوَكَّل steht in der von de Goeje im Glossar zum Dīwān des Muslim nachgewiesenen Bedeutung „addictus“, hier absolut gebraucht ohne ب, und das folgende بين تجعلى موعدا ist von أرسل abhängig. Inhaltlich gleicht der Vers des Kuṯaijir vollständig dem des ʿUmar ibn abī rebīʿa Gedicht 181, 1.

S. 152 Col. a Z. 5 „IX, 19 مشلشل“ l. [كما أنبتّ خرز من]

---

1) Vgl. Goldziher in der Einleitung zum Dīwān des Ḥuṭaiʾa S. 46.

مُشَلْشِلُ [شَعِيبٍ] „wie tropft eine W a s s e r v e r g i e s s e n d e (d. h. undichte) Naht an einem Wasserschlauch“.

S. 152 Col. a Z. 6 „IX, 45 اشبلُ“ l. أَشْبُلُ „die Banû Maṭar glichen am Tage des Kampfes Löwen, die im Thalgrunde von Ḫaffân J u n g e haben“.

S. 152 Col. a Z. 19 „XIII, 118 أَتَنَصَّلُ“. Nur die aktive Form ist möglich أَتَنَصَّلُ. „Demütig nehme ich ihre Vorhaltungen auf, wenn ich etwas verschuldet habe, doch hat sie Unrecht gethan, dann soll ich es sein, der sich e n t s c h u l d i g t“. Der Vers kommt ausserdem vor Aġ III, 90, 2. Dort geht ihm voran: „Ich weine, doch Lailā weint nicht“. (Nachzutragen S. 151 Col. b Z. 5 v. u.)

S. 152 Col. a Z. 6 v. u. „XV, 41 الْمُتَقَوِّلُ“. Der Vers lautet:

وَتَزْعُمُ أَنِّى قَدْ تَبَدَّلْتُ خُلَّةً سِوَاهَا وَهٰذَا ٱلْبَاطِلُ الْمُتَقَوِّلُ

Es ist nach Stellung und Sinn wenig wahrscheinlich in الباطل المتقول ein zweites Subjekt zu تَزْعُمُ zu sehen, ich möchte deshalb vorschlagen الْمُتَقَوَّلُ, als passives Participium. „Sie behauptet, ich habe mir eine andere Freundin zum Ersatz angeschafft, aber das ist das von den Leuten erfundene haltlose (Gerede)“.

S. 153 Col. a Z. 20 „X, 134 قالوا“. Das Citat ist unrichtig.

S. 158 Col. a l. Z. „VI, 41 اللَّمْم“. Dem Zusammenhange würde es mehr entsprechen, wenn man läse اللَّمَم [وَأَعْلَمْتُهَا مَا رَخَّصَ اللّٰهُ فِى] „und (nachdem) ich sie darauf hingewiesen hatte, dass Gott kleinen Vergehen gegenüber Nachsicht übt“.

S. 159 Col. b Z. 8 „VIII, 141—142 يَتَمُّ“. Die Vokalisation ist unrichtig. Will man die Form von تَمَّ I ableiten, so bieten sich die Möglichkeiten يَتِمُّ (activ) oder يُتَمُّ (passiv). Nur das letztere würde in der von Lane nach TA angeführten Bedeutung *he was jaded, distressed* einen erträglichen Sinn geben. Die Form ist jedoch zum Verbum يَتِمَ zu stellen. Für das Perfekt spricht auch das vorhergehende قد. Der Vers bedeutet: Meine Tochter sagte, als der Aufbruch drängte: zwischen uns und Kindern, die d e n V a t e r v e r l o r e n h a b e n, finde ich keinen Unterschied.

S. 159 Col. b Z. 10 „X, 57 مُبْتَسِم“ l. مُبْتَسَم als passives Particip in Vertretung eines اسم ظرف, entsprechend voraufgehendem مُقْبَل; dieselbe Vokalisation bietet Ahlwardt Imru'ulkais frg. 33.

S. 159 Col. b Z. 4 v. u. und S. 160 Col. a Z. 7 v. o. verweisen auf Verse desselben Gedichtes, vgl. Aġ III, 11, 21 und 24.

S. 160 Col. a Z. 1 und Col. b Z. 9 verweisen auf Verse desselben Gedichtes; Aġ IV, 97, 27 = XIII, 21, 20.

S. 160 Col. a Z. 12 „VII, 190 دَمَا“. Es sind hinzuzufügen die später besonders angeführten Stellen VIII, 193, 194, 195 und XIX, 38, 39 (vgl. dort den letzten Vers).

S. 160 Col. a Z. 7 v. u. „XI, 23 تَبَسَّمَا“. Es ist zu lesen تَبَسُّمَا [فَمَا يَضْحَكُونَ إلّا] „sie wagen nur noch zu lächeln, nicht zu lachen“. Sollte ein Perfekt in der Form vorliegen, so müsste es in der 1. Person erscheinen, wie das vorhergehende مَنَّى und لَدَّى zeigt.

S. 160 Col. a Z. 6 v. u. „XI, 51 مُعَمَّمَا“, die Vokalisation ist unmöglich; عمم II ist nicht belegt, يُقْلَبْنَ durch das Metrum ausgeschlossen. Lies مُعْمَمَا [يَقْلِبْنَ]. — Die Citate Z. 7 v. u. bis Z. 4 v. u. gehören sämtlich zu demselben Gedichte.

S. 160 Col. a Z. 3 v. u. und Col. b Z. 6 verweisen auf Verse desselben Gedichtes, vgl. Aġ XII, 125 vorl. Zeile.

S. 160 Col. a nach der letzten Zeile ist einzufügen XI, 96 تَخَرَّمَا.

S. 160 Col. b Z. 2 „XI, 159 مُعَلَّمَا“. Diese Vokalisation streitet gegen das Metrum, lies مُعْلَمَا in der im Tāǵ al-ʿarūs VIII, 408, 5 gegebenen Bedeutung اعلم الحافر البئر اذا وجدها كثيرة الماء.

S. 160 Col. b Z. 4 „XII, 79 مُحْزِمَا“. Der Vers lautet:

اذا ما نعالٌ مِنْ خُراسانَ أَقْبَلَتْ وَجاوَزْتُ مِنْها مُحْزِمًا ثُمَّ مُحْزِمًا

Die Erwähnung der Sandalen in der ersten Vershälfte legt nahe, an eine Fusswanderung zu denken, مُحْزِمًا „dem Pferde den Gurt anlegend“ könnte also kaum als حال auf den Dichter bezogen

werden. Es als Objekt von جاوزت aufzufassen, scheint ebensowenig statthaft: der Fussgänger überholt gewöhnlich nicht den Reiter; warum sollte auch der مُحْزِم durch منها in Beziehung zu Ḫorāsān gesetzt sein? Ich schlage vor zu lesen مِحْزَمًا *Gurt, Gürtel*, hier im übertragenen Sinne, vom Lande: *Landstrich*, vgl. نِطَاق bei den Astronomen und Geographen, griechisch ζώνη. Eine übertragene Bedeutung bei dem gleichbedeutenden حِزَام führen die Wörterbücher an in حزام الطريق die *Mitte des Weges*. „So oft meine Sandalen aus Ḫorāsān angelangt waren und ich von diesem Lande durchquert hatte einen Strich nach dem andern . . .“

S. 160 Col. b Z. 10 „XIII, 33 مُحَرِّمًا“ würde ein verunglücktes Oxymoron ergeben, besser passiv مُحَرَّمًا: Die Nacht in el-Marrān wollte nicht weichen, es war als ob ich meinem Auge einen (durch die Verhältnisse) verwehrten Schlaf zumutete.

S. 160 Col. b Z. 14 „XV, 165 تَبَسَّمَا“ l. XV, 166. Das Citat ist hinzuzufügen Col. a Z. 11 zu „VII, 132—133 مُنَمْنَمَا“, vgl. Aġ VII, 133, 16.

S. 160 Col. b Z. 15 „XVI, 98 يُغَنِّمَا“ l. XVI, 99 يُغَنَّمَا (passiv). Eine Verwendung der zweiten Form von غنم in der Bedeutung der ersten ist für das Altarabische nicht zu erweisen, Dozy belegt den Gebrauch erst aus dem modernen Vulgärwörterbuch des Bocthor. Für das Altarabische müssen wir uns an die Angabe der Wörterbücher غنمه كذا تغنيما اى نفله halten und danach übersetzen: „Mein hoher Ruf hat mir Ersatz geschafft am Abhang von Mutāliʿ. Auch ein Schlafender soll nicht daran verzweifeln, dass ihm ein Gut zu teil werden könne“.

S. 161 Col. a Z. 2 „XIV, 135 قَدَمَا“ l. قَدَّمَا: „Jedem jungen Manne wird Vergeltung für das, was er vorher gethan hat“. Vgl. auch Aġ XIII, 34, 2.

S. 161 Col. a Z. 10 sind die Citate zu trennen. XI, 127 und 128 beziehen sich auf ein und dasselbe Gedicht, dagegen hat XIV, 80 nur gleiches Reimwort im ersten Vers und stammt von einem anderen Dichter.

S. 161 Col. a Z. 18 l. الْحُجَارِمَا (Singular).

S. 162 Col. a Z. 6 „XIII, 49 حَمَّمَا“ l. حَمَامَا.

S. 163 Col. b Z. 4 v. u. „II, 48, 58 يَشْتِمِ“ l. يُشْتَمِ. „Der mehrt seine Ehre, der Wohlthaten als Schutz vor ihr aufzurichten weiss; wer aber sich nicht sichert gegen Schmähung, der m u s s S c h m ä h u n g l e i d e n“.

S. 164 Col. a Z. 17 „XVIII, 172“ l. 173.

S. 169 Col. b unter سريع fehlt: I, 82 كَلْثَمِ.

S. 172 Col. a Z. 7 „II, 75 وَيَسِيمْ“ l. وَيُسِيمْ.

S. 174 Col. b vor Z. 3 v. u. einzufügen: I, 90 الهُمُومْ (verschieden von II, 177).

S. 177 Col. b Z. 14 „II, 46 الْعَالَمِينَ“ l. الْعَالَمِينَا „Gott schenke d e n K r e a t u r e n Ruhe vor dir“.

S. 177 Col. b Z. 16. Zu „II, 131 تدمعينا“ ist hinzuzufügen die Parallelstelle I, 96.

S. 177 Col. b Z. 18 ist hinzuzufügen XIV, 73.

S. 178 Col. a Z. 15 „XIV, 26 مُجَرِّمِينَا“ lies مُجَرَّمِينَا (passiv). Der Sinn ist: Gewinnen wir die Oberhand, so ist uns das von früher her nichts ungewohntes; werden wir aber in die Flucht geschlagen, so haben wir dies Missgeschick noch nicht wiederholt erlitten. Ibn Hišām (Wüstenfeld) S. 950 hat den Vers mit der Lesart مُغَلَّبِينَا (ebenfalls passiv).

S. 178 Col. a Z. 6 v. u. „XV, 128 مُصَلِّمِينَا“ l. مُصَلَّمِينَا: „Wenn nicht die Familie des ʿAlḳama gewesen wäre, hätten wir exstirpiert die Nasenreste der (schon vordem) an den Nasen verstümmelten (Jemeniten)“. Bei der Vokalisation des Index würde der Dichter seine eigenen Parteigenossen beschimpfen, denn sie wären es naturgemäss, denen vorher die Jemeniten die Nase abgeschnitten hätten.

S. 179 Col. b unter خفيف fehlt I, 88. 90 للناظرينا.

S. 186 Col. b Z. 13 „XVIII, 121, XIX, 142 مِنّى“. Die Citate sind zu trennen.

S. 186 Col. b Z. 16 füge hinzu: I, 92, 93.

S. 186 Col. b Z. 17 دفق füge hinzu von S. 187 Col. a: VIII, 145.

S. 186 Col. b Z. 20 füge hinzu XIII, 93. 94 (vgl. S. 93, l. Z.).

S. 187 Col. a Z. 2 „VI, 190 سَبَّان“ l. سِيَّان.

S. 187 Col. b Z. 5 und 11 جَيْرُون l. nach Ḳāmūs und Bekrī جِيرُون.

S. 749 Col. b fehlt حديقة القسب Aġ XVI, 43, 18, als Ortsname erwiesen durch die vorhergehende Einführung der Verse.

S. 750 Col. b unter خانقين fehlt die Stelle VIII, 186 (dort Z. 16).

S. 760 Col. a unter الغابة fehlt VIII, 130 (Z. 12).

S. 763 Col. b unter خيج fehlt das Citat I, 49.

S. 765 Col. a nach مدينة السلام wird man einen Ortsnamen zu vermerken haben, den ich für drei Stellen der Aġānī als Emendation verderbter Namensformen vorschlagen möchte. Es findet sich Aġ II, 98, 3 المزار (neben قَضْبُ المَنْحَرِ) Aġ VIII, 130, 12 المزاد (neben الغابة) endlich Aġ XV, 26, 24 المداد (neben جزع الخندق). Nur die letzte Stelle ist in den Tables (S. 764 Col. a) berücksichtigt. In den Wörterbüchern ist keine der drei Formen als Ortsname nachweisbar. Die daneben genannten gut überlieferten Ortsnamen lassen auf eine Örtlichkeit in der Nähe von Medina schliessen. Damit stimmt auch die Erklärung an der letztgenannten Aġānīstelle überein: المداد موضع بالمدينة. Ich schlage deshalb vor an allen drei Stellen zu lesen: المذاد (mit ذ), den Namen des aus der Geschichte des „Grabenkrieges“ bekannten Ortes bei Medina, vgl. Ṭabarī I, 1467, 6 (mit den Varianten von M und C!) und Wāḳidī, Wellhausen S. 192. Als Stütze für meine Vermutung kann ich anführen, dass die Aġ XV, 26 angeführten Verse des Ka'b ibn Mālik bei Bekrī 518, 16 f. und in TA[2] II, 348, 29 beidemal mit der durch die lexikalische Anordnung gesicherten Lesung المذاد erscheinen.

Über den sogen. Infinitiv absolutus des Hebräischen.

Von

Franz Praetorius.

In allen semitischen Sprachen wird der Infinitiv mehr oder weniger häufig auch als sogen. allgemeines Objekt gebraucht. Die Form des Infinitivs ist in beiderlei Anwendung dieselbe; nur hier und da stellen sich geringfügige formale oder syntaktische Unterschiede ein. So, wenn im Syrischen der Infinitiv als allgemeines Objekt ohne *l* gebraucht wird, wenn in den offiziellen Targumen als allgemeines Objekt *miqṭāl* eintritt statt *miqṭal*, wenn sich im Neusyrischen als allgemeines Objekt ein paar sonst veraltete Formen erhalten zu haben scheinen.

Anders ist es nur im Hebräischen. Die alte Infinitivform *qaṭāl*, die im Hebräischen *qāṭōl* lautet, hat hier den Gebrauch als gewöhnlicher Infinitiv aufgegeben und ist ihren eigenen Weg gegangen. Am gewöhnlichsten wird *qāṭōl* als allgemeines Objekt gebraucht; aber noch andere eigentümliche Gebrauchsanwendungen reihen sich an. Diese Thatsache ist längst bekannt. Aber man hat meines Wissens noch nicht erkannt, wodurch das Hebräische eigentlich veranlasst worden ist, eine besondere Form für gewisse Gebrauchsanwendungen des Infinitivs auszusondern: den sogenannten Infinitiv absolutus. Kaum, dass die Frage ausdrücklich gestellt worden ist.

Soviel ich sehe, lässt sich alles was bisher über dieses Problem gesagt worden ist, ungefähr dahin zusammenfassen: Der uralte semitische Infinitiv *qaṭāl* ist im Hebräischen erstarrt und in die Stellung eines obsoleten Infinitivs, des sogen. Infinitivs absolutus gedrängt, weil im Hebräischen eine neue, sich formal dem Imperfekt anschliessende Infinitivbildung aufkam, die zufolge ihrer durchsichtigen verbalen Herkunft besser für die Funktionen eines Infinitivs geeignet schien. Vgl. Barth, Nominalbildung § 41 b, § 103; Grimme, Grundzüge der hebr. Accent- und Vokallehre S. 66 ff. — Ich glaube aber, es lässt sich doch auch noch erkennen, dass zunächst der alte hebräische Infinitiv *qaṭōl* seine Bedeutung als eigentlicher Infinitiv verloren hat, und dass infolge hiervon die hebräische Sprache Ersatz für den verlorenen Infinitiv schaffen musste.

I.

Immerhin ist die Beantwortung der Frage wenigstens angebahnt worden. Der auffallend häufige Gebrauch der Infinitivform *qāṭōl* in imperativischem, jussivischem, kohortativem Sinne hat schon längst zur Vergleichung des arab. فَعَالِ geführt. Hieraus ergiebt sich, dass der Infinitiv *qāṭōl* im Hebräischen schon von jeher als eine Art starres, unflektierbares Kommando gebraucht werden konnte.

Damit ist nun freilich noch nichts über das Wesen des absoluten Infinitivs in seinen anderen Gebrauchsanwendungen gesagt. Denn man wird nicht ohne weiteres annehmen wollen, dass *qāṭōl* z. B. auch als allgemeines Objekt in מָלֹךְ תִּמְלוֹךְ 1 Sam. 24, 21, ferner z. B. als Fortsetzung eines Verbi finiti in .... הֶחֱרִיבוּ מַלְכֵי אַשּׁוּר וְנָתֹן אֶת־אֱלֹ״ Jes. 37, 19 den Sinn eines Kommandos habe.

Und dennoch wird die Sache sich thatsächlich so verhalten! Freilich nicht von Anfang an. Aber bald nachdem die hebräische Sprache ein Sonderleben zu führen begonnen hatte, hat die angedeutete Auffassung sich durchzusetzen begonnen. Die von jeher vielfach übliche Bedeutung von *qāṭōl* als Kommando „töten!" wurde vom Sprachgefühl allmählich auch in diejenigen Gebrauchsanwendungen von *qāṭōl* hineingelegt, die jener Bedeutung von Haus aus ganz fern standen. So fing man an. das als allgemeines Objekt stehende *qāṭōl* nicht mehr als nominales Objekt aufzufassen, sondern als Aufforderung, meist wohl als Selbstaufforderung; beispielsweise blieb כִּי מָלֹךְ תִּמְלוֹךְ 1 Sam. 24, 21 nicht mehr مَلْكًا تَمْلِكُ, sondern wurde umgewertet zu مَلَاكِ تَمْلِكُ, etwa „dass herrschen! du herrschen wirst". Ebenso bei dem ein Verbum finitum fortsetzenden *qaṭōl*; beispielsweise יָלְדָה וְעָזוֹב Jer. 14, 5 wurde mehr und mehr als „sie gebar und verlassen!" verstanden.

Die Infinitivform *qāṭol* war von der Bedeutung eines Kommandos untrennbar geworden. Aber nicht in a l l e n alten Gebrauchsanwendungen des infinitivischen *qaṭōl* erschien es möglich, jene Bedeutung hineinzudeuten. Da musste denn *qāṭōl* weichen; es wurden andere infinitivische Formen für *qāṭōl* gesetzt oder neue Infinitive gebildet.

Hier haben wir die Ursache, aus der sich im Hebräischen ein doppelter, formal und syntaktisch geschiedener Infinitiv gebildet hat.

II.

Der alte Infinitiv absolutus *qāṭōl* hat sich im Qal ausschliesslich erhalten; in einigen anderen Verbalstämmen aber findet sich neben *qāṭōl* und in gleicher Bedeutung mit diesem eine jüngere Bildung; und in noch anderen Verbalstämmen ist diese jüngere

Bildung alleinherrschend geworden, *qāṭōl* verdrängend. Diese jüngere, dem Hebräischen allein eigentümliche Bildung ist im Grunde weiter nichts als ein jüngerer gewöhnlicher Infinitiv, der sich nach der Form des Imperfekts gebildet hat. Schon im Qal entspricht bekanntlich קְטֹל, כְּבַד des starken Verbums formal dem Imperfekt יִקְטֹל, יִכְבַּד (und in der Mischna ist diese Anähnlichung noch weiter gegangen). So entstanden auch in den abgeleiteten Stämmen Imperfektinfinitive: הִקָּטֵל, קַטֵּל, הִתְקַטֵּל. Und im Hifil wird הַקְטֵל haben entstehen müssen, falls diese Infinitivbildung in einer Zeit stattgefunden, in der das Hifil des starken Verbums noch nicht von der Analogie des Hifils der med. *w* berührt worden war; andernfalls musste gleich הַקְטִיל entstehen. — Im Nifal der Verba med. gem. ist הִסֵּב gebildet nach dem Muster des starken Verbums, יִקָּטֵל; nicht nach dem Muster von יִסַּב.

Wenngleich die Annahme — wie gesagt — naheliegt, dass diese allein dem Hebräischen eigentümlichen jüngeren Infinitive erst aufkamen, als der alte Infinitiv *qāṭōl* in eine andere Bedeutung auswich, um nunmehr ihrerseits die Funktion des eigentlichen Infinitivs zu übernehmen, so sind sie von dem alten Infinitiv *qāṭōl* doch auch noch ein Stück weit in das Bereich seiner neuen Funktion mit hineingezogen worden. Es stand ja nichts im Wege, auch in eine andere Infinitivform als *qāṭōl* den Sinn eines Kommandos hineinzulegen. So haben wir z. B. כִּי הָרֵס תְּהָרְסֵם וְשַׁבֵּר תְּשַׁבֵּר Ex. 23, 24, als ob dastünde הָרוֹס, שַׁבּוֹר, u. a. m. m. Nicht aber haben die jüngeren Infinitive diesen Weg soweit mitgemacht, dass sie nicht mehr als Infinitive im eigentlichen Sinne gebraucht werden könnten; vielmehr sind und bleiben sie die eigentlichen Infinitive der vermehrten Stämme.

Bei diesen jüngeren Infinitiven ist nun die doppelte Auffassung, einerseits als gewöhnlicher Infinitiv, andrerseits als Infinitiv absolutus auch äusserlich zu unverkennbarem Ausdruck gelangt: Die jüngere Infinitivbildung zeigt, wenn sie als absoluter Infinitiv steht, imperativisches Aussehn, entsprechend der Kommandobedeutung, die die Sprache in den Infinitiv absolutus hineingelegt hatte. Hierdurch erst empfängt das, was oben konstruiert wurde, Unterlage und Bestätigung. Diese jüngere, auch äusserlich imperativähnliche Bildungsweise des Infinitiv absolutus entstand deshalb, weil schon die ältere Form *qāṭōl* von der Sprache imperativähnlich empfunden wurde, ohne dass indess hier die imperativähnliche Auffassung einen besonderen lautlichen Ausdruck erzeugt hätte.

In den weitaus meisten Fällen ist freilich ein formaler Unterschied zwischen den beiden Zweigen des jüngeren Infinitivs unmöglich. Wo die beiden Modi des Imperfekts und der Imperativ gleichartig lauten, wie z. B. im Piel und Hitpael (יְקַטֵּל, קַטֵּל;

יִתְקַטֵּל, הִתְקַטֵּל), da ist auch nur e i n e Form des jüngeren Infinitivs möglich (קַטֵּל. הִתְקַטֵּל), unbeschadet seiner zweifachen Auffassung. Aber in zwei Fällen sehen wir, dass die als absoluter Infinitiv gebrauchte jüngere Bildungsweise des Infinitivs formal mit dem Imperativ geht:

1. Im Hifil der Verba med. *w* sind Imperativ und Jussiv einerseits, Indikativ Imperf. andererseits aus bekannten Gründen in der Wurzelsilbe von einander verschieden. Erstere haben in derselben *ē*, letztere *ī*. Nun lautet hier der Infinitiv absolutus bekanntlich הָקֵם. Läge ein (wenn immer der Form des Imperfekts sich anschliessender) nominal gebauter Infinitiv vor, so wäre הָקִים zu erwarten, etwa aus *haqīma*; und so lautet der Infinitiv in seiner gewöhnlichen Anwendung ja in der That. הָקֵם aber kann keinerlei vokalischen Auslaut je gehabt haben, es ist vielmehr dem von jeher endungslosen Imperativ nachgebildet. הָמֵת לֹא נְמִיתֶךָ Jud. 15, 13 war „töten! werden wir dich nicht töten", הָסֵר מְשׂוּכָּתוֹ Jes. 5, 5 „entfernen! seine Hecke" u. s. f.

Das auffallende *ē* dieses Infinitiv absolutus ist wenigstens nicht ganz unbemerkt geblieben. Es wird von Aug. Müller in dieser Zeitschrift Bd. 33, S. 699 Anm. 3 zweifelnd erklärt: „Hier unterblieb die Verlängerung [des nach seiner Meinung ursprünglich kurzen Wurzelvokals]; ob der Dissimilation halber? Oder späte Bildung nach äusserlicher Analogie von הַקְטֵל?"; vgl. Schulgrammatik § 270, 5. Die letztere Möglichkeit ist nach Stade's Meinung (§ 625 a) das Zutreffende. Sonst finde ich nirgends diese Schwierigkeit berührt.

Die Annahme einer Analogiebildung nach dem Muster des entsprechenden starken הַקְטֵל ist, soviel ich sehe, in der That die einzige Erklärung, zu der man seine Zuflucht nehmen müsste, so lange man im Infinitiv absolutus eben eine richtige Nominalform sieht. Freilich erheben sich gegen die Annahme dieser Analogiebildung sofort die stärksten Bedenken durch die Erwägung, dass ja gerade umgekehrt das Hifil des starken Verbums im ganzen sonstigen Umfange durch das Hifil der Verba med. *w* umgestaltet worden ist; und nun sollte in diesem einzigen Falle die Analogie in umgekehrter Richtung gewirkt haben?

Die richtige Annahme wird die sein, dass im starken Verb der gewöhnliche Infinitiv הַקְטִיל für הַקְטֵל gebildet wurde nach der (im ganzen Hifil wirkenden) Analogie von הָקִים. Aber im Gebrauch als absoluter Infinitiv konnte הַקְטֵל durch keine Analogie der med. *w* verändert werden; denn als absoluter Infinitiv war bei diesen הָקֵם entstanden, das also mit הַקְטֵל von vornherein übereinstimmenden Vokalismus hatte.

2. Meines Wissens aber noch nicht beachtet hat man, dass auch die entsprechende Bildung der Verba ult. *y* durchaus unnominale.

imperativische Bildung zeigt. Hätte der absolute Infinitiv dieser Verba nominale Form, so wäre zu erwarten הִנָּקֹה, הַזֹּה, נַקֹּה, während thatsächlich הִנָּקֵה, הַזֵּה, נַקֵּה vorliegt, in völliger Übereinstimmung mit der 2. Pers. masc. Imperativi. Also beispielsweise auch קַוֵּה לְשָׁלוֹם Jer. 14, 19 bedeutet sichtlich „harren! auf Heil“, und selbst זְרַעְתֶּם הַרְבֵּה Hag. 1, 6 „ihr habt gesät, viel machen!“. Wie Imperative oft genug substantiviert werden, so können sie auch zu Adverbien werden.

Diese Erklärung des jüngeren Infinitiv absolutus der Verba ult. *y* stimmt genau mit der von הָקֵם gegebenen überein. Will man sie ablehnen, so bleibt auch bei den Verbis ult. *y* m. E. nichts anderes übrig, als zu der unwahrscheinlichen Annahme einer durchgreifenden Veranalogisierung durch die starken Verba zu flüchten. Nachdem bei diesen auch der jüngere Infinitiv absolutus Hofal, nach dem des Hifils sich richtend, zu הָקְטֵל geworden ist, lauten freilich sämmtliche jüngeren absoluten Infinitive beim starken Verbum mit *ē* in der Ultima. —

Weder הָקֵם noch הִנָּקֵה (ebensowenig wie קַטֵּל, הַקְטֵל u. s. w.) sind l e i b h a f t i g e Imperative. Von solchen unterscheidet sie vor allem das Fehlen der Flexion: sodann das Fehlen der verkürzten Formen bei den Verbis ult. *y* und das fast völlige Fehlen von Formen mit *a* bei den Verbis ult. guttur. (Num. 30, 3). Sie sind und bleiben Infinitive; wenn auch schwerlich P e r f e k t infinitive (Barth, Nominalbildung § 49 b[b]). Aber ihr Sinn ist imperativisch.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1]).

Von

W. Caland.

XXXVIII. Zum Āpastamba śrautasūtra.

Dass es in einem umfangreichen schwierigen Texte wie dem Apastamba Sūtra noch immer etwas zu verbessern giebt, wird Niemanden Wunder nehmen, der mit dieser Art Werken auch nur ein wenig vertraut ist. Die folgenden kurzen Bemerkungen mögen das Ihrige dazu beitragen, den von R. Garbe so vorzüglich herausgegebenen Text fehlerfrei zu machen.

1. Unrichtige Wortscheidung finde ich I, 9. 9, wo jedesmal *svadhāvibhyaḥ* zu lesen ist; XII, 28. 11 und 16, wo zu trennen ist: *devebhyo devāyuvam ukthyebhya ukthyāyinam*, bezw. *devebhyas tvā devāyuvam*; ausserdem ist vermutlich an der zuerst citierten Stelle *ukthāyuvam* zu verbessern, vgl. TS. I, 4. 12. 1, Maitr. S. I, 3. 14; Āp. śrs. XIII, 7. 8 ist, meine ich, zu trennen: *āpuryā sthā mā pūrayatety*, d. h.: *āpuryā stha ā mā pūrayata.*

2. Wenn in der von Garbe gebotenen Redaktion des Sūtra I, 24. 5 wirklich die Lesart der Āpastambins vorläge, hätten wir eine höchst merkwürdige Abweichung von der Saṃhitā zu vermerken, da hier der Sūtrakāra statt des einzig möglichen Wortlauts der Saṃhitā: *adbhyaḥ pari prajātā stha* (TS. I, 1. 8. d) das unverständliche *adbhiḥ pari* bietet. Da aber Hillebrandt (altind. Neu- und Vollmondsopfer, S. 40) die Āpastamba-Stelle mit *adbhyaḥ* citiert, haben die HSS. wahrscheinlich d i e s e Lesart. — Garbes Ausgabe bietet VI, 19. 7 *śraddhā me mā vyāgād iti.* Da eine Zusammensetzung *vyagacchati* bis jetzt nicht belegt ist und, wie ich meine, auch unmöglich ist, hat man wohl zu lesen: *mā vyagād.* So bieten auch Bharadvaja und Hiraṇyakeśin (VI, 21, wo freilich die Haug'sche HS. *vyapagād*, die Vaijayantī aber *vyagād* liest). Bekanntlich kommen solche augmentierte Injunktive auch sonst vor, vgl. Kuhns Zeitschr. XXXIV, 456; weitere Belege bei Verf. zur Syntax der Pronomina im Avesta, S. 22, Fussnote und Kauś. sū. 56. 6: *tan me mā vyanaśat.*

1) Vgl. diese Zeitschrift 55, 261.

3. Früher hielt ich (vgl. diese Zeitschr. 52, 429) das VI, 6. 4 überlieferte *tustūrṣamāṇasya* für eine Korruptel, weil Hiraṇyakeśin *titīrṣataḥ* und Bhāradvāja *titīrṣamāṇasya* haben. Ich war aber damals im Unrecht, da *tustūrṣate* das unregelmässige Desiderativ zu *stṛṇute* ist (statt *tistīrṣate*), vgl. Whitney, Sanskrit Grammar § 1028. 7. Sehr merkwürdig ist, dass XXII, 2. 9 das richtig gebildete *tistīrṣā* vorkommt. Die Lesung des Hir. dagegen ist gesichert durch die Bemerkung der Vaijayantī: *titīrṣataḥ pāpmādikam iṣṭaṃ tartum atikramitum icchato yajamānasya.*

4. Dass die Sprache des Āpastamba sehr oft von der als Norm geltenden Grammatik abweicht, steht fest und wird von Niemandem geleugnet. Es scheint mir aber doch, dass Garbe an einigen Stellen statt des Regelmässigen, ohne genügenden Grund das Unregelmässige aufgenommen hat. Nicht selten ändert er auf Grund von Rudradattas Bemerkungen den handschriftlich überlieferten Wortlaut. Nach meiner Ansicht hätte er das nun auch an den folgenden Stellen thun dürfen. Der Ausdruck *gudaṃ mā nirvleṣīḥ* wird vom Sūtrakāra selber erklärt durch die Worte: *mā paryāstaḥ* (VII, 22. 7—8). Das Bhāṣya dazu lautet: *gudaṃ ca vaniṣṭhuṃ ca mā viparyāsthāḥ . . . viparyāsaṃ mā kṛthā ityarthaḥ; . . . viparyāsta iti tu paṭhatāṃ pramādikas takaraḥ.* Es scheint mir deutlich zu sein, dass Rudradatta selber hier die Lesart *viparyāstaḥ* als einen *pramādapāṭhaḥ* verwirft. Desgleichen XIII, 20. 13: *vicṛtto varuṇasya pāśa iti yajamāno mekhalāṃ vicṛcate* (sic). Das Bhāṣya lautet: *vicṛcate visraṃsayati; vicṛcata iti pramādapāṭhaḥ.* Hier muss im Texte wahrscheinlich *vicṛtate* gelesen werden und das erste *vicṛcate* des Bhāṣya muss ebenfalls in *vicṛtate* geändert werden. So ist wohl auch XII, 12. 13 *vitatyamānam* mit dem Kommentator für *pramādapāṭha* zu erklären und in *vitanyamānam* zu ändern, ebenso *srivyeyuḥ* (XIII, 9. 11) in *sīvyeyuḥ.* Vielleicht ist auch das berüchtigte *samplomnāya* (VIII, 16. 5) statt *sampronmnāya* als ein schon in Rudradattas Zeit allgemein gangbarer *pramādapāṭha* zu bezeichnen, vgl. XIII, 17. 9, wo die HSS. statt des von Rudradatta gelesenen *samplomnāya* einstimmig *sampronmṛjya* bieten.

5. Rudradatta, der sonst ein wegeskundiger Führer ist, leitet uns, wie ich fürchte, einmal irre, da er, und natürlich auf seiner Spur auch der Herausgeber, uns die Sätze des Textes unrichtig geschieden hat. Ich habe die folgende Stelle im Auge: *na yajamānaḥ somaṃ vicinuyāt | nāsya puruṣo nādhvaryur nādhvaryupuruṣaḥ | rājño vicīyamānasyopadraṣṭāraḥ syuḥ* (X, 20. 16—18). Danach sollen weder der Opferherr noch seine Diener, noch der Adhvaryu, noch dessen Diener den Soma aussuchen; sie sollen aber darauf hinblicken, wenn er ausgesucht wird. Diese Vorschrift kann aber jedenfalls nicht für den Adhvaryu gelten, wie Rudradatta bemerkt, da er sich zuvor abwenden soll (Sūtra 15). Was sagen aber die verwandten Quellen? Hiraṇyakeśin verordnet (IX, 4): *nādhva-*

ryuḥ somaṃ vicinuyād nāsya puruṣo na yajamānasyamātyā na vicīyamānasyopadraṣṭāro bhavanti, ebenso Bhāradvāja: *na vicīyamānasyopadraṣṭaro bhavanti* (Somapraśna I. 11 s. f.), ebenso Mān. śrs. II, 1. 3. 55: *nādhvaryuḥ somaṃ vicinuyad iti pratiṣiddhaṃ vicayanaṃ prekṣaṇaṃ ca* und das Vaitānika Sutra der Kaṭhas: *na vicīyamānaṃ prekṣeran*, dazu vergleiche man Maitr. S. III, 7. 4: *nādhvaryuḥ somaṃ vicinuyān na yajamano, na yajamānasya puruṣā: nopadraṣṭāro vicīyamānasya syuḥ* (so sind wohl die Sätze zu trennen). Folglich sind entweder die fraglichen Sūtras des Apastamba so abzuteilen: *na yajamānaḥ somaṃ vicinuyāt; nāsya puruṣo nādhvaryur nadhvaryupuruṣo rājño vicīyamanasyopadraṣṭāraḥ syuḥ*, oder aber man hat anzunehmen, dass schon in der dem Rudradatta bekannten Tradition die Negation aus Sūtra 18 weggefallen sei und die Stelle ursprünglich so gelautet hat: *na rājño vicīyamānasyopadraṣṭāraḥ syuḥ*.

6. Vermutlich ist überall in der Beschreibung der Kaukilī Sautrāmaṇī statt *pavitreṇa* (XIX, 17. 1 fg.) mit den meisten HSS. *pattreṇa* zu lesen, gemeint ist dann die Adlerfeder (vgl. XIX, 6. 7); auch Hiraṇyakeśin (XXIII, 1 und 2) liest jedesmal so, vgl. die Caraka Sautrāmaṇī, XIX, 2. 12. Das *pavitra* wird ja nicht zur Abwischung des Graha gebraucht.

7. Die beiden Sūtras XXI, 5. 4 und 5 bilden wohl einen Satz: *yavantam ekasmā ahna āptaṃ manyate, tam anyasmin vāsasy upanahya* u. s. w., vgl. Hir. XVI, 4: *yāvan ekāhayāptas tāvantaṃ rājānam anyasmin vāsasy upanahya.*

8. Obgleich alle HSS. zu XXII, 25. 20 mitsamt dem Kommentator zu Taitt. Br. lesen: *rohiṇyāṃ yajatoparyuṣaṃ śrapayati*, ist unbedenklich zu emendieren: *yajetoparyuṣaṃ śrapayati*. Der uns vorliegende Text des Taittirīya Brāhmaṇa und dessen Kommentars ist ja nur ein sehr dürftiges Hülfsmittel für die Kritik.

9. Eine sehr merkwürdige Stelle ist XXII, 6. 18, wo von einem Ekāha gehandelt wird, den derjenige verrichten soll, der sich unter Fremde begeben hat. Garbe druckt die Namen der Völkerschaften so: *gandhārikaliṅgamagadhān pāraskarān sauvīrān vā*; in drei HSS. jedoch lautet der Text: *gandhārikaliṅgan araṭṭān karaskaran sauvīrān vā*. Garbe vermutet, dass hiermit die Ānarta gemeint sein könnten; obgleich Hir. (XVII, 6) beinahe ebenso liest, wenigstens in der mir verfügbaren Haug'schen HS.: (*yagaṃdharikaliṃgatmagadhan paraskarān sauvīrān vā*), glaube ich doch, dass wir es hier nicht mit einem Volke der Anarta oder der Pāraskara zu thun haben, sondern mit den Araṭṭa und den Kāraskara; das geht deutlich aus zwei Baudhāyana-Stellen hervor. Die erste findet sich im Dharmasutra I, 2. 14: *āraṭṭan karaskaran puṇḍrān sauvīran vaṅgakaliṅgān prānūnān iti ca gatvā punastomena yajeta*, die zweite im Srautasūtra XX, 13 (oder 14): *ya araṭṭān va gandharan va sauvīrān va karaskaran* (var. l.: *karaskarān*) *vā kaliṅgān vā gacchati*. Zu den Namen vgl. man Bühlers Bemerkungen zur Über-

setzung der zuerst citierten Baudhāyana-Stelle (Sacr. B. of the East, Vol. XIV, p. 148).

10. Zur Beseitigung eines dicken Fragezeichens, das Garbe an einer Stelle seines Textes angebracht hat, glaube ich etwas beitragen zu können. Den Vaṣaṭkāra hat der Hotṛ nach dem Āpastamba-Ritual mit folgendem Spruche zu begleiten: *vaṣaṭkāramā me pra vāñmo* (?) *ahaṃ tvāṃ bṛhatā mana upahvaye* u. s. w. (XXIV, 14. 12). Ich glaube dass so zu lesen und abzuteilen ist: *vaṣaṭkāra mā mā pra vṛñ, mo ahaṃ tvāṃ; bṛhatā mana upahvaye.* Zu vergleichen ist Ait. Br. III, 8. 3: *vaṣaṭkāra mā mā pramṛkṣo māhaṃ tvāṃ pramṛkṣaṃ bṛhatā mana upahvaye.* In Āpastamba ist dann *vṛñ* die Sandhi-Form des Wurzel-Aorists zu *vṛṇakti*, die Pause-Form ist *vṛk*, vgl. Ath. V. XIII, 2. 9: *apāvṛk tamo.* Der Ellips hinter *mo ahaṃ tvāṃ* ist auszufüllen mit: *pravarjaṃ.* Das Übrige ist deutlich.

11. Im Kommentare des Rudradatta ist zu lesen:
Zu I, 24. 4 *āpadarthavāda iti* statt *āpadartho vāda iti.*
Zu I, 4. 10 *samāsaṃ gachanti* statt *samā saṃg*⁰.
Zu VIII, 17. 7 *vā samopya* statt *vāsasopya.*
Zu X. 12. 11 im Citate des Hir. *nainaṃ* statt *yathainaṃ.*
Zu XI, 7. 3 *tena bhumiṣṭhena* statt *bhumiṣṭhe na.*

XXXIX. Zum Kauśika-Sūtra.

Die fortgesetzte Beschäftigung mit diesem schwierigen Texte giebt mir zu den folgenden Bemerkungen Anlass.

1. Sūtra 60. 10 und 11 sind zu trennen: *tasmin yathākāmam savān dadāty ekaṃ vā dvau sarvān vāpi vaikaikaṃ* | 10 | *ātmāśiṣo dātāraṃ vācayati* | 11 |

2. Sūtra 60. 18 enthält zwei Sätze: . . . *prāgudakpravaṇaṃ ākṛtiloṣṭa*⁰.

3. Sūtra 60. 21 ist ohne Zweifel mit Sāyaṇa zu lesen: *yajamānaś ca.* Die beiden Sūtras 20 und 21 bedeuten nämlich: „die Patnī ändert die Strophe XI, 1. 1 nach dem Umstande, indem sie statt *aditi* in Pada 1 ihren eigenen Namen sagt; der Opferherr ebenso, der seinen Namen sagt und natürlich *iyam* und *putrakāmā* in *ayam* und *putrakāmaḥ* ändert.

4. Zu 61. 2—3. Nach meiner Ansicht gehört *pratidiśam* noch in Sūtra 2. Beim Herumgehen wird je eine Strophe in jeder Himmelsgegend ausgesprochen, die erste im Osten, die zweite im Süden u. s. w.

5. Hinter *bhūmim* (61, 4) fängt ein neues Sūtra an, wie auch in E angedeutet ist.

6. Zu 61. 6. Auch hier hat wieder einmal die von Bloomfield herabgesetzte HS. Bü ganz allein das Richtige: *ādiṣṭān aṃśān ajanatyai prayacchati.* Das Sutra bedeutet: „der Gattin überreicht

er die (den Göttern, Manen und Menschen) zugewiesenen Teile (des Haviṣ), indem sie (die Gattin) nicht weiss, (welcher Teil für wen bestimmt ist)". In Keśavas Paddhati z. d. S. ist natürlich zu verbessern: ***tata . . . ānaḍuhe*** und *patnyā ajānatyai.*

7. Sūtra 61. 34 und 35 gehören, wie die Parallelstelle 2. 8 beweist, zusammen; es wäre so zu scheiden: „*śuddhāḥ pūtāḥ pūtāḥ pavitrair iti, pavitre antardhāya, udakam āsiñcati.*

8. Schwierig aber nicht verdorben ist die Stelle 62. 7. Sie bedeutet: „Mit dem Darvī-Löffel schöpft er den oberen Teil (von dem in der Kumbhī befindlichen Odana) ab; diesen (Teil) hält eine befreundete Person, die südlich vom Feuer sitzt (5); jetzt schöpft er den Odana (aus der Kumbhī in die Pātrī) über (6); nachdem der Odana (in die Pātrī) geschöpft worden, legt er den Teil, den die befreundete Person gehalten hat, obendrauf (nl. auf den Odana in die Pātrī) (7), um zu verhindern, dass das Untere oben kommt (wie es der Fall sein würde, wenn der ganze Odana gleich übergeschöpft wäre); der obere Teil des Odana bleibt o b e n, der Odana b l e i b t Odana". Die Annahme, dass wir hier einen Halbśloka haben, wie Bloomfield glauben möchte, wird durch diese Interpretation wohl beseitigt. Eher haben wir hier ein brāhmaṇaartiges Stück, wie es deren in den älteren Sūtra-Texten so viele giebt.

9. Zu 62. 12. Was *sā patyāv anvārabhate* bedeuten sollte, sehe ich gar nicht. Ich schlage vor zu lesen *sāpatyāv anvārabhete.* Und hier sieht man wieder einmal, wie misslich es ist, einen Text, der nicht in Sūtras überliefert ist oder dessen Sūtrateilung nicht auf den Angaben eines Kommentars beruht, nach eigener Einsicht in kurze Sätze zu zerlegen; durch dies Verfahren geht ja dem Leser ein wichtiger Faktor verloren, nämlich die Sandhiform. Es fragt sich nämlich, ob in den HSS. steht: ⁰*nvārabhate anvārabdheṣu* oder ⁰*nvārabhate nvārabdheṣu*; falls das Erstere in den HSS. steht, so ist das ein Argument für meine Emendation. Das Sūtra bedeutet nun nach meinem Dafürhalten: „die beiden (Opferherr und Gattin) mit den Kindern sollen den Odana berühren (d. h. der Opferherr berührt den Odana, die Frau den Opferherrn, die Kinder in ununterbrochener Reihe dem Alter nach das erste die Gattin, das zweite das älteste u. s. w.)." Das stimmt auch schön zum folgenden Sutra: *anvārabdheṣv ata ūrdhvaṃ karoti*, „die folgenden Handlungen haben statt, indem alle (Mann, Gattin und Kinder) den Odana (in der oben beschriebenen Weise) berühren".

10. Zu 63. 19—22. Die Sutras wären eher so abzuteilen gewesen: *sūktena pūrvam saṃpātavantaṃ karoti, śrāmyata iti prabhṛtibhir vā* | 19 | *sūktenābhimantryābhinigadya dadyād datā vācyamānaḥ* | 20 | *anuvākenottaraṃ saṃpātavantaṃ karoti, prācyai tvā diśa iti prabhṛtibhir vā* | 21 | *anuvākenābhimantryabhinigadya dadyād dātā vācyamānaḥ* | 22.

XL. Essen im Traume.

Aus dem Atharvan-Ritual ist es bekannt, dass Essen im Traume als ein böses Omen galt und auf Mangel an Speise deutete (Kauś. su. 46. 12). Um das Omen zu Nichte zu machen, musste man beim Erwachen den Vers hersagen (AV. VII, 101):

yat svapne annam aśnāmi na prātar adhigamyate
sarvaṃ tad astu me śivaṃ na hi tad dṛśyate divā.

Eine Parallele dazu bietet das Baudhāyana prāyaścittasūtra (II. 9): *svapne 'nnaṃ bhuktvā japati* (nämlich der *dīkṣita*):

yad annam adyate naktaṃ na tat prātaḥ kṣudho 'vati
sarvaṃ tad asmān mā hiṃsīn na hi tad dadṛśe divā. —

XLI. Noch einmal *prāṇa* und *apāna*.

Seit ich in dieser Zeitschrift (LV, 261) einen Artikel über die Bedeutung von *prāṇa* und *apāna* schrieb, ist über diesen Punkt in dem Journal of the American Oriental Society (Band XXII, 249 fg.) von A. H. Ewing, einem Schüler Bloomfields, ein Aufsatz veröffentlicht. Während ich für *prāṇa*, wenn im Gegensatz zu *apana* vorkommend, die Bedeutung „Aushauch“, für *apāna* die Bedeutung „Einhauch“ vorgeschlagen hatte, kommt dieser Gelehrte im Gegenteil zum Schlusse, dass *prāṇa* „Einhauch“ bedeute, oder auch, selbst wenn es im Gegensatz zu *apāna* vorkommt: „both in- and outbreathing“: *apāna* bedeutet nach ihm entweder „Aushauch“ oder „the breath which is in the hinder part or lower part of the body“ (l. c. 286).

Ich muss sagen, dass die Darlegungen Ewings mich keineswegs überzeugt, ja dass sie mich in meiner Auffassung eher gestärkt haben. Statt seinen Artikel einer direkten Kritik zu unterwerfen, will ich hier lieber noch einige Beiträge liefern für meine Behauptung *apāna* bedeute in erster Linie „Einhauch“.

Es ist bekannt, dass die Sāmidhenī-Strophen bei der Iṣṭi von dem Hotṛ so in einander verkettet hergesagt werden, dass die zweite Hälfte jeder Strophe mit der ersten Hälfte der nächstfolgenden zusammengenommen wird und erst nach dieser ersten Hälfte jedesmal eine Pause eintreten darf: *uttarasyā ardharce 'vasyet tat saṃtatam* (Āśv. śrs. I, 2. 10, vgl. Śāṅkh. śrs. I. 1. 22. 23). Über diese Vorschrift liest man bei Āpastamba (śrs. XXIV, 11. 11 fg.): „die letzte (Hälfte) der vorhergehenden (Strophe) verbinde er mit der ersten der nächstfolgenden | 11 | Die Vorschrift: „fortlaufend hält er die Recitation“ deutet an, dass die Sāmidhenīs ohne Atem zu holen (einzuatmen, *ucchrāsa*) sollen hergesagt werden | 12 | Es heisst ja auch[1]) (im Veda): „er soll nicht zwischen zwei Strophen

1) Ich nehme *vijñāyate ca* in Sutra 13.

atmen (*vyanyāt*): atmete er zwischen zwei Strophen, so würde er den *prāṇa* in den *apāna* legen (und folglich sterben); nachdem er (also) die Hälfte der ersten Strophe (beim Atmen) übersprungen hat, atmet er (*vyaniti*) in der Hälfte der nächsten Strophe | 13.“ Dasselbe wird nun im Baudhāyanasūtra (III, 27) so ausgedrückt: *ardharcaśo 'pāniti*; dazu Bhavasvāmin: *ardharce 'pānity ucchvasiti*; *uttaram ardharcam uttarāyā ādyam ardharcam ca saṃdhatte.* Also bei jeder Halbstrophe soll er e i n a t m e n, etwas anderes kann *apāniti* unmöglich bedeuten, vgl. auch Hir. XIX, 3: *uttame 'nuvacane 'gna āyāhi vītaya ity etasyardharce 'pānity, evam itarāsu.* Deutlich ist auch die Vorschrift für die Nivid des Hotṛs beim Pravara; während es beim Śāṅkh. (I, 4. 19) heisst: *deveddho . . . ghṛtāhavana ity avasaya*, sagt Āpast. (XXIV, 11. 17. 18): *samidhenīr anūcya pravaram uktvā nivido 'nvāha* | 17 | *tasāṃ sapta padāny uktvāpāniti* | 18 | *atha catvāry atha catvāri* | 1 ; vgl. Hir. l. c.: *atha nivido dadhāti*: *deveddho manviddha iti pratipadyate, sapta padāny uktvāpānity, atha catvary, atha catvāri.* Dies stimmt völlig zu Śāṅkh. l. c. 20 und 21, vgl. Hillebrandt, das altindische Neu- und Vollmondsopfer, S. 81. Ebenso bei den Anuyājas: man vergleiche Śāṅkh. (I, 13. 3): *devo agniḥ sviṣṭakṛt sudraviṇa . . . . amatsatety avasāya* mit Āpast. (XXIV, 13. 7): *anavānam anūyājān yajati, amatsateti vāpāniti* (vgl. Hillebrandt l. c. S. 139, Z. 2).

Das von Ewing gesammelte Material, obschon weit von Vollständigkeit,[1]) ist doch sehr wertvoll. Ich entnehme ihm die folgenden Beweisgründe für m e i n e These. Man erwäge ganz ohne Vorurteil die beiden folgenden Stellen: *tās* (sc. *āpas*) *tapas tepānā huss ity eva prācīḥ prāśvasan, sa vāva prāṇo 'bharat*; *tāḥ praṇyāpānan, sa va apano 'bhavat*; *tā apanya vyanan, sa vava vyāno 'bhavat* (etc.; Jaim. B. Up. IV, 22, vgl. Ewing, S. 296). Jedesmal wird hier die Handlung des vorigen Satzes durch das Absolutiv kurz wiederholt, also *pranya* ist Umschreibung von *prācīḥ prāśvasan*, und bedeutet „Aushauch“. Hätte der Verfasser dieses Textes einfach statt *prācīḥ prāśvasan*, *prāṇan* gesagt, so wäre das weniger deutlich gewesen, da dies auch hätte bedeuten können: „sie atmeten“ und der Hörer im voraus nicht wissen kann ob *praṇiti* hier im Gegensatz zu *apaniti* gebraucht wird oder im weitern Sinne. In der von Ewing behandelten Stelle des Śat. Br. (IV, 1. 2. 2), welche so lautet: *tam etat parañcaṃ prāṇaṃ dadhati yad upāṃśuṃ gṛhṇāti, tam etasminn etat pratyañcam udanaṃ dadhāti yad antaryamaṃ gṛhṇāti*, heisst der *prana* also *parañ*, von dem Menschen sich wegbegebend, der *udana* dagegen, welcher Terminus im Śat. Br. in Verbindung mit *prana* gleichwertig ist

1) Bei Seite gelassen sind die Taitt. Saṃh., das Taitt. Br., das Kāṭhaka, die Maitr. Saṃh., das Aitareya und Kauṣītakibrāhm. Auffallend ist es in der Anordnung des Materials, dass das Śat. Br. absonderlich behandelt wird, nachdem in einem vorhergehenden Abschnitte schon der Yajurveda besprochen war, als ob das Śat. Br. ausserhalb dieses Kreises stände.

mit sonstigem *apāna*, heisst *pratyañ*, zurück, nämlich auf den Menschen zugewendet.

Ich glaube kaum, dass noch mehrere Beweisstellen nötig sind, um den Punkt endgültig festzustellen, dass, in den älteren Quellen wenigstens, mit *prāṇa*, wenn es im Gegensatz zu *apāna* gebraucht wird, der Aushauch gemeint ist, mit *apāna* der Einhauch oder — und nur dieses gebe ich Ewing gerne zu, ich hatte es ja früher selbst auch behauptet — der Atem, die eingezogene Luft, die sich als Folge der eingezogenen Luft, *apāna*, im Unterleibe befindet.

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Āpastamba śrautasūtra I, 9. 9 . . . . XXXVIII, 1.
„ „ I, 24. 5 . . . . „ 2.
„ „ VI, 6. 4 . . . . „ 3.
„ „ VI, 19. 7 . . . . „ 2.
„ „ VII, 22. 7. 8 . . . . . . „ 4.
„ „ VIII, 16. 5 . . . . „ 4.
„ „ X, 20. 16—18 . . . . . . „ 5.
„ „ XII, 12. 13 . . . . „ 4.
„ „ XII, 28. 11. 16 . . . . . „ 1.
„ „ XIII, 7. 8 . . . . „ 1.
„ „ XIII, 9. 11 . . . . „ 4.
„ „ XIII, 20. 13 . . . . . . „ 4.
„ „ XIX, 17. 1 . . . . „ 6.
„ „ XXI, 5. 4—5 . . . . . . „ 7.
„ „ XXII, 6. 18 . . . . „ 9.
„ „ XXII, 25. 20 . . . . . . „ 8.
„ „ XXIV, 14. 12 . . . . . . „ 10.
„ „ XXIV, 11. 11 fg. . . . . . XLI.
Baudhāyana śrautasūtra III, 27 . . . . XLI.
„ „ XX, 13 . . . . „ 9.
„ prāyaścittasūtra II, 9 . . . . . . XL.
Kauśika sūtra 56, 6 . . . . XXXVIII, 2.
„ „ 60. 10. 11 . . . . XXXIX, 1.
„ „ 60, 18 . . . . „ 2.
„ „ 60. 21 . . . . „ 3.
„ „ 61. 2—3 . . . . „ 4.
„ „ 61, 4 . . . . „ 5.
„ „ 61, 6 . . . . „ 6.
„ „ 61. 34—35 . . . . „ 7.
„ „ 62, 7 . . . . „ 8.
„ „ 62. 12 . . . . „ 9.
„ „ 63. 19—22 . . . . „ 10.
Śat. Brāhm. IV, 1. 2. 2 . . . . XLI.

Zur syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius.

Von

Eberhard Nestle.

Die so lange erwartete syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius ist endlich rasch nach einander zweimal erschienen, zuerst von P. Bedjan (1897; Vorrede vom 22. April), dann von N. McLean mit Beihilfe von A. Merx, in der schon von W. Wright vorbereiteten Ausgabe (1898; Vorrede Februar). Einem Antrag von A. Harnack entsprechend, habe ich sie „möglichst wörtlich“ ins Deutsche übersetzt (Leipzig 1901, Texte und Untersuchungen, Neue Folge VI, 2), damit der des Syrischen nicht kundige Bearbeiter des griechischen Eusebius sie textkritisch verwerten könne. Mein Übersetzungsverfahren ist mehrfach beanstandet worden: zuerst von Ryssel in der Deutschen Litteraturzeitung 1901, Nr. 29, Sp. 1809—1815, womit man meine Antwort Nr. 36, Sp. 2248 f. und Ryssels erneute Bemerkung Nr. 37, Sp. 2322 vergleichen möge; dann von Hugo Gressmann in der Theologischen Litteraturzeitung 1901, Nr. 24, Sp. 641—645. Die Gründe, welche trotz meiner Bedenken zum Druck der Übersetzung führten, waren wesentlich praktischer Art, und sind hier nicht weiter zu erörtern. Dass die Übersetzung gedruckt wurde, hat nun wenigstens den Vorteil, zur öffentlichen Besprechung des syrischen Textes und seiner Übersetzung Anlass zu geben. Da der Herausgeber der Theologischen Litteraturzeitung mir zu einer Entgegnung auf die Gressmann'schen Beanstandungen in der Theologischen Litteraturzeitung das Wort versagte, will ich hier einige Punkte näher erörtern, in einer Weise, hoffe ich, die selbst meinen Kritikern nicht zum Anstoss gereichen wird.

Als erstes beanstandete Gressmann „buchstäblich-etymologische Übersetzungen, die selbst hinter das syrische Sprachbewusstsein zurückgehen. Z. B. (ich citiere nach Seiten- und Zeilenzahl) 37, 1 T r a u e r n d e = M ö n c h e.“

Ich erörtere also

1. Die Bezeichnungen für „Mönch“ im syrischen Eusebius.

Warum diese Bezeichnungen von Wichtigkeit sind, ist dem ohne weiteres klar, der die neueren Verhandlungen über die Entstehung des Mönchtums und das Alter dieser syrischen Übersetzung kennt. Ein Professor der Kirchengeschichte, Weingarten, konnte ja vor wenig Jahren eben mit Berufung auf den griechischen Eusebius die Behauptung von einer Entstehung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter aufstellen. Aus dem Psalmenkommentar des Eusebius habe ich zwar schon damals (Zeitschrift für Kirchengeschichte V, 504) nachgewiesen, dass Eusebius das Mönchtum sehr wohl kenne, auch wenn er es in seiner Kirchengeschichte nicht erwähne[1]; um so schöner wäre es, nun auch im syrischen Texte seiner Kirchengeschichte die Mönche zu finden; dies vollends, wenn dieser syrische Text gar unter den Augen des Eusebius entstanden wäre, wie von verschiedenen Seiten behauptet wird. Im Jahre 1899 veröffentlichte Ernst Lohmann als Inauguraldissertation von Halle eine Abhandlung „Der textkritische Wert der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius“ und schreibt daselbst in einer Anmerkung S. 12:

> „Nach einer persönlichen Mitteilung, die mir Herr Prof. Merx erst nach Abschluss der Arbeit machte, hält er für sehr wahrscheinlich, dass die syrische Übersetzung von Eusebius selbst herrührt oder wenigstens sofort in seinem Auftrage angefertigt worden ist. Ich bemerke dazu, dass auch mir dieser Gedanke während der Arbeit wiederholt gekommen ist und dass ihm (durchaus unabhängig von Prof. Merx) auch Dr. Baumstark-Heidelberg zustimmt.“

Im Vorwort zu meiner Verdeutschung (S. V f.) habe ich schon die Gründe angedeutet, weshalb ich nicht annehmen zu dürfen glaube, dass Eusebius selbst die Übersetzung veranlasst habe, liess aber ihre Ansetzung „spätestens um 350“ stehen. Um so wichtiger also für die Kirchengeschichte, wenn sich in diesem syrischen Eusebius gar verschiedene Bezeichnungen für „Mönch“ finden sollten. Und nun zum ersten, dem von meinem Kritiker beanstandeten Ausdruck „Trauernde“. Aus meiner Verdeutschung kann jeder des Syrischen Kundige abnehmen, dass dort im Syrischen ܐܒܝ̈ܠܐ stehen werde; hätte ich, wie mein Kritiker verlangte, „Mönche“ gesetzt, hätte der Leser sich vergeblich gefragt, wie der Ausdruck dort

[1] Vgl. Zahn, Forschungen II, 187: „Die Stelle seines Psalmenkommentars hat . . . E. Nestle aufs neue entdecken müssen. Weingarten hat in seiner letzten Darstellung der Entstehung des Mönchtums diese wichtige Wiederentdeckung ganz unberücksichtigt gelassen und die alten Irrtümer in Bezug auf Eusebius wiederholt (Prot. Real-Encyklopädie[2] 10, 769 f.)“

laute, oder wäre er auf einen falschen geraten. Der Ausdruck findet sich in dem Inhaltsverzeichnis des 17. Kapitels vor dem zweiten Buche (S. 58 bei Wright-McLean) „Was erzählt[1]) Philon über die Trauernden in Egypten", entsprechend dem Griechischen (bei Dindorf I, p. IX) *Οἷα περὶ τῶν κατ᾽ Αἴγυπτον ἀσκητῶν ὁ Φίλων ἱστορεῖ.*

S. 86, wo der Text der Erzählung beginnt, findet sich die Überschrift noch einmal (vor c. 16, 2 unsrer griechischen Einteilung), mit zwei bezeichnenden Abweichungen. Statt אַיְלֵין (= *οἷα*) heisst es einfacher מָנָא „was", in cod. A אַיְכַנָא „wie", und statt „Trauernde" heisst es nun (in meinem Text S. 54) „Büsser", weil hier der Syrer עַנְוָיָא hat. Hätte ich da auch wieder nicht „buchstäblich-etymologisch" übersetzt, so hätte ich erstens einen Beweis für die Thatsache unterschlagen, dass in der griechischen Handschrift, die unserm Übersetzer vorlag, die Inhaltsverzeichnisse — anders als in unsern gedruckten Ausgaben — doppelt vorhanden waren: einmal zusammengestellt vor dem ganzen Buche, und dann einzeln wiederholt vor jedem Kapitel. Der Beweis dafür liegt eben in der Verschiedenheit des Ausdrucks אילין = מנא (oder איכנא) und אבילא = ענויא. Ich hätte zweitens die Thatsache verschleiert, dass unserm Übersetzer für *ἀσκηταί* auch schon ein zweiter Terminus technicus zu Gebote stand.

Aber er hat sogar noch einen dritten, den ich noch am ehesten mit „Mönch" hätte übersetzen können, den ich aber auch wieder lieber buchstäblich-etymologisch mit „Einsiedler" wiedergegeben habe, nämlich יִחִידָיֵא (Kap. 17 § 2. 3; 18, 7). Hätte ich „Mönch" gesagt, so hätte man eher an דַיְרָיָא, als an יִחִידָיָא gedacht, den Anklang an die Zahl jedenfalls nicht mehr empfunden, der für syrisches Sprachbewusstsein bei יחידיא noch vorhanden ist. Daher wählt der Syrer denselben auch § 9, wo Philo sagt: *ἐν ἑκάστῃ δὲ οἰκίᾳ ἔστιν οἴκημα ἱερὸν ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται.* Beim Syrer: Deswegen ist ihnen dort (cod. A om. dort) ein heiliges Gebäude, welches Haus der Reinheit der Einsiedelei genannt wird, in welchem sie einsam sind, und Mysterien der Lebensweise der Reinheit dienen sie in ihm; syrisch ביתא קדישא דמתקריא בית נכפותא דיחידיותא דהוין בה יחידאית וארזא דדוברא דנכפותא משמשין בה. In meiner Ausgabe habe ich leider versäumt, zu bemerken, dass die armenische Übersetzung des Syrers das Genetivzeichen vor יחידיודא weglässt, man könnte also vermuten, dass ד aus ו entstanden sei „Haus der Reinheit (und) Einsamkeit":

1) Das Präteritum „erzählte" ist eine Ungenauigkeit in meiner Verdeutschung.

ebenso ist bemerkenswert, dass einsam יחידאית Adverbium ist, noch mehr, dass der Syrer schon das Abstraktum יחידיותא kennt.[1])

Eine kirchengeschichtlich sehr interessante Thatsache ist es nun, dass dem syrischen Übersetzer des Eusebius schon drei Ausdrücke für den einen (*ἀσκηταί*) des Eusebius-Philo[2]) zu Gebote stehen, von denen keiner eine buchstäblich-wörtliche Übertragung des griechischen Ausdrucks ist, die aber alle später als häufige Bezeichnungen des Mönchtums nach seinen verschiedenen Seiten erscheinen, und die Frage ist nun: wann sind diese Ausdrücke geprägt worden? und wie ist ihre Entstehung zu erklären? Trauernde, Büsser, Einsiedler. Am einfachsten ist die Erklärung des letzten Ausdrucks; am interessantesten ist wohl der erste, vollends wenn man sich an Lagarde's Übersicht der Nominalbildung S. 45 erinnert, wo er ausführt, wie ein und dasselbe Wort „Kamel, Oase und Asket" bedeutet; das Tier, das dem Hunger und Durst lang widerstehen kann, den Mann, der den Versuchungen der Sinnenlust nicht unterliegt, den Ort, der von der Glut der Sonne nicht verzehrt wird. Übrigens schreibt Lagarde a. a. O. den syrischen Mönch *abbîl*, unterscheidet also zwischen ܐܒܝܠ = אֲבִיל als part. pass. tristis und = אַבִּיל monachus, während noch Brockelmann im Wörterbuch beide Bedeutungen unter derselben Form aufführt. Ausser in Hoffmanns Bar Ali ist mir das Quššāyā nirgends begegnet. Nur Lagarde hat auch schon in den Armenischen Studien § 4 hervorgehoben, dass das *b* im Syrischen hart sei,[3]) und dass im armenischen *ābelais* das *e* auffalle, daher er in der „Übersicht" das armenische Wort nicht aus dem Syrischen, sondern aus judenchristlichen (ebionitischen) Kreisen ableitet. Ein Theologe wird zu fragen haben, ob das Aufkommen dieser Bezeichnung, sowie das von עַנְוָיָא direkt mit den *πτωχοί* und *πενθοῦντες* der Bergpredigt (Mt. 5) zusammenhänge. Eine Geschichte der Ausdrücke bei den Syrern kann ich hier nicht geben — Cardahi's al-lobab führt אבילא ויחידיא als von Ephraim an —, wo es mir nur darauf ankommt, mich zu rechtfertigen, dass ich „Trauernde", „Büsser" und „Einsiedler" und nicht unterschiedlos „Mönche" übersetzt habe.

---

1) Wenn der Thesaurus Syriacus col. 1589 zu demselben bemerkt: „exstat etiam pro *μοναστήριον* Eus. h. e 2, 17 e Philone", so scheint er das Wort ohne ד gelesen und parallel mit בית genommen zu haben, was nicht ganz genau ist.

2) An der zweiten und dritten Stelle liest man bei Eusebius in der Überschrift des Werkes de vita contemplativa *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν*. Es wird Sache des griechischen Bearbeiters sein, zu entscheiden, ob der Syrer auch hier *ἀσκητῶν* vor sich hatte, und wie sich dies zu dem Zusatz *ἀρετῶν* verhalt, den die Philo-Ausgaben bieten; vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes[3] II, 863.

3) Bedjan schreibt das Wort S. 76 seiner Ausgabe des Eusebius mit weichem *b*.

2. Eine merkwürdige Konstruktion von ידע.

Die Bitte des Ignatius: *συγγνώμην μοι ἔχετε* (Eus. h. e. III, 16, 9) ist vom Syrer durch דעו לי מן נפשי übersetzt und von mir, entsprechend meinem Auftrag möglichst wörtlich zu übersetzen, durch „Wisset mir von meiner Seele“ mit einem hinzugefügten *sic*! wiedergegeben worden. Das ist das zweite, was mein Referent beanstandet, mit der Bemerkung: „Kann ein Nichtsyrer ahnen, dass dies genau dem gr. *συγγνώμην μοι ἔχετε* entspricht? (Habt Verständnis = Empfindung, Schonung für meine Seele). Ebenso ist 2, 22 ידע מן nicht „Einsicht“, sondern „Nachsicht“ haben.“

Die letztere Stelle ist aus dem Eingang I, 1, 4: griechisch: *ἀλλά μοι συγγνώμην ἤδη εὐγνωμόνων ἐντεῦθεν ὁ λόγος ἀπαιτεῖ*, von mir verdeutscht: „ich bitte aber, dass Einsicht m i t mir haben die Verständigen“. Schon der Gebrauch der Präposition „mit“ hätte meinem Kritiker zeigen können, dass ich „Einsicht“ hier im Sinne von „Nachsicht“ brauchte und nur des Wortspiels und der Buchstäblichkeit wegen bei dem Worte blieb[1]), im Sinne des französischen tout comprendre c'est tout pardonner. Indem ich nun an der zweiten Stelle so wörtlich übersetzte, habe ich die sprachgeschichtlich interessante Frage nicht verschleiert, ob die seltsame Konstruktion von ידע mit מן semitischen oder griechischen Ursprungs sei. Nöldeke hat in seiner Grammatik unter מן nichts entsprechendes; ebensowenig Brockelmann in Grammatik und Wörterbuch. Der Thesaurus syriacus belegt die Konstruktion nur noch mit Prov. 12, 10 זדיקא ידע מן נפשא דבעירא für hebräisches יֹודֵעַ צַדִּיק נֶפֶשׁ בְּהֶמְתּוֹ „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes“, und mit „*σύγγνωτέ μοι* Corp. Ign. 500, ubi cf. Curet notam“ d. h. mit eben der Stelle, von der wir ausgehen. Sehr bezeichnend ist, dass das Targum der Proverbien, das ja sonst dem Syrer folgt, in diesem Falle sein מן nicht kennt, und ich bin daher geneigt anzunehmen, dass diese Konstruktion von ידע mit מן nicht ursprünglich semitisch, sondern unter griechischem Einfluss entstanden sei, dass also eher der Nichtsyriast d. h. Gräcist sie verstehen könne, als der Syriast mit seinem Ahnungsvermögen. Ich glaube daher wieder Dank zu verdienen, dass ich mit meinem wörtlichen Übersetzen eine sprachgeschichtlich interessante Frage nicht verschleiert, sondern durch dasselbe und das Vorstehende zur Beantwortung derselben angeregt habe. Vielleicht erwirbt sich mein Kritiker das Verdienst, sie vollends zu beantworten.

3. Bardesanes de fato.

Im letzten Kapitel seines vierten Buches handelt Eusebius über „Bardaisan den Aramäer und seine Schriften“. Unter diesen sei eine gewaltige „über die Zuteilung, welche er schrieb dem Antoninus“.

1) Jean Paul (Flegeljahre 1, 14) sagt nach Grimms Wörterbuch sogar: Habt also Einsichten!

Mein Kritiker beanstandet wieder, dass ich „Zuteilung“ verdeutschte und nicht fatum. Absichtlich verdeutschte ich so das dem Griechischen *εἱμαρμένη* — verwandt mit *μέρος, μοῖρα* — entsprechende חלקא. Der „Nichtsyriast“ wird dadurch zu keinem Irrtum verleitet, und der Syriast kann gleich „ahnen“, dass חלקא im Text steht, während „fatum“ ihn auf גד und weiss nicht welche andre Wörter hätte führen können. Es ist wahrhaftig wehmütig, gegen welch kleinliche Ausstellungen man sich verwahren muss,[1]) damit eine solche Verwahrung aber positiven Gewinn bringe, verweise ich hier auf Angelo Mai's Nova Patrum Bibliotheca VIII, 5, 183 (1871), wo über den *ὁ υἱὸς τοῦ Διςσᾶν* gehandelt, d. h. in einer offenbar aus dem Syrischen übersetzten, syrisch aber noch nicht wieder nachgewiesenen Schrift über Bardaisan und andere Syrer interessante Mitteilungen zu finden sind.

Dies die drei Belege meines Rezensenten für das verkehrte Übersetzungsverfahren, das ich mir beim syrischen Eusebius soll haben zu schulden kommen lassen. Vielleicht zeigen diese Beispiele wie viel kirchengeschichtlich und sprachgeschichtlich interessantes Material dieser Übersetzung entnommen werden kann, wenn sie gehörig untersucht wird. Hier muss ich mich begnügen, diese Untersuchungen angeregt zu haben.

---

1) Am gleichen Ort belehrt mein Kritiker, dass ich 80, 21 „nicht ein Schatten“ hätte sagen sollen, statt „nicht etwas Schattenhaftes“, während ich doch diese Wendung absichtlich wählte, weil auch der Syrer nicht das Substantiv, sondern ein durch Endung vom Substantiv gebildetes Adjektiv setzte; und das that der Kritiker, nachdem er vorher angekündigt hatte, solche Stellen zu besprechen, „die ich anders auffasse als Nestle und auch demgemäss anders übersetze“. Und einer solchen Kritik gegenüber verweigert der Herausgeber der Theol. Litteraturzeitung einem langjährigen Mitarbeiter das Wort!

Zur Quellenkunde der indischen Medizin.

Von

Julius Jolly.

2. I-tsing.

Zu der Gruppe der buddhistischen Mediziner, welcher der in meinem ersten Artikel[1]) behandelte Vāgbhaṭa und die Verfasser der drei medizinischen Texte der Bowerhs.[2]) angehören, ist auch der chinesische Buddhist I-tsing zu stellen, der bekanntlich 671 bis 695 n. Chr. Indien bereist hat. Sein vortreffliches Reisewerk[3]) bildet eine Fundgrube interessanter Nachrichten über den Stand der indischen Medizin im 7. Jahrhundert, die hier näher geprüft werden sollen, nachdem ich in meiner „Medicin“[4]) nur kurz darauf hinweisen konnte. I-tsing berichtet gelegentlich (p. 128), dass er in Indien mit Erfolg das Studium der Medizin betrieben, doch als seinem eigentlichen Beruf nicht entsprechend zuletzt wieder aufgegeben habe. Man darf daher wohl annehmen, dass seine medizinischen Angaben glaubwürdig sind und aus erster Hand stammen. Sie finden sich hauptsächlich in den drei Abschnitten (Chapters 35 to 37) "on symptoms of bodily illness, rules on giving medicine, hurtful medical treatment must not be practised", und betreffen insbesondere die medizinischen Schriften, allgemeine Pathologie, Diagnostik, Diätetik, spezielle Pathologie und Therapie.

Medizinische Litteratur.

Die Medizin ist eine der fünf Wissenschaften (*vidyā*) in Indien und zeigt wie der Arzt nach Untersuchung des Patienten ihm auf

---

1) ZDMG. 54, 260—74. Vgl. dazu die beiden Artikel von Dr. P. Cordier im JA. 1901: „Julius Jolly. Zur Quellenkunde der indischen Medizin“ und „Vāgbhaṭa (Étude historique et religieuse)“.

2) Vgl. ZDMG. 53, 374—80.

3) A Record of the Buddhist Religion by I-tsing, transl. by J. Takakusu. Oxford 1896.

4) Grundr. d. indo-ar. Philologie u. Altertumskunde. III, 10. Abkürzungen im gegenwärtigen Artikel wie dort, insbesondere A. = Aṣṭāṅgahṛdaya, B. = Bowerhs., Bh. = Bhāvaprakāśa, C. = Caraka, H. = Hārita, S. = Aṣṭāṅgasaṃgraha, Su. = Suśruta, Vṛ. = Vṛnda.

Grund der acht Teile der Medizin Verordnungen giebt (127). Bekanntlich zerfällt der Āyurveda in acht Teile (Med. § 10), auch im Einzelnen entsprechen diese Teile den Beschreibungen bei I-tsing. 1. Wunden jeder Art, sowohl innere als äussere = *nija* oder *śārīra vraṇa* und *āgantu vraṇa* (Med. § 78). 2. Nadelpunktierung (*śālākya*) bei allen Erkrankungen über dem Hals, d. h. am Kopf und Gesicht = *ūrdhvajatrugataroga* Su. 1, 1, worunter Ohren-, Augen-, Mund-, Nasen- u. dgl. Leiden zu verstehen sind. 3. Das Gegenstück hierzu bilden die Krankheiten weiter unten am Körper, "diseases of the body", bei Su. *kāyacikitsā*. 4. "Demoniac disease" oder "the attack of evil spirits" = *bhūtavidyā* bei Su., die von den verschiedenen Formen der Besessenheit durch *deva*, *gandharva* u. a. Dämonen handelt. 5. Agada-Arzneien d. h. Gegengifte = Su. *agadatantra*, Toxikologie. 6. Kinderkrankheiten, "from the embryo stage until after a boy's sixteenth year" = *kaumārabhṛtya*, die Kinderpflege und die Kinderkrankheiten umfassend; die Periode der Kindheit reicht nach allgemeiner Ansicht bis zum 16. Lebensjahr, so nach A. 2, 3, 105 *vayas tv ā ṣoḍaśād bālam*. Die Reihenfolge von 5. und 6. ist bei Su. u. a. medizinischen Autoren die umgekehrte. 7. Mittel zur Verlängerung des Lebens. Su.'s *rasāyanatantra* handelt von den Mitteln zur Bewahrung der Jugend und zur Beförderung der Langlebigkeit, Kraft u. dgl. 8. Mittel zur Stärkung und Belebung des Körpers und der Glieder. Su.'s *vājīkaraṇatantra* hat zwar nur auf Stärkung der sexuellen Potenz Bezug, aber *vājin* heisst auch allgemein „männlich, rasch, mutig" u. dgl. Diese acht Teile der Medizin waren früher in acht besonderen Werken dargestellt, kürzlich verfasste aber ein Mann einen Auszug daraus und fasste sie in einem Lehrbuche zusammen, nach dem alle Ärzte in den fünf Teilen Indiens praktizieren; auch beziehen sie, wenn sie sich damit vertraut zeigen, ein auskömmliches Gehalt vom Staate. Takakusu vermutet, dass mit dem hier erwähnten Epitomator der berühmte Suśruta gemeint sein könne, der hiernach gleichzeitig mit oder kurz vor I-tsing gelebt hätte. Dies wäre an und für sich denkbar, obschon Suśruta schon in so alten Texten wie die Bowerhs. und die Bheḍasamhitā [1]) vorkommt. Jedenfalls sieht aber die Erzählung von dem Auszug aus acht älteren Lehrbüchern wie eine ungenaue Wiedergabe der bei Su. 1, 1 und in etwas anderer Form auch bei anderen Autoren vorliegenden Relation von der ursprünglichen Entstehung und successiven Abkürzung des Āyurveda aus, zumal da I-tsing anderswo (134) auch von dem Zurückgehen der medizinischen Wissenschaft auf Śakra Devendra spricht, wie nach den indischen Quellen zuerst Indra den Āyurveda einem Sterblichen offenbart hat. I-tsing wird also alle seine obigen Angaben aus dem einleitenden Teil eines mit unserem Su. nahe verwandten Lehrbuchs geschöpft haben, das zu seiner Zeit

1) Cordier, „Origines" etc. in Annales d'Hygiène 4, 80f. (1900).

bei den indischen Ärzten allgemein hohes Ansehen genoss. So empfehlen auch Su. 1, 4, C. 3, 8 u. a. Autoren den angehenden Ärzten höchst eindringlich das Studium eines guten Lehrbuchs. I-tsings Bemerkung, dass tüchtige Ärzte hoch geehrt und von ihrem Fürsten besoldet würden, bestätigen die indischen Autoren ebenfalls (Med. §§ 12. 14. 19).

I-tsing könnte als Buddhist mit jenem Lehrbuch auch den Aṣṭāṅgasaṃgraha des Buddhisten Vāgbhaṭa gemeint haben, der sich schon durch seinen Namen als eine Zusammenfassung der acht Teile der Medizin zu erkennen giebt; man müsste dann annehmen, dass auch die Einleitung zu diesem Werk, das im Laufe der Zeit manche Veränderungen erfahren hat, sich ursprünglich noch genauer an Su. angeschlossen habe, als es jetzt der Fall ist. Ob das "Śāstra on medical treatment", aus dem I-tsing eine Verordnung citiert (135), mit dem obigen Lehrbuch identisch ist, lässt sich nicht sagen. Charakteristisch ist auch, dass er als einen berühmten Arzt einzig Jīvaka nennt (133), den Zeitgenossen des Buddha, der auch in der Bowerhs. vorkommt. An einer anderen Stelle (131) beruft er sich auf ein von Buddha selbst gepredigtes Sūtra über Medizin, auch auf den Vinaya (139).

Allgemeine Pathologie.

In dem soeben erwähnten Sūtra wird jede Störung der Gesundheit auf die Störung eines der vier Elemente (*mahābhūta*), d. h. Erde, Wasser, Feuer und Luft, zurückgeführt. Diese vier Elemente, aus denen der Körper besteht (126), entsprechen den fünf Elementen: Luft, Wind, Feuer, Wasser und Erde, aus denen unsere Quellen den Embryo hervorgehen lassen (Med. § 41). Auffallend ist, dass I-tsings vier Elemente zu den vier Elementen der Griechen, freilich auch zu den vier Elementen der Cārvākas, stimmen; sollte sich hier eine Spur aus Griechenland stammender Anschauungen erhalten haben? Auch der Zusammenhang der vier Elemente mit der Humoralpathologie ist hier wie in der älteren griechischen Medizin ein ganz direkter, nämlich 1. *chü-lu* (*gurutva* oder *gurutā*) macht durch Zunahme des Elements Erde den Körper träge und schwer; 2. *hsieh-po* (*śleṣman*, Pali *semha*), durch Zunahme des Elements Wasser entsteht sehr viel Augenbutter oder Mundwasser; 3. *pi-to* (*pitta*), Kopf und Brust fiebern stark von der übermässigen Hitze, die das Element Feuer verursacht; 4. *p'o-to* (*vāta*), heftiger Athem, von der Bewegung, die das Element Luft verursacht. Von diesen vier Termini ist 1. *chü-lu* schwer zu identifizieren,[1]) doch wird auch in den indischen Quellen der Erde die Eigenschaft der Schwere beigelegt (*guru* Su. 1, 41, 1), weshalb z. B. Abführmittel, da sie viel Erde und Wasser

1) Takakusu denkt an *gulma*, bemerkt aber, dass *guru* phonetisch näher liege. Da *gulma* eine lokale Geschwulst ist, der Zusammenhang aber auf ein tiefer gehendes inneres Leiden hinweist, so muss man wohl bei *guru* bleiben.

enthalten, nach unten drängen (Su. 1, 41, 7). Auch die vier Krankheiten, die nach I-tsing aus jenen vier Zuständen entstehen, nämlich 1. die sinkende Schwere, 2. die phlegmatische Krankheit, 3. das gelbe Fieber, 4. der steigende Athem d. h. Schwindel, Asthma oder Erkältung, sind in der indischen Medizin kaum so nachzuweisen, werden auch ausdrücklich als chinesisch bezeichnet. Dagegen sind Schleim, Galle und Wind (*hsieh-po'*, *pi-to*, *p'o-to*) die bekannten drei Grundsäfte der indischen Medizin (Med. § 33), wie I-tsing auch hervorhebt, dass hierauf die gewöhnliche Einteilung der Krankheiten in drei Arten beruhe und 1. die sinkende Schwere mit 2. die phlegmatische Krankheit verwandt sei (132). Echt indisch ist auch die Vorstellung, dass der Schleim bei Tagesanbruch vorherrscht (127, vgl. Su. 1, 21 *pūrvāhṇe ca prakupyati*; A. 1, 1, 8; Bh. 1, 29). Wenn ferner als gewöhnlichste Krankheitsursache Übermaass im Essen, daneben auch viele Arbeit oder Essen vor Verdauung der zuletzt genommenen Nahrung bezeichnet wird (129), so hat schon Takakusu (131 f.) hiermit Su. 1, 1, 20 parallelisiert, wo die inneren (*śārīra*) Krankheiten von Speise und Trank hergeleitet werden (*annapānamūla*). Insbesondere ist von den schädlichen Folgen der Unmässigkeit häufig die Rede, so wird die Cholera darauf zurückgeführt (Med. § 52); selbst leichte Speisen dürfen nicht bis zur Übersättigung (*atisauhitya*) genommen werden (C. 1, 5, 4), wie auch die Rechtsbücher vor *atisauhitya* warnen (Viṣṇu 68, 48; Manu 4, 62). Ähnliche Wirkungen werden dem *ajīrṇa* d. h. Essen vor Verdauung der vorigen Mahlzeit zugeschrieben, weshalb man erst nach Verdauung der letzten Mahlzeit gesunde Nahrung mit Maass geniessen soll (*jīrṇe hitaṃ mitaṃ cādyāt* A. 1, 2, 18). Mit „viel Arbeit" (much labour) als Krankheitsursache vergleiche man Übermaass in körperlicher Anstrengung, Beischlaf oder Studium, Laufen, Nachtwachen, Lastentragen u. dgl. Su. 1, 21, 16 als Ursache von Störungen. Handlungen in einer früheren Geburt (*karman*) sind nach I-tsing oft schuld am Genuss eines Giftes oder an Tod und Geburt (130); in der indischen Medizin werden auch viele Krankheiten als *karmaja* betrachtet (Med. § 38).

Diagnostik.

Der Arzt soll dem Patienten verordnen, nachdem er seine Stimme und sein Gesicht geprüft hat (127). Vgl. Su. 1, 10, 3 *āturam abhipaśyet spṛśet pṛcchec ca.* C. 3, 4, 5 spricht auch von Untersuchung der *svaraviśeṣāḥ.* Auch von dem Pulsfühlen ist wiederholt die Rede (133. 136), doch ist in der Kunst des Pulsfühlens China nie von irgend einem Land in Jambudvīpa überboten worden. Die letztere Bemerkung ist wichtig, da die älteren indischen Autoren die später in Indien zu so grosser Vollkommenheit entwickelte Untersuchung des Pulses (*nāḍīparīkṣā*) noch nicht kennen, wonach diese Kunst auf Entlehnung zu beruhen scheint (Med. § 20). Der Kranke selbst soll sich am Morgen untersuchen

und wenn er irgend eine Störung in den vier Elementen bemerkt, fasten, wenn Speise im Magen zurückgeblieben ist, den Bauch pressen oder streichen (132). Diese Vorschrift erinnert an die nach Vāgbhaṭa frühe sofort nach dem Aufstehen vorzunehmende *śarīracintā*, bei der man prüft, ob man verdaut hat oder nicht (A. 1, 2, 1; S. 1, 3).

Diätetik.

Die Wichtigkeit der auch von den indischen Medizinern und im Mahāvagga so sehr betonten Diätetik, besonders des Fastens, tritt bei I-tsing vielfach hervor. Auch bei gesundem Zustand wird Mässigkeit im Essen empfohlen, s. o. Fasten ist eine wirksame Kur, gemäss der allgemeinen medizinischen Regel, Krankheiten ohne Dekokte und Arzneien zu heilen (133). Speziell wird eine Menge der verschiedensten Krankheiten aufgezählt, für die das Fasten gut ist (134), es ist bis zur Heilung der Krankheit fortzusetzen, ein oder zwei, vier oder fünf, sieben oder vierzehn oder selbst dreissig Tage lang (127, 132, 134, 137). Vgl. das *parimitabhojanam* der Medizin und Vr. 3, 1 *laṅghanam ekaṃ muktvā tu na cānyad astīha bheṣajaṃ balinaḥ.* 7—10 tägiges Fasten wird in der Medizin bei Fieber, Fasten überhaupt bei Durchfall, Erbrechen u. a. Krankheitszuständen empfohlen (Med. §§ 51—53). Als Nahrungsmittel wird von dem strengen Buddhisten I-tsing besonders gekochter Reis und Reiskuchen erwähnt, ferner Weizen- und Gerstenmehl, Früchte, Zuckerrohr, Zucker, als Getränke Reiswasser, kaltes Wasser, gekochtes Linsenwasser mit Gewürzen, heisses Reiswasser, heisses Wasser mit trockenem Ingwer, Milch, Ghee, Öl, Honig, Syrup, auch Thee, den I-tsing wohl aus China mitbrachte. Vgl. hiermit Med. § 31. Die verschiedenen Arten Reis erscheinen auch in den medizinischen Quellen als die Hauptspeise, auch Wasser, Reiswasser, Ghee, Öl u. s. w. kommt dort häufig vor, nur der Thee scheint erst in einem medizinischen Werk des 18. Jahrhunderts aufzutreten.[1]) Das Verbot Zwiebeln zu geniessen, ausser bei Erkrankungen (137 f.), mag aus dem Cullavagga 5, 34 stammen, doch erscheinen Zwiebeln auch in der Medizin nur als Arzneimittel, und Bezeichnungen wie *yavaneṣṭa*, *śūdrapriya* beweisen, dass sie als nur für Barbaren und Knechte geeignet galten, wie sie auch im Dharmaśāstra verbotene Speise sind (Viṣṇu 51, 3; Manu 5, 19). In negativer Beziehung bildet die Übergehung jeder Art von Fleisch, Fleischbrühe und Spirituosen bei I-tsing ein charakteristisches Moment; der Buddhist ist hier ganz offenbar den Lehren des Vinaya, nicht der indischen Medizin, gefolgt.

Spezielle Pathologie.

Die wichtigsten Krankheitszustände und -Ursachen bei I-tsing (s. auch oben Medizinische Litteratur und Allgemeine Pathologie) sind etwa folgende, die aus den medizinischen Werken zu ent-

1) Vgl. Sinh Jee, Hist. of Aryan Medical Science, 122.

nehmenden indischen Bezeichnungen füge ich in Klammern bei. Cholera (*viṣūcikā*); Fieber, akutes Fieber (*jvara*, *āmajvara*); Diarrhöe, Halbtagsdiarrhöe (*atisāra*, *āmātisāra*); Malaria (*viṣamajvara*); Kopfweh (*śiroroga*); Herzleiden (*hṛdroga*); "a sudden rush of blood causing fever" (*raktapitta*?); Anschwellung des Magens (*gulma*, *udara*); Schwindel (*bhrama*); Erkältung, Schleim im Schlund und Stimmlosigkeit (*svarabheda*, *pratiśyāya*, *pīnasa*); *Fēng-chi* „Wind-Druck" (*vātavyādhi*, Pali *vātābādha*); Indigestion (*ajīrṇa*); chronische Leiden (*dīrgharoga*); Augenleiden (*akṣiroga*); Zahnweh (*dantaroga*, *dālana*); phlegmatische Krankheit (*ślaiṣmika roga*); Asthma (*śvāsa*); Vergiftungen (*viṣa*); Bisse giftiger Schlangen (*daṃśo bhogikṛtaḥ*); Karbunkel oder Beulen (*śotha*, *piḍakā*); Hand- und Fussschmerzen (*vātarakta*?); Verletzungen durch Blitz, Klima, Schwert oder Pfeil (*āgantuvraṇa*, *śalya*), oder durch einen Sturz (*patana*).

Therapie.

Heilkräuter, pflanzliche Heilmittel (*auṣadha*) spielen bei I-tsing, wie in der älteren indischen Medizin, die Hauptrolle. Er nennt auch chinesische Heilkräuter, wie z. B. die Ginsengwurzel, hebt aber die Verschiedenheit derselben von den indischen hervor. Als indische nennt er namentlich: *harītaka* (Terminalia Chebula) "abundant in India" (128), speziell werden die Schale und der Saft hervorgehoben (134), Pillen mit Ingwer und Zucker gegen Durchfall, Schwindel, Schnupfen, Indigestion empfohlen. Schon B. 2, 917 ff. enthält ein ganzes Kapitel über die Heilkraft dieser Frucht bei Indigestionen, Katarrhen u. s. w., in dem auch Zusätze von Ingwer und Zucker u. a. erwähnt werden. Bh. 1, 1, 158 stellt *harītakī* an die Spitze aller Heilmittel. Vgl. auch Dutt, Mat. Med. 160 ff.; Mahāvagga 6, 1, 6. „In Nordindien kommt bisweilen *kuṅkuma* (Crocus sativus) vor" (128). Auch nach Bh. 1, 1, 189 kommt der beste *kuṅkuma* aus Kaschmir. Su. 1, 38, 21 nennt ihn im *elādigaṇa*. An dritter Stelle erwähnt I-tsing *a-wei* (asa foetida, Teufelsdreck) als "abundant in the western limit of India", nach dem Kommentar des Kāśyapa in Persien. Auch der indische Name *bāhlīka* weist auf persische Herkunft hin, gewöhnlich ist die Bezeichnung *hiṅgu*, die in Rezepten häufig vorkommt. Unter dem „Kampfer der Südsee" (129), d. h. des malaischen Archipels, ist vielleicht die aus Borneo stammende Varietät von *karpūra* zu verstehen, die als *apakva* bezeichnet wird, s. Dutt l. c. 223. Die drei Arten von Kardamomen sollen in Siam vorkommen; in der indischen Medizin wird gewöhnlich nur zwischen grossen und kleinen Kardamomen (*elā*) unterschieden, sie erscheinen als ein indisches Produkt. „Cloves" (129) sind schwer zu identifizieren. Ingwer, Pfeffer und langer Pfeffer bilden eine Mischung, die besonders bei Erkältungen empfohlen wird (135, 140). Diese Mischung kommt unter dem Namen „die drei scharfen" *trikaṭu* in der Medizin häufig vor, und so kennt schon der Mahāvagga 6, 17, 1

einen *tekaṭula*-Brei und B. 1, 74 *trīṇy ūsaṇāni*, B. 2, 29 *trikaṭukam* (mit anderen Substanzen zusammen als Mittel gegen Seitenschmerzen, Husten u. a. Leiden), B. 2, 35 *kaṭutrikam*, B. 2, 40 *kaṭukatrikam* u. s. w. Aus einem medizinischen *śāstra* citiert I-tsing (135) die Regel: „Alle Stoffe mit scharfem oder heissem Geschmack beseitigen Erkältungen, ausgenommen trockener Ingwer; doch ist derselbe auch heilsam, wenn man ihn mit anderen Stoffen vermischt.“ Der getrocknete Ingwer kommt unter verschiedenen Namen wie *śuṇṭhī*, *viśvā*, *nāgara*, *viśvabheṣaja*, *mahauṣadha* in der Medizin vor, wird als scharf (*kaṭuka*) und heiss (*uṣṇa*) bezeichnet, bildet einen Bestandteil vieler Rezepte und wird u. a. auch für Husten (*kāsa*) empfohlen. Beiläufig ist es interessant, dass I-tsing sich hier mit der Lehre von den 6 *rasa* vertraut zeigt, doch gehört die Wärme eigentlich zu den Kräften (*vīrya*), vgl. Med. § 23. Über die Zwiebeln (*palāṇḍu*) s. o. Diätetik; Vinaya und Āyurveda stimmen hier genau überein, vgl. Cullavagga 5, 34, 2 (Zwiebeln gegen Wind im Magen) mit H. 1, 16 (*palāṇḍur vātakaphahā*). Über den medizinischen Gebrauch von Senf, der für Erkältungen gut sein soll (135), s. Dutt 134 f. Abkochungen der Süssholzwurzel empfiehlt I-tsing bei Fieber (140); in der Medizin kommt die Süssholzwurzel (*yaṣṭi*, *madhuka*, *madhūka*) häufig vor, bei Fieber z. B. Vr. 1, 153. Von pflanzlichen Zusätzen bei Arzneien nennt I-tsing Zucker, Syrup, Obstsaft, Öl, entsprechend den *-guḍa*, *-guṭikā*, *-modaka*, *-khaṇḍapāka*, *-taila* der medizinischen Werke.

Von animalischen Arzneistoffen, meist auch nur als Zusätze zu verwenden, erwähnt I-tsing Ghee (*ghṛta*), Honig (*madhu*, *mākṣika*, *kṣaudra*), Nieren und besonders den Urin und die Exkremente von Kühen, Kälbern, Schweinen oder Katzen. Doch spricht er sich in einer ausführlichen Erörterung (138—40) sehr scharf gegen solche wohl in China gebräuchlichen unsauberen Arzneimittel aus, erklärt daher *pūtimuttabhesajja* (unrichtig)[1]) aus *pūtimuktabhaiṣajya* und hebt hervor, dass nach dem Vinaya nur Kalbsmist und Kuhurin gebraucht werden dürfen. Auch in der Medizin kommt von derartigen Substanzen nur Kuhurin (*gomūtra*) häufig in Rezepten vor, Kuhmist (*gomaya*) hauptsächlich als ein Bestandteil des *pañcagavya*.

Mineralien treten in I-tsings Pharmakopöe zurück, doch erwähnt er Schwefelkies und Schwefelblumen als Gegengifte (140) und spricht von heilkräftigen Steinen (136 f.), was sich aber nur auf China zu beziehen scheint. Auch das Verschlucken des „roten Steins“ oder „fliegenden roten Steins“ soll nur in China vorkommen (135) und zwar den Hunger stillen, aber auch Krankheiten und häufig den Tod herbeiführen. Da mit dem roten Stein Zinnober oder rotes Quecksilbersulfid (*rasasindūra*) gemeint ist, so liegt hier eine Erwähnung der Quecksilberpräparate vor, die in der späteren

1) Vgl. Takakusus Note 1, p. 139.

indischen Medizin so grosse Bedeutung erlangt haben (Med. § 26). Vielleicht kam der innerliche Gebrauch von Zinnober oder rotem Quecksilbersulfid in China früher auf als in Indien.

Was die Form und Bereitung der Arzneien betrifft, so erwähnt I-tsing wie die indischen Mediziner Pillen (*vaṭikā*, *guṭikā*, *modaka*), Pulver (*cūrṇa*) und Dekokte (*kaṣāya*, *kvātha*, *pānīya*), zum äusserlichen Gebrauch Pflaster (*pralepa*). Von den fünf Kurmethoden (*pañcakarman*) beschreibt er (132) nur das Erbrechen (*vamana*). Dabei entspricht das Drücken und Streichen des Bauchs am Nabel, der reichliche Genuss warmen Wassers, die Einführung des Fingers in den Schlund, um Erbrechen zu bewirken, das fortgesetzte Trinken und Vomiren dem *nābhiprapīḍana*, *uṣṇodaka*, *aṅgulibhyāṃ vamet*, *hīnavegaḥ kaṇādhātrīsiddhārthalavaṇodakaiḥ* | *vamet punaḥ punaḥ* S. 1, 27; A. 1, 18. Wunden und schmerzhafte Stellen sind mit Öl und heissen Tüchern zu behandeln (133); dies ist in der Medizin *sneha* und *sveda*, vgl. Med. §§ 24, 32. Auch die Anwendung des Brenneisens (*agnikarman*) und das Durchstechen, die Nadelpunktierung (*vyadhana*, *śālākya*) sind I-tsing (127, 129, 136) nicht unbekannt, doch rühmt er die Überlegenheit der chinesischen Ärzte in diesen Künsten.

Die vorstehenden Auszüge reichen wohl hin um zu beweisen, dass I-tsing sich während seines langen Aufenthaltes in Indien ganz respektable medizinische Kenntnisse zu erwerben wusste. Es mag sein, dass ein erheblicher Teil seiner Angaben nicht aus dem von ihm selbst beschriebenen Lehrbuch der Medizin, sondern aus dem Vinaya, besonders aus den medizinischen Kapiteln des Mahāvagga (6, 1 ff.) stammt, auch abgesehen von den diätetischen Regeln (s. o.); so vergleiche man mit den soeben besprochenen Heilmitteln: *harītaka*, *hiṅgu*, *tekaṭula*, *siṅgivera*, *pippala*, *tela*, *madhu*, *gomutta*, *cuṇṇa*, *kasāvodaka*, *sedakamma* u. a. Auf jeden Fall gewähren aber seine Nachrichten ein anschauliches Bild von der damaligen Entwicklungsstufe der indischen Medizin und sind gleich wertvoll durch das was sie uns bieten und was sie übergehen. So scheint die bei ihm vorliegende Form der Lehre von den Elementen und von der Humoralpathologie noch direkten griechischen Einfluss zu verraten; andrerseits ist ihm das den Indern aus Arabien zugekommene Opium anscheinend noch fremd, und von dem Pulsfühlen und dem innerlichen Gebrauch des Quecksilbers wie überhaupt der metallischen Präparate in Indien scheinen bei ihm nur Anfänge vorzuliegen.

Usaiiid — Usaiiidī — Usaidī.

Von

A. Fischer.

Wright's Grammar of the Arabic Language[3], vol. I, § 255, rem. *b* enthält folgende Regeln zur Bildung der Nomina relativa: „Words of the form فَيِّلٌ (for فَيْعِلٌ) from radicals mediæ و et ى, reject the second ى along with its vowel kèsra, or in other words follow the shorter form فَيْلٌ; as سَيِّدٌ *a lord* or *master*, سَيْدِىٌّ; طَيِّبٌ *good*, طَيْبِىٌّ . . . . . . The same remark applies to every penultimate double ى with kèsra (ىِّ); as أُسَيِّدٌ, dimin. of أَسْوَدُ, *black*, أُسَيْدِىٌّ; حُمَيِّرٌ, dimin. of حِمَارٌ, *an ass*, حُمَيْرِىٌّ."

Diese Regeln sind zweifellos richtig. Vgl. Sībauaih, ed. Derenbourg, II, p. ٨٢, 3: هذا باب الاضافة الى كلّ اسم ولى آخرَه ياءين مدغمة[1] احداهما فى الاخرى وذلك نحو اسيّد[2] وحميّر ولبيّد فاذا اضفت الى شىء من هذا تركت الياء الساكنة وحذفت المتحرّكة لتقارب الياءات مع الكسرة التى فى الياء والتى فى آخر الاسم فلمّا كثرت الياءات وتقاربت وتوالت الكسرات التى فى الياء والدال استثقلوه فحذفوا . . . . . . وهو أسيْدىّ وحميْرىّ ولبيْدىّ

---

1) Da Sībauaih der baṣrischen Schule angehört, bei den baṣrischen Grammatikern aber nicht, wie bei den kūfischen, أَدْغَمَ, sondern أَدَّغَمَ in der vorliegenden Anwendung im Gebrauch war, hätte Derenburg مدّغمة schreiben sollen. Vgl. Fleischer, Kleinere Schriften, I, S. 29.

2) Derenbourg hat wiederholt أسيّد.

وكذلك تقول العرب، وكذلك سَيّد ومَيّت ونحوهما لانّهما ياءان
مدغمةٌ احداهما فى الاخرى يَليهما[1] آخِرُ الاسم وهم يحذفون هذه
الياءات[2] فى غير الاضافة فاذا اضافوا فكثرت الياءاتُ وعددُ الحروف
الزموا انفسَهم ان يحذفوا فممّا جاء محذوفا من نحو سَيّد ومَيّت
هَيْنٌ ومَيْتٌ ولَيْنٌ وطَيْبٌ وطَىٌّ فاذا اضفتَ لم يكن الّا الحذفُ اذ
كنتَ تحذف هذه الياء فى غير الاضافة تقول سَيْدىّ وطَيْبىّ اذا
اضفت الى طيّب[3] الخ; Ibn Qutaiba, Adab al-kātib, ed. Grünert,
S. ٣٠٧:[4] وإن نسبتَ الى اسم قبل آخِره ياءٌ ثقيلة خفّفتَها فقلتَ
فى أُسَيّد أُسَيْدىّ وحُمَيِّر[5] حُمَيْرىّ وطَيّب طَيْبىّ; Ibn Iaʿīš S. ٧٤٨:
قال صاحب الكتاب وتُحذف الياء المتحرّكة من كلّ مثال قبل آخره
ياءان مدّغمةٌ احديهما فى الاخرى نحوَ قولك فى اسيّد وحمّير وسيّد
وميّت أُسَيْدىّ وحُمَيْرىّ وسَيْدىّ ومَيْتىّ، قال الشارح انباب فى كلّ
اسم قبل آخره ياءٌ مشدّدة ان تفكّ الادّغامَ وتحذف الياءَ المتحرّكة
فتقول فى اسيّد وحميّر تصغير أَسْوَد وحِمارٍ اسيْدىّ وحميْرىّ ومثله
فى النسب الى سيّد وهيّن سيْدىّ وهيْنىّ الخ; al-Anbārī, Asrār
al-ʿarabīia, S. ١٤٩, 2: فان قيل فلمَ وجب حذف الياء المتحرّكة ممّا
قبل آخره ياء مشدّدة نحوَ قولهم فى النسب[6] اسيّد اسيْدىّ ونحو
ذلك قيل لئلّا تجتمع اربع ياءات وكسرتان وذلك مستثقل الخ;
Ṣaḥāḥ und Lisān al-ʿarab unter سود: وتصغير الأَسْوَد اسيّدُ[7] وان
شئت أُسَيْوِدُ[7] اى قد قارب السوادَ والنسْبةُ اليه اسيْدىّ بحذف
الياء المتحرّكة etc.

1) Derenbourg يليها. 2) Derenbourg وثمّ مما يحذفون هذه الياءاتُ.

3) Derenbourg طَيْب.

4) Brockelmann machte mich auf diese Stelle aufmerksam.

5) Grünert حُمَيِّر.

6) So Seybold, offenbar aber ist فى النسب الى اسيّد zu lesen.

7) Lisān اسيّد und اسيود.

Bei Wright folgt aber noch als Zusatz, den erst die dritte Auflage gebracht hat: „But أُسَيِّد as a tribal name has أُسَيِّدِىّ“. Diese Angabe, in Verbindung mit Stellen wie Muštabih S. ١٣: وبضمّ والتثقيل [الأسيّدى] بطن من تميم الخ und Ṣafī ad-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Ḫazraǧī al-Anṣārī, Ḫulāṣat Tadhīb Tahḏīb al-Kamāl fī asmāʾ ar-riǧāl,[1] S. ٤٠٧, 4: عروة بن ربّاب التميمى الأسيّدى بضمّ الهمزة وكسر التحتانيّة الخ, hat mich veranlasst in meiner Anzeige von Hell's Farazdaq B, Lit. Centralblatt 1902, Sp. 946, Anm. die Form الأُسَيْدِىّ, die konsequent im Cod. der Aja Sofia und ebenso z. B. Kāmil, ed. Wright, S. ٩٨ erscheint, für fehlerhaft zu erklären. Bei nachträglichem genaueren Zusehen finde ich indes, dass أسيّدى und das lautlich verkürzte أسيدى nebeneinander hergegangen sind, dass folglich die Angabe bei Wright der Korrektur bedarf und meine Ausstellung unbegründet war. Das Nähere ergeben die folgenden Belege. Ibn Duraid, Ištiqāq, S. ١٢٧, 1: اسيّد بن عمرو واسيّد تصغير اسود فى لغة بنى تميم وسائر العرب[2]

1) Vgl. die Einleitung zu meinen „Biographien“ und HH. V, S. 240.

2) Weniger bestimmt in dieser Hinsicht Sībauaih II, p. ١٣٣, 15: وذلك قولك فى اسود أُسَيِّد وفى أَعور أُعَيِّر ..... واعلم أنّ من العرب من يُظهر الواو فى جميع ما ذكرنا وهو ابعد الوجهين, Ibn Jaʿīš S. ٧٢١, 14: فإن اذا حقّرت ذلك فلك فيه وجهان احدهما القلب والادّغام وهو الكثير الجيّد نحو قولك اسيّد واعيّر ..... الثانى الاظهار فتقول أُسَيْوِد وأُعَيْوِر الخ u. a. Dass أُسَيْوِد tatsächlich der lebenden Sprache angehörte, zeigen z. B. die Raǧaz-Verse Lisān al-ʿarab und Tāǧ al-ʿarūs unter سكك (übersetzt von Lane ibid.):

لَيْلَةَ حَكٍّ لَيْسَ فِيهَا شَكٌّ
أَحُكُّ حَتَّى سَاعِدِى مُنْفَكٌّ
أَسْهَرَنِى الأُسَيْوِدُ الأَسَكُّ

يعنى البراغيث.

يقول أُسَيْود فاذا نسبوا اليه قالوا اسيْدىّ كرهوا[1] كثرة الكسرات واستثقلوا ان يقولوا اسيّدىّ. Lubb al-Lubāb: الاسيدىّ مصغّرًا بتشديد الياء وسكونها الى اسيّد بطن من تميم. Ṣafī ad-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh, Ḫulāṣa, S. ٩٩, am Rande zu حنظلة بن الربيع بن صَيفىّ التميمىّ الاسيدىّ: بتشديد التحتانيّة وتخفيفها كذا ضَبطَه فى جامع الاصول اهـ (gemeint natürlich das Ǧāmiʿ al-uṣūl li-aḥādīṯ ar-rasūl von Maǧd ad-Dīn Mubārak Ibn al-Aṯīr; s. ḪḪ. II. S. 501 ff. u. a.). ʿIzz ad-Dīn ʿAlī Ibn al-Aṯīr, Specimen el-Lobabi, ed. Wüstenfeld: الاسيّدىّ اسيّد هو بطن من تميم يقال له اسيّد بن عمرو بن تميم، قلت المحدّثون يشدّدون الياء فى هذه النسبة واما النحاة فانّهم يسكّنونها. Derselbe, Kāmil, ed. Tornberg, V, S. ٩٣, 15, mit Bezug auf عمر بن يزيد بن عُمَير الاسيدىّ: الاسيدىّ بضمّ الهمزة وتشديد الياء هكذا يقوله المحدّثون واما النُحاة فانّهم يخفّفون الياء وهى عند الجميع نسبة الى اسيّد بن عمرو بن تميم بضمّ الهمزة وتشديد الياء: dagegen ibid., S. ١٠٨, 2 mit Bezug auf dieselbe Persönlichkeit nur: الاسيدىّ بضمّ الهمزة وتشديد الياء تحتها نقطتان. Derselbe, Usd al-ġāba, II, S. ٩٧, 4, gleichfalls zu حنظلة بن الربيع التميمىّ الاسيدىّ: اسيد بضمّ الهمزة وفتح السين وتشديد الياء تحتها نقطتان والمحدّثون ينسبون اليه بالتشديد ايضا واهل العربيّة يخفّفون. Tāǧ al-ʿarūs unter سود: (واسيّد مصغّرا) عن الاسود وان شئت قلته اسيود (علم) . . . . . . قالوا هو اسيّد بن عمرو بن تميم نقله الرُشاطىّ[2] وذكر منهم من الصحابة حنظلة بن الربيع . . . . . واما النسبة الى جدّ فابو بكر محمّد بن احمد بن اسيّد بن محمّد بن الحسن بن اسيّد بن عاصم المدينىّ توفّى سنة ٤٦٨ يشدّدها المحدّثون والنحاة يسكّنونها

1) Wüstenfeld كَرِهُوا.

2) Offenbar in seinem Iqtibās al-anu̯ār u̯a-iltimās al-azhār fī ansāb aṣ-ṣaḥāba u̯a-ruu̯āt al-āṯār; s. ḪḪ. I, S. 375, Jāqūt II, S. ٧٨١.

(hierzu mit Recht am Rande die Bemerkung des Herausgebers:
قوله وامّا النسبة الى جدّ الخ كذا بالنسخ ولتحرّر هذه العبارة).

Von diesen Stellen sind natürlich die vier letzten, die zwischen den beiden zur Diskussion stehenden Wortformen in der Weise unterscheiden, dass sie أسيّدي für die Traditionarier, أسيْدي dagegen für die „Grammatiker“ in Anspruch nehmen, die wichtigsten. Dass diese Unterscheidung nicht aus der Luft gegriffen ist, erhellt schon aus dem von mir im Voranstehenden mitgeteilten Material, denn thatsächlich verzeichnen sämtliche namhaft gemachte Philologen (Sībauaih, Ibn Qutaiba, Ibn Duraid, Gauharī, Zamahšarī, Anbārī. Ibn Iaʿīš und Ibn Manẓūr) nur die Form أسيْدي, während umgekehrt die Vertreter der Traditionswissenschaft und der ihr näher stehenden Disziplinen (die beiden Ibn al-Aṯīr, Ḏahabī und Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Ḫazragī) nur أسيّدي gelten lassen oder ihm doch den Vorzug geben. (Bei dem Encyklopädisten Suiūṭī und dem ganz modernen, mehr oder minder adiaphoristisch kompilierenden Muḥammad Murtaḍā az-Zabīdī darf man keine scharf ausgesprochene Richtung suchen; ihr Zeugnis kommt deshalb auch für die vorliegende Frage nicht in Betracht.) Wollte man sich der Mühe unterziehen, unsere Nisba in den Werken der ältesten Vertreter des Ḥadīṯ, bei Mālik b. Anas, Buḫārī, Muslim etc., aufzusuchen, so würde man aller Wahrscheinlichkeit nach überall nur die Form أسيّدي finden.

Nach allem kann es nicht überraschen, dass Mubarrad im Kāmil und Muḥammad b. Ḥabīb im Diwan des Farazdaq die Nisba des ʿUmar b. Iazīd b. ʿUmair nicht الأسيّدي, sondern الأسيْدي vokalisieren; gehören doch beide zu den Sprachwissenschaftlern. Korrigiert man ihnen, wie ich es a. a. O. gethan habe, ein أسيّدي in den Text, so stört man damit die Einheitlichkeit ihrer Sprache.

Zu entscheiden, welche von beiden Wortformen die bessere sei, dürfte schwer fallen. Jedenfalls hat man kein Recht, أسيْدي nur deshalb ohne weiteres den Vorzug zu geben, weil es sich des Beifalls der Grammatiker erfreut. Wir wissen ja jetzt zur Genüge, dass nicht alles, was uns die Grammatiker auftischen, gesunde und zulängliche Nahrung ist, dass sie — und von den Basriern gilt das bekanntlich in noch höherem Grade als von den Kūfiern

— teils infolge ihres geistlosen Beharrens auf dem einmal von Sībauaih gelegten Grunde, teils infolge einer verhängnisvollen Überschätzung der Theorie ganze Partien wertvollen Sprachgutes entweder ignoriert oder nach Bedarf auch vergewaltigt und gefälscht haben, wie sie sich auf der andern Seite durch ausgesprochen kasuistische Neigungen haben bestimmen lassen, in ihren Vorlesungen und Büchern mit zahlreichen Wortformen und Konstruktionen zu operieren oder richtiger zu spielen, die der wirklichen Sprache offenbar fremd waren. Es wäre somit recht wohl denkbar, dass nicht اسيْدى, sondern اسيّدى die üblichere, dem unbefangenen Sprachbewusstsein eigentümlichere Form war, die die Grammatiker indes ignorierten, weil sie dem oben mitgeteilten, schon früh erkannten und formulierten Lautgesetz widersprach. Den Grund dafür, dass sich diese Form der Einwirkung dieses Gesetzes entzog,[1]) würde man dabei in dem Umstand sehen können, dass اسيّدى zunächst nicht auf اسيّد, sondern auf das gleichfalls existierende, allem Anschein nach ziemlich häufige أُسَيْد hinweist, also mehrdeutig ist. In ähnlicher Weise hat man ja zu ابو بَكْرة[2])

---

1) Härter noch als اسيّدىّ sind Bildungen wie طَيِّئِىّ für طائىّ, عَدِيِّىّ für عَدَوِىّ, أُمَيِّىّ für أُمَوِىّ, قُصَيِّىّ für قُصَوِىّ etc., die uns alle bezeugt werden. Vgl. Sībauaih II, S. ٦٩, 6: وزعم يونس انّ ناسًا من العرب يقولون أُمَيِّىّ فلا يغيّرون لمّا صار إعرابُها كاعراب ما لا يعتلّ شبّهوه به كما قالوا طَيِّئِىّ وامّا عَدِيِّىّ فيقال .... وسألته عن الاضافة الى حَيّة فقال حَيَوِىّ ..... ومن قال أُمَيِّىّ قال حَيِّىّ وكان ابو عمرو يقول حَيِّىّ ولَيِّىّ ; S. ٧٢, 9: ومن قال أُمَيِّىّ قال آيِىّ ورايِىّ بغير همزة ; Ibn Ịa͑īš ..... ومثل ذلك قُصَىّ منهم من يقول قُصَيِّىّ S. ٧٥٠, 13: ومن العرب من يحتمل التِقَل ويقول أُمَيِّىّ وقُصَيِّىّ etc.

2) Vgl. Ibn al-Qaisarānī, Homonyma, S. ١٧: البَكْراوىّ ... منسوب الى ابى بَكْرة نُفيع بن الحرث und Aḥmad b. ͑Abd Allāh al-Ḫazragī, a. a. O., S. ٢٣١, Mitte: عبد الرحمن بن عثمان .... بن ابى بكرة البكراوى. Nach den Lexikographen ist بَكْراوى auch die Nisba zu ابو بكر بن كِلاب; vgl. Lisān unter بكر: التهذيب وبنو بكر فى العرب قبيلتان احداهما

die Nisba بَكْراوِىّ statt des zu erwartenden بَكْرِىّ gebildet, weil letzteres immer nur an بكر oder ابو بكر denken liess, und verwandte, freilich nicht konsequent durchgeführte Differenzierungen liegen vor in جَزِيرِىّ „algecirasitisch" neben جَزَرِىّ „mesopotamisch",[1]) مَدِينِىّ „städtisch" neben مَدَنِىّ „medīnisch",[2]) in فُقَمِىّ neben فُقَيْمِىّ,

بنو بكر بن عبد مناف [lies عبد مَناة] بن كِنانة والاخرى بكر بن وائل بن قاسط واذا نُسب اليهما قالوا بَكْرِىّ وامّا بنو [ابى] بكر بن كلاب فالنسبة اليهم بَكْراوِيّون; Tāg al-ʿarūs ibid.: (والنسبة الى ابى بَكْر) الصدّيق (والى بنى بكر بن عبد مناة) بن كنانة بن خُزيمة والى بكر بن عوف بن النخع (والى بكر بن وائل) بن قاسط بن هِنْب (بَكْرِىّ) . . . . (و) النسبة (الى بنى ابى بكر بن كلاب) بن ربيعة بن عامر بن صَعْصَعة . . . وكذا الى بَكْرَاباذ محلّة بجُرْجان (بَكَراوِىّ) فمن الاوّل مطيع بن عامر الخ; Muḥīṭ al-Muḥīṭ ibid., Aqrab al-maṷārid ibid., wo البكراوىّ für البَكَرِىّ zu lesen ist, etc. (darnach zu ergänzen Nöldeke, Zeitschr. f. Assyriologie, XII, S. 181).

1) S. die Lexika und sonstigen Nachschlagebücher, besonders Jāqūt II, S. ٧٥, 17: والنسبة اليها [الجَزيرة الخَضْراء .sc] جَزيرِىّ والى التى قبلها الجَزَرِىّ نسبة الى جَزيرة ابن عمر جَزَرِىّ للفرق und Muštabih S. ١٠٧: والى اقليم الجَزيرة . . . . والى الجَزيرة الخضراء مدينة بالاندلس ولكن اكثر ما يُنسَب اليها الجَزيرِىّ.

2) Vgl. die Nachschlagebücher, besonders Jāqūt IV, S. ٤٥٩, 13: ذكر ابن طاهر [= ابن القَيْسَرانىّ] باسناده الى محمّد بن اسماعيل البُخارىّ قال المَدينىّ هو الذى اقام بالمدينة ولم يفارقها والمَدَنىّ الذى تحوّل عنها وكان منها والمشهور عندنا انّ النسبة الى مدينة الرسول مَدَنىّ مطلقًا والى غيرها من المُدُن مدينىّ للفرق لا لعلّة اخرى وربّما ردّه بعضهم الى الاصل فنسب الى مدينة الرسول ايضا مدينىّ وقال الليث المدينة اسم لمدينة رسول الله خاصّة والنسبة للانسان

مُلَحِيّ neben مُلَيْحِيّ[1]) etc. Es wäre aber zweitens auch denkbar, dass es sich bei unseren beiden Wortformen (und nicht minder bei فُقَمِيّ neben فُقَيْمِيّ etc.) um d i a l e k t i s c h e Verschiedenheit handelt, wie solche wohl auch dem Nebeneinander von جَزَرِيّ und سَلِيقِيّ[2]) (Grundform in beiden Fällen فَعِيلَة), von جُهَنِيّ und رُدَيْنِيّ[3]) (Grundform فُعَيْلَة), von هُجَيْمِيّ und قُرَمِيّ[4]) (Grundform فُعَيْل) etc. zu Grunde liegt. Drittens freilich könnte اسيدى auch tatsächlich fehlerhaft sein, so dass es die Philologen mit Fug und Recht ignoriert haben würden. Man könnte zu Gunsten dieser Möglichkeit anführen, dass die Litteratur des Ḥadīṯ auch sonst in sprachlicher Hinsicht nicht immer ganz einwandfrei ist.

Es handelt sich in den voranstehenden Erörterungen nur um eine Minutie, dieselbe hat aber insofern auch allgemeinere Bedeutung, als sie zeigt, wie viel Faktoren bei einer streng methodischen Behandlung der Grammatik des Schriftarabischen berücksichtigt sein wollen und wie viel Vorsicht eine solche Behandlung erfordert. Es genügt nämlich keineswegs, dass man im weiten Bereiche der arabi-

---

مدنيّ فامّا العير [lies الطير] ونحوه فلا يقال الّا مدينيّ und Lisān unter المدينة اسم مدينة سيّدنا رسول الله صلّعم خاصّةً . . . واذا نسبت الى المدينة فالرجل والثوب مَدَنيّ والطير ونحوه مدينيّ لا يقال غير ذلك; auch Vollers, Zeitschr. f. Assyriologie, XII, S. 132 und Nöldeke, ibid., S. 183.

1) Vgl. Ibn Ja'īš S. ٧٧., 11: وقالوا فُقَمِيّ فى فُقَيْم وفقيم حَيّ من كِنانة وهم نَسَأَةُ الشهور وفى مُلَيْح خُزاعة مُلَحِيّ وقولنا فُقَيْم كنانةَ لانّ فى بنى تميم فُقَيْمَ بن جَرير بن دارم والنسبة اليه فُقَيْمِيّ وقولنا مُلَيْح خزاعةَ لانّ فيهم مُلَيْحَ بن الهُون والنسبة اليه مُلَيْحِيّ, auch z. B. Farazdaq, ed. Hell, B, Nr. 591. Betreffs der نسأة الشهور vgl. Ibn Hišām, ed. Wüstenfeld, S. ٢٩, Ṭabarī, Annales, I, S. ١١٣٤ etc.

2) Sīb. II, S. ٦٩, 18; Ibn Ja'īš II, S. ٧٤٨, 3; ٧٧١, 20 und Lexika.

3) Ibn Ja'īš II, S. ٧٤٨, 4; ٧٧١, 21; Schwarzlose, Waffen, S. 218; Lexika; Ḥamāsa, ed. Freytag, S. ٢١٨, 16 etc.

4) Wellhausen, Skizzen I (Lieder der Hudhailiten), S. ٤٩, Nr. ٢١.; Wright, Reading-Book, S. 15, Z. 8. 10.

schen Litteratur Wortformen und syntaktische Konstruktionen sammelt und dann unterschiedslos in der Grammatik registriert. Es ist vielmehr zu bedenken, dass sich die hauptsächlichsten Gattungen der arabischen Litteratur, und zwar gerade der Litteratur der Blütezeit, nicht nur stofflich, stylistisch und lexikalisch, sondern, mehr oder minder scharf, auch grammatisch von einander unterscheiden. In Betracht kommen hier vornehmlich: erstens die alten Gedichte, auf denen die nationalarabischen (und damit bekanntlich noch immer auch unsere)[1] Grammatiken, Lexika etc. vorwiegend beruhen und die zugleich der Mutterboden für die gesammte spätere klassizistische Litteratur (darunter die Meisterwerke eines Hamaḏānī, Ḥarīrī, Zamahšarī etc.) geworden sind; zweitens der Koran (dessen Arabisch ich nicht, wie Wellhausen, Skizzen I, S. 105 für, „ganz unarabisch" halte, in dem ich vielmehr auch in sprachlicher Hinsicht eine bewundernswerte Leistung erblicke)[2]; drittens die alte erzählende Prosa in den Profanwerken (zu der natürlich auch die Siiar- und Maġāzī-Litteratur gehört), die allerlei syntaktische Besonderheiten zeigt, wie ich sie sonst nur in der Volkslitteratur, der 1001 Nacht etc., gefunden habe,[3]) und viertens der Ḥadīt, dessen sprachliche Reinheit, wie ich soeben schon hervorhob, nicht über jeden Zweifel erhaben ist.[4]) Die Unterschiede, die in grammatischer Beziehung zwischen diesen vier Hauptzweigen der ältesten arabischen Litteratur bestehen (auf Unterabteilungen lasse ich mich hier nicht ein), wird man bei streng methodischer Behandlung der Grammatik, die natürlich in erster Linie auf Einheitlichkeit und innere Zusammengehörigkeit des behandelten Sprachmaterials zu sehen hat, nie ignorieren dürfen.

1) Nöldeke's „Zur Grammatik des classischen Arabisch" inauguriert aber bereits glänzend eine neue Periode grammatischer Forschung auf arabischem Gebiete.

2) Die Araber haben zu jeder Zeit ein so feines Sprach- und Stylgefühl besessen, dass der offenbar bedeutende Eindruck, den der Koran auf die Zeitgenossen des Propheten gemacht hat, ganz unverständlich wäre, wollte man in ihm mit Wellhausen ein sprachliches Monstrum sehen. Ein Araber, der sich in sprachlicher Beziehung lächerlich gemacht hätte, würde nie unter seinen Volksgenossen eine Rolle zu spielen vermocht haben. Was Wellhausen für „ganz unarabisch" erklärt, sind vielmehr Eigentümlichkeiten des mekkanischen Dialekts, vom Propheten beabsichtigte Archaismen und dunkle Wendungen und gelegentliche Härten, wie sie bei einem derartigen den Ausgangspunkt einer gewaltigen religiösen Bewegung bildenden Geistesprodukte geradezu unvermeidlich waren. Wellhausen würde mit ungefähr demselben Rechte die Syntax Shakespeares für „ganz unenglisch" erklären können. Günstiger urteilt Nöldeke, Zur Grammatik des class. Arabisch, S. 1 f. über die Sprache des Koran.

3) Die alten Philologen haben sie nicht für فصيح gehalten und citieren sie daher nicht. Das darf uns aber nicht abhalten, ihr die, m. E. recht hohe, Stellung einzuräumen, die ihr zweifellos zukommt, um so weniger als sich das Urteil der Philologen nicht auf sprachliche, sondern auf religiöse Momente gründete und offenbar durch den schon früh entstandenen allgemeinen Gegensatz zwischen Hadīt und Historie stark beeinflusst war.

4) Ebenso urteilt Nöldeke, Zur Grammatik, S. 2.

Ānandavardhana's Dhvanyāloka.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

Erstes Kapitel.

1 Des kraft seines Willens löwengestaltigen Madhufeindes (Viṣṇu's) Krallen, ob deren Lauterkeit und Schönheit der Mond sich härmt, mögen euch helfen, sie die das Leid Schutzflehender vernichten.

2 **1.** Von Denkern ist die Seele der Poesie unter dem Namen „Ton“ schon früher gelehrt worden: diesen haben einige geleugnet, andere erklären ihn als auf Übertragung beruhend, noch andere 3 nannten sein Wesen unaussprechbar. Also lehren wir dessen wahre Natur, um das Herz der Leute von Geschmack zu erfreuen.

Von Denkern, d. h. solchen, die das Wesen der Poesie kennen, ist die Seele der Poesie, was als „Ton“ bezeichnet wird, in stetiger Tradition gelehrt d. h. erklärt worden. Ob er gleich klar vor dem 4 Geiste der Leute von Geschmack dasteht, so haben ihn doch einige geleugnet[1]). Und bei seinen Leugnern sind folgende drei Auffassungen möglich.

5 Einige könnten etwa so sagen: Poesie besteht doch in sprachlichem Ausdruck und gedanklichem Inhalt. Ihre auf den Wörtern beruhenden Schönheitsursachen, wie Alliteration etc., sind allerseits anerkannt, ebenso die auf dem Inhalt beruhenden, wie (die Figuren,) Vergleich etc. Auch kennt man ja die Eigenschaften des Satzbaues[2]): (die Charakterarten), Lieblichkeit etc. Ebenfalls sind zu

1) Da das Perfekt (*parokṣe liṭ*) einen Vorgang bezeichnet, den der Sprechende nicht selbst wahrgenommen hat, so deutet hier nach Abh. die Form *jagadur* an, dass die ausgeführten und widerlegten Ansichten nicht thatsächlich von Gegnern der Dhvanilehre so aufgestellt worden sind, sondern dergleichen Ansichten die theoretisch denkbaren seien. Wir haben es also mit einer *pūrvapakṣaracanā* zu thun, nicht mit einem historischen Bericht.

2) Ich streiche *varṇa* vor *saṃghaṭanā*, weil es in dem *pratīka* fehlt. Im folgenden Satze ist *vṛttayo* nach *vṛttayo pi* ausgefallen. Zur Sache siehe Note zu III, 2 und die Diskussion zu III, 6. Die hier ausgesprochene Ansicht ist nach Abh. p. 114 die Udbhaṭa's und anderer.

unserer Kenntnis gelangt die von einigen aufgestellten „Tonarten“ *upanāgarikā* etc., die nicht anders als die vorhergenannten Elemente wirken[1]), sowie die desgl. Stilarten Vaidarbhī etc. Was gäbe es in der Poesie ausser all' diesem noch, das man als Ton bezeichnen könnte?

Andere könnten sagen: es giebt keinen „Ton“ [2]). Denn eine (vorgebliche) Art von Poesie[3]), welche dem anerkannten thatsächlichen Inhalt (der Poesie) nicht entspricht, ist eben keine Poesie mehr. Denn die Definition von Poesie bestimmt, dass sie aus sprachlichem Ausdruck und Inhalt besteht, welche beide zusammen Leuten von Geschmack gefallen[4]). Und diese Definition trifft nicht zu auf ein Gebiet, das nicht dem anerkannten thatsächlichen Inhalt der Poesie entspricht. Und wenn auch eure Bezeichnung von „Ton“ als Poesie einige Leute von Geschmack zu Anhängern eures Systems geworben hat[5]), so findet sie, obschon auf Grund von deren Anerkennung in Kurs gesetzt, dennoch nicht die Zustimmung sämtlicher Gelehrten.

Noch andere[6]) könnten die Leugnung des „Tones“ in anderer Weise begründen: Es ist nicht möglich, dass der sogenannte „Ton“ eine absolut neue Sache sei. Denn sofern er nicht von dem verschieden sein sollte, was in der Poesie Gefallen erregt, müsste er unter den bekannten Schönheitsursachen der Poesie einbegriffen sein. Indem man sie oder eine derselben neu benennte[7]), könnte man jeden beliebigen Namen wählen[8]). Oder, da die Formen der Rede zahllos sind,[9]) könnte irgend ein Varietätchen von den berühmten Poetikern nicht ausdrücklich beschrieben sein, (und indem eure Leute sich darauf stürzen, mit dem Ausruf) „da ist der Ton, der Ton“ tanzen sie im Dünkel vermeintlicher Kennerschaft mit verzückt geschlossenen Augen umher. Warum — wissen wir nicht. Denn andere Autoritäten haben poetische Figuren zu tausenden auf-

1) Die Tonarten *vṛtti*'s beruhen nämlich auf den verschiedenen Arten der Alliteration, cf. Alankārasangraha I, 6 ff., Kāvya Prakāśa 9, 3 und die Stilarten *rīti*'s auf den Charakterarten.

2) Ergänze: der als Seele der Poesie bezeichnet werden könnte. Oder rechnet ihr etwa Vortrag, Mimik etc. zur Poesie? Das geht nicht.

3) Diese Stelle wird p. 34 wieder angeführt; dort wird *kāvyaprakārasya* durch *mārgasya* ersetzt.

4) Siehe Einleitung oben S. 399 Note 1.

5) Ich lese mit G *parikalpya*.

6) Abh. lässt sie so argumentieren: „Zugegeben, dass der „Ton“ die Schönheit eines Gedichtes bewirkt und einbegriffen ist in den Vorzügen und Zierden des Inhalts und der sprachlichen Form, so hat doch niemand sie als das Leben (der Poesie) mit dem Namen „Ton“ bezeichnet“. Wir dürfen darin kein Zeugnis dafür sehen, dass der Kārikākāra die Bezeichnung *dhvani* zuerst aufgebracht hat; denn dieser selbst (v. 13) und Ānandavardhana p. 47 bestätigen ausdrücklich das Gegenteil.

7) Lies *apūrvasamākhyāmātrakaraṇe*, wie Abh. p. 11 (Mitte) gelesen hat.

8) Also auch „Ton“.

9) Vgl. p. 210.

gestellt und stellen sie noch jetzt auf, und doch hat man nicht gehört, dass sie sich so anstellen.

Somit ist also der sogenannte „Ton" ein eiteles Wort und es lässt sich kein ihm zu Grunde liegender Begriff aufzeigen, der eine gründliche Prüfung aushielte. Und so hat schon ein anderer[1]) sich darüber in folgendem Verse ausgesprochen:

9 „Angenommen ein Gedicht, dessen Inhalt weder gefällt noch" „poetisch ausgeschmückt ist, das nicht aus gewählten Worten be-" „stände, noch übertragene Ausdrücke (*vakrokti*) enthielte; lobte" „nun ein Einfältiger ein solches Gedicht seiner Schulmeinung zu" „Liebe, weil es den „Ton" enthielte, so wissen wir nicht, welche" „Antwort er einem Verständigen auf die Frage nach dem Wesen" „dieses „Tones" geben würde." 2.

A n d e r e e r k l ä r e n[2]) i h n a l s a u f Ü b e r t r a g u n g b e r u h e n d, d. h. andere sagen, die von uns „Ton" benannte Seele der Poesie sei die übertragene Bedeutung der Wörter (*guṇavṛtti*).
10 Wenn auch die Schriftsteller über Poetik weder die übertragene Bedeutung noch irgendwie eine andere Art (der poetischen Mittel) ausdrücklich als „Ton" bezeichnet und behandelt haben, so hat doch unverkennbar (der eine oder andere) dessen Gebiet gestreift, indem er zeigte, dass in der Poesie die übertragene Bedeutung in Betracht zu ziehen sei. Also sich die Sache zurechtlegend sagt der Verfasser: „Andere erklären ihn als auf Übertragung beruhend".

Einige wiederum, deren geistige Kräfte nicht ausreichen[3]), um ein Lehrgebäude aufzustellen, haben erklärt, dass die Natur des „Tones" unaussprechbar sei, vielmehr unmittelbar von Leuten von Geschmack empfunden werden müsse.

Bei diesem Widerstreit solcher verkehrten Ansichten wollen
11 wir nun zum Ergötzen der Leute von Geschmack das wahre Wesen des „Tones" darlegen. Denn das wahre Wesen dieses „Tones", welches das vornehmste Geheimnis der Poesie aller wahren Dichter ist und den höchsten Genuss bereitet, haben die alten Schriftsteller über Poetik trotz ihres grossen Scharfsinnes nicht klargelegt. So wollen wir es thun, auf dass im Geiste geschmackvoller Leute, die alsdann in allen (guten) Gedichten, vom Rāmāyaṇa und Mahābhārata an, das unzweifelhafte Vorhandensein des „Tones" aufzeigen können, Entzücken Platz greife [oder mit absichtlicher Doppelsinnigkeit: Ānanda(vardhana) zu fester Anerkennung gelange].

12 Um den Boden für die in Angriff genommene Darstellung des „Tones" vorzubereiten, sagt er:

1) Siehe Einleitung S. 407. Der Ausdruck *vakrokti* kennzeichnet Manoratha wohl als einen Anhänger Vāmana's.

2) Das Präsens (*āhus*) steht hier nach Abh., weil diese Lehre noch in Büchern vorgetragen wird. Gemeint sind offenbar Vorläufer des Vakroktijīvitakāra, siehe Einleitung S. 403.

3) *śalna* cf. Pāṇ. V, 2, 20.

2. Als Seele der Poesie gilt der Inhalt, den Leute von Geschmack preisen; zwei Arten desselben sind anerkannt, der ausgesprochene und der hinzugedachte Gedanke.

Denn wie bei einem durch gefällige und angemessene Form 13
schönen Leibe die Seele als das Wertvollste gilt, so auch bei einem ähnlich beschaffenen Gedichte als dessen Seele der von geschmackvollen Leuten gepriesene Inhalt; derselbe zerfällt in 1) den ausgesprochenen Gedanken, 2) den hinzugedachten Gedanken.

3. Von diesen ist der ausgesprochene Inhalt allgemein bekannt, 14
andere Schriftsteller über Poetik haben ihn eingehend analysiert nach seinen Formen: Vergleich etc.

Darum behandeln wir ihn hier nicht ausführlich, sondern wir sprechen von ihm nur soweit nötig[1]).

4. Dagegen ist in den Erzeugnissen grosser Dichter der hinzugedachte Gedanke ein Anderes als der ausgesprochene, von dessen bekannten Bestandteilen eben dies Etwas durchaus verschieden erscheint, wie die Schönheit des Weibes verschieden von den einzelnen Glieder ist.

Dagegen ist der hinzugedachte Gedanke ein Etwas, 15
das von dem ausgesprochenen verschieden ist, in den Erzeugnissen grosser Dichter. Eben dies Etwas, ein Leuten von Geschmack wohl bekanntes, erscheint als von den bekannten, i. e. geschmückten und direkt wahrgenommenen, Bestandteilen (des Gedichtes oder den Gliedern der Frauen) durchaus verschieden, wie die Schönheit bei den Frauen. Denn wie bei den Frauen die Schönheit von den gesamten je für sich einzeln betrachteten Gliedern[2]) verschieden, irgend etwas anderes, eine besondere Sache ist, gewissermaassen ein Nektar für die Augen der Kenner, so ist es auch mit diesem hinzugedachten Gedanken. Und dieser tiefere Sinn wird durch die Tragweite des ausgesprochenen suggeriert[3]); je nachdem er etwas Gegenständliches, oder die poetische Figur, oder die Stimmung etc. betrifft, zerfällt er in verschiedene Arten, die wir später darlegen werden.

In allen diesen Arten ist aber der hinzugedachte von dem 16
ausgesprochenen Gedanken verschieden. Denn die erste Art des

---

1) Streiche *punar*, dass der Herausgeber hinzugefügt hat, weil er die Bemerkung Abh.'s irrtümlich auf die Worte Ān.'s bezog, statt auf die folgende Kārikā. — *anūdyate* „bildet das Subjekt der Aussage" im Gegensatz zu *vidhī-yate* „bildet das Prädikat" nach bekannter Terminologie.

2) Ich verbinde *nirvarṇyamāṇa* mit *nikhila-* zu einem Compositum.

3) Ich übersetze *sāmarthya* (= *dhvananavyāpāra*) mit „Tragweite". Es wird darunter die dem Ausdruck oder dem Inhalt beigelegte Fähigkeit verstanden, sich durch Ergänzung zur Vervollständigung des Sinnes zu kompletieren.

tieferen Sinnes (der sich auf etwas Gegenständliches bezieht) liegt weit von dem ausgesprochenen Gedanken ab. Er ist zuweilen ein Verbot, der ausgesprochene ein Gebot (i. e. Nicht-Verbot), z. B.:

„Frommer Mann, ergehe dich nur ruhig dort; jetzt ist der“ „(böse) Hund (der einst da war, tot, er ist) von dem wilden Löwen,“
20 „der in den Büschen am Ufer der Godāvarī haust, umgebracht[1]).“ 3.

Zuweilen ist der Wortsinn ein Verbot, der tiefere Sinn ein Gebot, z. B.:

„Dort schläft die Schwiegermutter, hier ich; besieh es dir“ „jetzt bei Tageslicht, nachtblinder Wanderer, damit du (nachher)“ „nicht in unser Bett plumpst[2]).“ 4.

21 Zuweilen ist der Wortsinn ein Gebot, der tiefere Sinn weder ein Gebot noch ein Verbot:

„Geh! mir allein seien Seufzer und Thränen, damit sie nicht“ „auch dir mit deiner verfluchten Höflichkeit zu teil werden —“ „ferne von jener[3]).“ 5.

22 Zuweilen ist der Wortsinn ein Verbot, der tiefere Sinn weder ein Gebot noch ein Verbot:

„Sei gnädig, bitte, kehre um! Der Mond deines Antlitzes“ „verscheucht das Dunkel und so bereitest du auch andern ver-“ „liebten Dirnen ein Hindernis[4]).“ 6.

23 Zuweilen zielt der tiefere Sinn auf eine andere Person als der ausgesprochene, z. B.:

„Wer geriete nicht in Zorn, wenn er seiner Liebsten Lippe“ „verwundet sieht? Jetzt trage die Folgen davon, dass du immer“ „am Lotus riechst trotz der Bienen, die darin sind, und dass du“ „auf keine Ermahnungen hörst[5]).“ 7.

Und so giebt es noch andere dergleichen Fälle, in denen der tiefere Sinn sachlich von dem Wortsinn verschieden ist. Wir haben sie hier nur im allgemeinen charakterisiert.

Die zweite Hauptart des vom Wortsinn verschiedenen tieferen Sinnes (der in der Suggestion einer poetischen Figur besteht) wird ausführlich weiter unten (im 2. Kap.) dargelegt werden. Bei der dritten Hauptart, welche die Stimmung etc. betrifft, tritt diese
24 zu Tage als durch die Tragweite des Ausgesprochenen nahegelegt. Doch da sie (die Stimmung etc.) nicht durch eine direkte Funktion

1) Hāla 175. Mit diesen Worten hindert das Mädchen einen Pilger, Störung in ihr geliebtes Stelldicheinplätzchen zu bringen.

2) Hāla 669. Weber hat diesem Vers die treffende Überschrift gegeben: Komm ja, aber merk's dir genau.

3) In Webers Anhang 7 zum Hāla 944. So sagt ein Mädchen zu ihrem treulosen Liebhaber, der bei ihr noch immer den Verliebten spielt, während sie seine Falschheit durchschaut.

4) Daselbst Hāla 968. So spricht ein Galan zu seiner zürnenden Geliebten, die ihn verlassen will. Der tiefere Sinn scheint hier auf das Kompliment hinauszulaufen.

5) Diese Worte richtet eine Freundin an das buhlerische Weib; sie sind aber für den betrogenen Gatten bestimmt.

der Wörter hervorgebracht wird, so ist sie von dem Ausgesprochenen verschieden. Denn sie könnte ausgesprochen sein, entweder indem sie mit Namen genannt wird, oder infolge davon, dass die Faktoren[1]) etc. dargestellt sind. Bei ersterer Annahme würde sich die Folge ergeben, dass man die Stimmung etc. nicht wahrnehmen könnte, wo sie nicht mit Namen genannt wird; und doch wird sie nicht in allen Fällen mit Namen genannt, (wo sie wahrgenommen wird). Und wo sie genannt ist[2]), da wird sie nur infolge davon 25 wahrgenommen, dass ihre Faktoren etc. ausreichend dargestellt sind. Durch Nennung ihres Namens wird dies Wahrnehmen nur ausgesprochen, nicht aber hervorgerufen, weil es sich im entgegengesetzten Falle nicht zeigt. Denn ein Gedicht, das, ohne die Faktoren etc. darzustellen, nur das nackte Wort „erotisch“ enthält, empfinden wir durchaus nicht als stimmungsvoll. Weil also 26 die Stimmung etc. auch ohne genannt zu sein lediglich auf Grund der ausreichend dargestellten Faktoren etc. wahrgenommen wird, nicht aber durch die blosse Nennung ihres Namens, so ist durch die positive und die negative Instanz nachgewiesen, dass die Stimmung etc. durch die Tragweite des Ausgesprochenen nahegelegt wird, nicht aber selbst irgendwie (direkt) ausgesprochen werde. Somit steht fest, dass auch die dritte Art (des tieferen Sinnes) von dem Ausgesprochenen verschieden ist. Dass jener mit diesem zusammen wahrgenommen wird, wird weiter unten gezeigt werden.

5. Dieser tiefere Sinn (die Stimmung etc.) ist die Seele des Gedichtes; so wurde der aus der Trennung des Brachvogelpaares entstandene Kummer zum Śloka des ersten Dichters (Vālmīki).

Dieser tiefere Sinn (die Stimmung etc.) ist der eigentliche 27 Kern eines Gedichtes, das durch den Reichtum in seinen mannigfaltigen Ideen und Ausdrücken und der Wortfügung gefällt[3]). Der Kummer (*bhāva*), welchen das ob der Trennung klägliche, Brachvogelgeschrei (*anubhāva*) des nahen[4]) (Vogel)weibchens (*vibhāva*) (in Vālmīki erzeugte), verdichtete sich zu (folgendem) Verse:

„O Niṣāda, mögest du in alle Ewigkeit nicht zur Seligkeit“ 28
„gelangen, weil du aus dem Pärchen Brachvögel das liebesbrünstige“
„(Männchen) erlegtest.“ 8.

Damit wird gelehrt, dass der Kummer, welcher das dominierende Gefühl (*sthāyibhāva*) bei der traurigen Stimmung ist, hier den tieferen Sinn ausmacht. Obschon es noch andere Arten des tieferen Sinnes giebt, so sind sie nur implicite durch Stimmung und Gefühl mitbezeichnet, weil diese das Wesentliche sind.

1) *vibhāva* etc., siehe Einl. S. 394.

2) Hinter *asti* ist *tat* ausgefallen.

3) Ich adoptiere die Lesart von G, welche auch von Abh. kommentiert wird.

4) Nach einer andern Lesart „des getöteten“. Abh. las ebenso; aber der Vers selbst zeugt für die Richtigkeit der recipierten Lesart. Der Vers ist aus Rāmāyaṇa I, 2, 15.

29 **6.** Indem die Muse (Sarasvatī) diesen süssen Stoff den Klassikern spendet[1]), fördert sie zu Tage solche leuchtende Conceptionen, welche nichts mit der gemeinen Wirklichkeit zu thun haben.

[Der Kom. ordnet die Worte nur in der prosaischen Folge und fährt dann fort:] auf Grund jener Conceptionen[2]) gelten in diesem Weltlauf, dessen Fluss eine Reihe der verschiedenartigsten Dichter herbeiführt, nur zwei oder drei, meinetwegen auch fünf oder sechs als Klassiker, wie Kālidāsa etc.

Es giebt ausser dem, (was im Vorhergehenden ausgeführt ist), noch folgenden Beweis für das thatsächliche Bestehen des tieferen Sinnes:

7. Er wird nicht empfunden lediglich durch Kenntnis der Grammatik und des Lexikons[3]), sondern er wird empfunden nur von solchen, welche den wahren Sinn der Gedichte verstehen.

30 Auch bei der Kenntnis der Grammatik und des Lexikons wird dieser Sinn nicht empfunden, weil er nur erkannt wird von solchen, welche den wahren Sinn der Gedichte verstehen. Wenn jener Sinn sich mit dem ausgesprochenen deckte, dann würde man ihn erfassen können auf Grund der Kenntnis vom Wesen der Wörter und ihrer Bedeutung. Aber jener Sinn geht ebenso über den Horizont derjenigen, welche sich zwar mit der Lehre von den Wörtern und ihrer Bedeutung beschäftigen, aber die Nachempfindung des wahren Sinnes der Gedichte beiseite lassen, wie solchen, welche nur die Theorie der Musik kennen, die individuellen[4]) ganzen und Zwischentöne guter Sänger unerkennbar sind.

Nachdem so das thatsächliche Vorhandensein des tieferen Sinnes als etwas vom Wortsinne verschiedenen gezeigt worden ist, soll jetzt gezeigt werden, dass jener das wichtigste Moment ist.

8. Dieser Sinn und ein gewisser Ausdruck, welcher ihn ins Leben zu rufen vermag, müssen mit Fleiss erfasst werden: sie sind derjenige Sinn und diejenige Sprache, welche sich bei Klassikern finden.

31 Dieser verborgene Sinn (*vyangya*) und eine gewisse — nicht jede beliebige — Ausdrucksweise, welche ihn zu offenbaren vermögen, sind eben Sprache und Inhalt, die jeder, der ein grosser Dichter werden will, erfassen muss. Denn durch die richtige Anwendung des verborgenen Sinnes und seines Ausdrucksmittels wird

1) Eigentlich: wie die Milch ihrer Brüste träufelt.

2) Conception (*pratibhā*) ist ein geistiges Vermögen (*prajñā*), das fähig ist, etwas Neues zu producieren. Abh.

3) Vielleicht *arthaśāstra* als *kalā*'s etc. cf. Vāmana I, 3, 3.

4) Lies mit G. *-svalakṣaṇam.*

ein Dichter zu einem Klassiker, nicht aber lediglich durch Komposition von Inhalt und sprachlichem Ausdruck.

Jetzt wird ausgesprochen, dass, obschon der verborgene Sinn und sein Ausdrucksmittel das Wichtigste sind, es doch richtig ist, wenn die Dichter in erster Linie auf den Wortsinn und den sprachlichen Ausdruck bedacht sind.

9. Wie jemand, der Helligkeit braucht[1], sich um die Flamme seiner Lampe Mühe giebt, eben weil das das Mittel dazu ist, so auch ein Dichter um den ausgesprochenen Sinn, wenn er auf jenen (den unausgesprochenen) bedacht ist.

Denn wie jemand, der Helligkeit braucht[1], sich doch (zunächst) um die Flamme seiner Lampe Mühe giebt, weil sie das Mittel dazu ist — denn ohne Lampenflamme tritt keine Helligkeit ein —, so giebt sich auch jemand, der auf den verborgenen Sinn bedacht ist, um den Ausgesprochenen Mühe. Hierdurch ist das Verhalten des schaffenden Dichters bezüglich des verborgenen Sinnes gezeigt; um dasjenige des recipierenden (Lesers oder Hörers) zu zeigen, sagt er:

10. Wie auf Grund der Wortbedeutung der Satzsinn verstanden wird, ebenso hat die Erfassung jenes[2] Dinges (des tieferen Sinnes) das Verständnis des Ausgesprochenen zur Voraussetzung.

Denn wie man auf Grund der Wortbedeutung den Satzsinn versteht, so erfasst man den unausgesprochenen Sinn erst, nachdem man den ausgesprochenen wahrgenommen hat. 32

Obschon das Verständnis des ausgesprochenen Sinnes nur die Voraussetzung zum Verständnis jenes (des verborgenen) bildet, so könnte man doch übersehen, dass letzterer die Hauptsache ist; um das zu verhüten, sagt er:

11. Wie die Wortbedeutung zwar kraft ihrer Tragweite[3] den Satzsinn uns zu Verständnis bringt, bei diesem Vorgang sie aber selbst (d. h. ihre Wirksamkeit) uns nicht in den Einzelheiten bewusst wird[4];

12. ebenso gelangt auch der tiefere Sinn in dem das wahre

1) Nach Abh. „der etwas besehen will“.

2) Lies mit Abh. *pratipat tasya* für *pratipattavya*.

3) *sāmarthya*; hier sind damit die bekannten drei Bedingungen *ākāṅkṣā*, *yogyatā* und *sannidhi* gemeint.

4) Ānandavardhana wiederholt die Worte des Verses in prosaischer Reihenfolge und fügt dem *vibhāvyate* erklärend *vibhaktatayā* hinzu, was ich in die Übersetzung als „in den Einzelheiten“ aufgenommen habe.

Wesen erkennenden Geiste derer, denen der Wortsinn nicht genügt, ganz plötzlich zur Erkenntnis[1]).

33 Nachdem der Autor im Vorhergehenden gezeigt hat, dass es einen vom ausgesprochenen Sinn verschiedenen unausgesprochenen thatsächlich gebe [und dass er die Hauptsache sei], macht er nun davon Anwendung auf seinen Gegenstand:

13. Von den Weisen wird solche Poesie als „Ton" bezeichnet, in welcher der Wortsinn oder der sprachliche Ausdruck den unausgesprochenen Sinn offenbaren, ihm gegenüber dabei aber untergeordnet erscheinen[2]).

Diejenige Art von Poesie, in welcher eine besondere Art von Wortsinn oder von sprachlichem Ausdruck den tieferen Sinn offenbaren, wird „Ton" genannt. Hiermit ist auch schon gesagt, dass das Gebiet des „Tones" verschieden ist von demjenigen der Mittel, die den Wortsinn und den sprachlichen Ausdruck verschönern sollen, 34 wie Vergleich etc., bez. Alliteration etc.

Oben (p. 6) wurde gesagt (von dem zweiten Gegner der Dhvanilehre): „es giebt keinen „Ton"; denn ein (angebliches) Gebiet, das dem anerkannten thatsächlichen Inhalt der Poesie nicht entspricht, ist eben keine Poesie mehr". Auch das trifft nicht zu. Denn dies (Gebiet) der Poesie hatten (jene älteren) Theoretiker nur nicht erkannt; wenn man aber den Gegenstand (d. h. die Gedichte selbst) untersucht, so ergiebt sich, dass es das Wesentliche der Poesie ist, was Leute von Geschmack entzückt. Alles andere ist nur *citra*, Bild[3]), wie weiter unten (p. 220) dargelegt werden soll.

Ebenfalls unrichtig ist, was (von dem dritten Gegner der Dhvanilehre behauptet wurde, siehe oben p. 8): „sofern der „Ton" nicht von dem verschieden sein sollte, was in der Poesie Gefallen erregt, müsste er unter den bekannten Schönheitsursachen der Poesie einbegriffen sein". Denn wie könnte in einem Gebiete, das sich lediglich auf den Wortsinn und den sprachlichen Ausdruck gründet,

1) Der Sinn ist: Wir verstehen den Satzsinn sofort, nachdem wir die Wörter des Satzes gehört haben, ohne dass uns dabei bewusst wird, wie diese das Zustandekommen jenes bewirken; ebenso empfinden wir die Stimmung sofort, wenn wir ein Gedicht gelesen haben, ohne dass wir merken, wie die in ihm geschilderten Dinge jene hervorrufen. In beiden Fällen giebt es ein Nacheinander, wie es ja bei dem Verhältnis von Ursache und Wirkung obwalten muss, aber es ist von so minimaler Dauer, dass es uns nicht zu Bewusstsein kommt.

2) Eine Āryāstrophe; der Wechsel des Metrums giebt auch äusserlich zu erkennen, dass hier etwas Wichtiges, die für das ganze System grundlegende Definition, ausgesprochen wird.

3) Abh.: „Es erregt Bewunderung durch das Metrum etc., ist aber nicht ein Ausfluss der Stimmung, jener Quintessenz des von Gefühlvollen hochgeschätzten Entzückens. Bild heisst es, weil es nur eine Imitation der Poesie ist, oder weil es nur eine Zeichnung ist, oder weil es nur eine Kunstfertigkeit (*kalā*) ist".

der „Ton“ einbegriffen sein, der sich auf den unausgesprochenen Sinn und seine Andeutemittel gründet? Wir beabsichtigen nämlich darzuthun, dass die Ursachen der Schönheit von Wortsinn und sprachlichem Ausdruck Glieder[1]) des „Tones“ bilden, nicht aber mit ihm identisch sind.

Hier findet sich nun ein Zusatzvers:

Wie könnte der „Ton“ unter den Ursachen der Schönheit von Wortsinn und sprachlichem Ausdruck einbegriffen sein, da er doch auf dem Verhältnis von Angedeutetem und Andeutendem beruht?

(Man könnte nun folgende Behauptung aufstellen:) diejenige Poesie, in welcher der hinzuzudenkende Gedanke nicht vollkommen klar zur Kenntnis gelangt, möge von dem Gebiet des „Tones“ ausgeschlossen sein; in jener aber, in welcher er zur Kenntnis gelangt, wie in den Figuren *samāsokti*, *ākṣepa*, *anuktanimitta-viśesokti*, *paryāyokta*, *apahnuti*, *dīpaka*, *saṃkara* etc., wird der „Ton“ mit einbegriffen sein. Um diese Behauptung auszuschliessen, enthält der Vers 13 die ausdrückliche Bestimmung, dass der Wortsinn und der sprachliche Ausdruck dem durch sie offenbarten tiefern Sinn gegenüber als untergeordnet erscheinen sollen. Denn diejenige Poesie heisst „Ton“, in welcher der ausgesprochene Gedanke oder der sprachliche Ausdruck einen andern Sinn offenbaren, indem sich der ausgesprochene Gedanke selbst oder die eigentliche Bedeutung der Wörter jenem (unausgesprochenen Sinne) unterordnen. Wie könnte also der „Ton“ unter jenen (Schönheitsursachen) mit einbegriffen sein? Denn nur da, wo der hinzuzudenkende Gedanke die Hauptsache ist, handelt es sich um den „Ton“. Dies trifft aber nicht bei der *samāsokti*[2]) etc. zu.

samāsokti ist die poetische Figur in folgendem Verse:

upoḍharāgeṇa vilolatārakaṃ
tathā gṛhītaṃ śaśinā niśāmukhaṃ |
yathā samastaṃ timirāṃśukaṃ tayā
puro'pi rāgād galitaṃ na lakṣitam ||

„Der Mond in der (durch seinen Aufgang bewirkten) tiefen“

---

1) D. h. ihm subordiniert sind.

2) Eine *samāsokti* findet statt, wenn einer Person oder Sache doppelsinnige Attribute beigelegt werden, die auch als Attribute einer andern Person oder Sache verstanden werden können, sodass man zugleich auch an diese denken muss. In obigem Verse wird das Verhältnis zwischen aufgehendem Monde und anbrechender Nacht so geschildert, dass es wie ein Verhältnis zwischen einem Liebhaber und seiner Geliebten erscheint. Die Doppelsinnigkeit der Attribute lässt sich im Deutschen nicht durchweg wiedergeben; deshalb sind zwei Übersetzungen nötig, von denen die eine den ausgesprochenen, die andere den verborgenen Sinn zum Ausdruck bringt. Die Strophe ist nach Subhāṣitāvālī von Pāṇinī.

„Röte erleuchtete so die anbrechende Nacht mit ihren scintillieren-"
„den Sternen, dass nicht einmal bemerkt wurde, wie die von ihr"
„durchsetzte Mischung von Dunkel und Licht im Osten nach dem"
„Abendrote schwand."[1]) 9.

„Der Mond in voller Glut ergriff so das Antlitz der Nacht"
„mit ihren zitternden Augensternen, dass sie in ihrer Liebesglut"
„nicht merkte, wie auch vornen ihr ganzer Dunkelheits-Schleier"
„entglitt." 9.

36 In diesem und ähnlichen Fällen empfindet man den ausgesprochenen Gedanken begleitet von dem hinzuzudenkenden als die Hauptsache, (nicht den letzteren); denn der Satzsinn betrifft die Nacht und den Mond, denen das Verhältnis von Geliebte und Liebhaber angedichtet ist.

Bei dem *ākṣepa*[2]) hat die Schönheit ihren Sitz im Wortsinn, der eine unausgesprochene Besonderheit nahelegt. Dass dabei der Satzsinn die Hauptsache ist, erkennt man schon aus der Bezeich-37 nung der Figur als *ākṣepa.* Denn eben dieser *ākṣepa*, welcher in der Form einer Ablehnung zum sprachlichen Ausdruck gelangt, um eine Besonderheit hervorzuheben, bildet, indem er jene Besonderheit nahelegt, den Leib des Gedichtes (d. h. den eigentlichen Inhalt desselben). Ob der ausgesprochene oder der unausgesprochene Gedanke die Hauptsache sei, hängt nämlich davon ab, welcher von ihnen vorzüglich die Schönheit des Gedichtes bewirkt. — Z. B.:

„Voller Glut ist die Morgenröte, immer folgt ihr der Tag;"
„ach, wie hart ist der Schicksalsschluss, dass dennoch beide nicht"
„zusammen kommen." 10.

Obgleich hier ein nicht ausgesprochener Gedanke, (dass der Tag der Liebhaber, die Morgenröte die Geliebte und das Schicksal eine Respektsperson ist,) ergänzt wird, so liegt doch die grössere

1) Ich übersetze nach der Erklärung Abhinavagupta's, der durch sie der Definition der *samāsokti* gerecht zu werden suchte. Dass der Dichter den Vers so gedacht habe, wie ihn Abh. erklärt, ist schwer zu glauben.

2) Gemeiniglich heisst *ākṣepa* die Figur, in welcher das, was gesagt ist oder werden soll, abgelehnt oder unterdrückt wird, um es in besonderem Licht erscheinen zu lassen. Eine allgemein anerkannte Definition von *ākṣepa* giebt es nicht, weshalb Jagannatha im Rasagangādhara p. 409 die verschiedenen Ansichten aufführt und bespricht, ohne selbst eine eigene zu geben. Das Wort *ākṣepa* bedeutet sowohl „Tadel" als „Suggestion"; das veranlasste auch wohl die Meinungsverschiedenheit über das Wesen der also bezeichneten Figur. Am weitesten weicht von allen übrigen Vāmana ab (IV, 3, 27): *ākṣepa* ist entweder die Ablehnung des Vergleichsgegenstandes (*upamāna*), oder die andeutungsweise Aussprache desselben. In der letzteren Bedeutung fällt Vāmana's *ākṣepa* mit der *samāsokti*, wie sie oben besprochen wurde, zusammen, während in seiner *samāsokti* IV, 3, 3 ein Teil dessen steckt, was sonst als *aprastutapraśaṃsā* bezeichnet wird, nämlich die *anyokti.* So ist der Vers 10 nach Vāmana ein *ākṣepa*, nach Bhāmaha (und andern) eine *samāsokti*; er wird hier gegeben, wie Abh. bemerkt, um die These des Autors zu erhärten, gleichviel ob man in dem Beispiel einen *ākṣepa* oder eine *samāsokti* sehen will. Dass dies der Sinn der Stelle sei, habe sein *guru* erkannt.

Schönheit in dem ausgesprochenen Gedanken, und deshalb gilt er als die Hauptsache.

Und wie nun bei den Figuren *dīpaka*, *apahnuti* etc., die Vergleichung als das Unausgesprochene empfunden wird, aber, weil es nicht als die Hauptsache gelten soll, diese Figuren nicht nach ihr (nicht *upamā*) benannt werden, so ist es auch in obigem Falle anzusehen. In der *anuktanimittaviśeṣokti*[1]), z. B.: 38

„Obschon von seinen Gefährten gerufen der Wanderer „ich"
„komme" antwortete, obschon er aus dem Schlummer erwachte."
„und obschon er aufbrechen wollte, löste er sich doch nicht aus"
„seiner kauernden Stellung." 11.

und in ähnlichen Fällen errät man wohl aus dem Zusammenhang das Unausgesprochene; aber es ist nicht die Hauptsache, weil Erraten desselben nicht der Grund besonderer Schönheit ist. 39

Wenn im *paryāyokta*[2]) das Unausgesprochene die Hauptsache bildet, dann möge es meinetwegen in das Gebiet des Tones gehören, aber nicht umgekehrt das des „Tones" in das des *paryāyokta*. Denn wir beabsichtigen darzuthun, dass das Gebiet des „Tones" sehr umfangreich ist, und dass er (sich zu andern Erscheinungen verhält wie) der Körper zu seinen Gliedern. Übrigens ist in Fällen des *paryāyokta* nach der Art des von Bhāmaha[3]) gegebenen Beispiels der unausgesprochene Gedanke gar nicht die Hauptsache, weil er dem ausgesprochenen nicht thatsächlich subordiniert wird. Bei der *apahnuti* und dem *dīpaka* ist es zweifellos, dass der ausgesprochene Gedanke die Hauptsache und der unausgesprochene die Nebensache ist. 40

Auch in demjenigen Falle der Figur *saṃkara*,[4]) wo eine (nicht-ausgesprochene) Figur nur zur volleren Ausstattung einer anderen (der ausgesprochenen) dient, kann von Zugehörigkeit zum „Ton" 41

---

1) Wenn alle Ursachen da sind, die Folge aber nicht eintritt, nennt man das eine *viśeṣokti*; der Grund für das Ausbleiben der Folge kann angegeben oder nicht angegeben sein. Der letztere Fall liegt in obigem Beispiel vor. Als Ursache kann die Kälte angesehen werden, mit Bhaṭṭodbhaṭa, oder aber mit andern feinsinnigen Auslegern, das Verlangen der Person von seinem Mädchen zu träumen. Diese erratene Ursache ist das Sekundäre bei dem Reize dieser Figur; der Grund des Reizes liegt in dem Nichteintreten der zu erwartenden Folge. — Nach der Subhāṣitāvalī und Śārṅgadharapaddhati ist der Name des Dichters Bhaścu oder Bharvu. — Vergl. Māgha XI, 4.

2) Im *paryāyokta* wird von dem Gegenstand nur ein Teil, z. B. seine Folgen, geschildert, woraus dann das Ganze, die gemeinte Sache, zu entnehmen ist. Siehe unten p. 90 note.

3) Nach Abh. scheint Bhāmaha's Beispiel gelautet zu haben: „in den Häusern und auf den Strassen geniessen wir keine Speise, die nicht auch vedenstudierende (lies *adhīyānāḥ*) Brahmanen geniessen". Diese Worte Vasudeva's drückten in anderer Wendung den Gedanken aus: „wir essen nicht jede Speise unterschiedslos" und enthielten das Verbot, ihm gewürzte Speisen zu geben.

4) Wenn in einem Satze oder Verse zwei oder mehrere Figuren enthalten sind, nach der Art von gemischten Sesam und Reiskörnern, so nennt man das *saṃsṛṣṭi*, ist die Mischung aber wie die von Wasser und Milch, so nennt man das *saṃkara*. *saṃkara* und *saṃsṛṣṭi* gelten als selbständige Figuren.

nicht die Rede sein, weil das Unausgesprochene nicht als Hauptsache beabsichtigt ist.[1]) Wenn man aber (bei einer andern Art von *saṃkara*) zweierlei Figuren (in derselben Phrase) annehmen kann (z. B. einen Vergleich oder eine Metapher), dann ist die ausgesprochene Figur von derselben Wichtigkeit wie die unausgesprochene.[2]) Und wenn nun auch in solchen Fällen der ausgesprochene Gedanke dem unausgesprochenen subordiniert erscheinen sollte, so bilden dieselben eine Unterabteilung des „Tones“, nicht aber darf man sagen, dass sie den „Ton“ selbst ausmachten. Den
42 Beweis dafür haben wir schon beim *paryāyokta* gegeben. Überhaupt aber verbietet[3]) die Bezeichnung *saṃkara* (d. h. Verquickung) diese Figur als „Ton“ zu betrachten.

In denjenigen Fällen der *aprastutapraśaṃsā*,[4]) in welchen das Verhältnis von Allgemeinheit und speziellem Fall oder von Ursache und Wirkung, zwischen der geschilderten Sache und der eigentlich gemeinten (aber nicht genannten) besteht, sind beide von gleicher
43 Wichtigkeit. Wenn nun das Verhältnis derart ist, dass die geschilderte Sache, um die es sich aber eigentlich nicht handelt, das Allgemeine, und die erratene Sache, um die es sich eigentlich handelt, der spezielle Fall ist, so ist, obgleich der spezielle Fall in Gedanken verstanden wird und zwar als die Hauptsache, dennoch

---

1) z. B. in Kum. S. I, 46 wird von den Blicken der Pārvatī gesagt: „hat sie sie von den Gazellenweibchen gelernt, oder die Gazellenweibchen von ihr“. Hier liegt ein nicht ausgesprochener Vergleich zwischen den Blicken der Pārvatī und der Gazellenweibchen vor; er dient aber nur dazu, um die ausgesprochene Figur *sandeha* „Zweifel“ zu stützen. So Abh.; drei verschiedene Ansichten verzeichnet Mallinātha, ad locum citatum.

2) Es kann ein Vers dadurch seinen Reiz bekommen, dass z. B. das Wort *vaktracandra* ebensogut als Vergleich (*upamā*) wie als Metapher (*rūpaka*) aufgefasst werden kann. Nimmt man die *upamā* als das ausgesprochene (*vācya*) an, dann ist *rūpaka* das nicht ausgesprochene und umgekehrt. Beide haben aber gleichen Anspruch auf *prādhānya*.

3) Ich verbessere *nirākaroti* nach den Worten Abh.'s zu unserer Stelle: *atha sarveṣu saṃkaraprabhedeṣu vyaṅgyasaṃbhāvananirāsaprakāraṃ sādhāraṇam āha.* — Der Sinn ist, wenn etwas eine Mischung sein soll, so gehören dazu wenigstens zwei Ingredienzen. Beide müssen wirklich vorhanden sein; darum kann nicht eins *vācya* und das andere *vyaṅgya* (also nicht vorhanden) sein. Und wie kann in einer Mischung der eine Bestandteil als Hauptsache bezeichnet werden, da der andere gerade so gut dazu nötig ist. Ist also im *saṃkara* kein *vyaṅgya*, so ist auch kein *dhvani* möglich.

4) In der *aprastutapraśaṃsā* wird die eigentlich gemeinte Sache nicht ausgesprochen, sie wird nur durch die Schilderung einer anderen verwandten Sache angedeutet, die sonst für den Gegenstand nicht in Betracht kommt. Das Verhältnis zwischen beiden ist *sāmānyaviśeṣabhāva, kāryakāraṇabhāva* oder *sārūpya*. Im letzteren Falle ist diese Figur mit der Allegorie zusammenzustellen. — In dem obigen Satze, über dessen Sinn kein Zweifel bestehen kann, scheint etwas ausgefallen zu sein; man ergänze hinter *abhidheyapratīyamānayoḥ* etwa *sambandhas tadā tayoḥ* oder Worte von ähnlicher Bedeutung; noch einfacher wäre es, *yadā* zu streichen und anzunehmen, dass der Autor die dabei entstehende sachliche Ungenauigkeit zuliess, um sie später durch den Satz *yadā tu* aufzuheben.

das Allgemeine von gleicher Wichtigkeit, weil der spezielle Fall (oder die Spezies) nie ohne das Allgemeine (oder das Genus) vorkommt. Und wenn nun umgekehrt das Spezielle auf das Allgemeine 44 hinausläuft, und letzteres also als die Hauptsache erscheint, so kommt doch dem Speziellen dieselbe Wichtigkeit zu, weil jede Spezies in ihrem Genus einbegriffen ist. Dieselbe Beweisführung gilt auch da, wo das Verhältnis von Ursache und Wirkung vorliegt.[1]) Die Fälle aber, in denen zwischen der geschilderten und der gemeinten Sache lediglich das Verhältnis der Gleichartigkeit (oder Analogie) besteht, gehören zum „Ton“, wenn das geschilderte (aber nicht gemeinte) Analoge nicht als Hauptsache gedacht werden soll; andernfalls aber liegt nur eine bestimmte poetische Figur vor.[2])

Dies ist in folgenden Versen[3]) zusammengefasst: 45

14. Wo der unausgesprochene Sinn nicht die Hauptsache, sondern dem ausgesprochenen subordiniert ist, da liegen deutlich poetische Figuren vor, wie *samāsokti* und andere;

15. Ferner liegt der „Ton“ nicht vor, wenn der unausgesprochene Sinn nur undeutlich durchschimmert, oder wo er mit dem ausgesprochenen gleiches Gewicht[4]) hat, oder seine grössere Wichtigkeit nicht (unzweideutig) erkannt wird.

16. Wo aber der sprachliche Ausdruck und der ausgesprochene 46 Gedanke nur zum Zwecke des Unausgesprochenen da sind, da haben wir das Gebiet des „Tones“, das ihm nicht von poetischen Figuren streitig gemacht werden kann.[5])

Somit ist also der „Ton“ in einem anderen Elemente der Poesie nicht mit einbegriffen; und zwar ist er es deshalb nicht, weil das-

---

1) Aus dem Com. setze ich zwei Beispiele hierhin. Das erste spricht das Allgemeine aus, um dadurch das Spezielle anzudeuten: „Ach die Grausamkeit des Weltlaufs, ach die Härte des Missgeschicks, ach arg enden die immer krummen Wege des Schicksals“. Gemeint ist natürlich ein bestimmter Unglücksfall. Das zweite Beispiel (Setubandha 4, 10) nennt die Wirkung, um die Ursache zu illustrieren. Jāmbavat sagt: „Ich erinnere mich noch der Zeit vor der Oceanquirlung, als der Himmel noch ohne Paradiesbaum war, als der Kaustubha noch nicht Viṣṇu's Brust schmückte und die liebliche Mondsichel noch nicht auf Śiva's Haargeflecht thronte“. Gemeint ist, dass Jāmbavat so alt und erfahren ist.

2) *alankārantara* = *alankāraviśeṣa.*

3) Im Text als *kārikās* numeriert, sie sind aber ihrem Inhalte nach nicht als solche aufzufassen, sondern gehören zu Anandavardhana's Kommentar, wie die Herausgeber in dem *śodhanapatra* auch angeben.

4) *anugamaḥ* = *samam prādhānyam* Abh.

5) Wenn ein *saṃkara* zwischen zwei Begriffen besteht, d. h. wenn ihrer beider Umfang sich teilweise deckt, so bildet keiner eine *jāti* (genus praedicabile), sondern beide sind *upadhi* (genus logicum). Der *dhvani* bildet also eine *jāti.*

jenige in der Poesie, das als ein Ganzes[1]) aufzufassen ist, „Ton“ genannt wird. Dass die poetischen Figuren, die *guṇa*'s und *vṛtti*'s ihre untergeordneten Bestandteile sind, soll später gelehrt werden. Nun kann aber ein abgesonderter Teil nicht als Ganzes gelten. Wenn er aber nicht abgesondert ist, dann ist er eben ein Glied des Ganzen und macht es nicht selbst aus. Wenn aber in einem Gliede (z. B. einer poetischen Figur) das Wesen (des „Tones“) in die Erscheinung tritt, da geht der „Ton“ nicht in ihm vollständig auf, weil sein Gebiet von sehr grossem Umfange ist, [so dass es auch noch bestehen bliebe, wenn man von jenen fraglichen Fällen ganz absähe].

47 Durch die Worte in Vers 13, „durch die Weisen wird bezeichnet“, wird ausgesprochen, dass dieser Ausdruck („Ton“) von Sachverständigen herrührt und nicht auf zufällige Weise in Gebrauch gekommen ist. Die vornehmsten Gelehrten sind nämlich die Grammatiker, weil die Grammatik die Grundlage aller Wissenschaften ist. Die Grammatiker nun gebrauchen den Ausdruck *dhvani* „Ton“ für die Laute, die ins Gehör gelangen.[2]) Und so haben denn, deren Anschauung folgend, andere Weise, die das wahre Wesen der Poesie ergründet haben, diejenige sprachliche Komposition, in welcher Ausdruck und Sinn eng vereinigt sind, und welche als Poesie bezeichnet 48 wird, „Ton“ benannt, weil sie ebenso befähigt ist etwas Verborgenes (den tieferen Sinn) zur Kenntnis zu bringen, (wie der *dhvani* den *sphoṭa* zu unserer Kenntnis bringt). Die Aufgabe, den also beschaffenen „Ton“, dessen Gebiet sehr gross ist, durch die Darstellung der später zu lehrenden Haupt- und Unterabteilungen ans Licht zu stellen, steht nicht der Aufgabe gleich, nur die bekannten einzelnen Figuren zu lehren: darum haben wir, deren Sinn auf jenen (den Ton) gerichtet ist, ein Recht stolz zu sein, und darf man uns nicht den Vorwurf machen, dass unser Urteil durch irgendwelche Eifersucht (gegenüber jenen Elementarpoetikern) getrübt sei.

Damit wären nun diejenigen abgethan, welche den „Ton“ leugnen.

Es giebt also einen „Ton“. Und dieser ist **überhaupt** zwiefach: 1. wo das Ausgesprochene nicht gemeint ist, und 2. wo das 49 Ausgesprochene zwar gemeint, aber zum Zwecke von etwas anderem (z. B. der Stimmung etc.) da ist.

Ein Beispiel für die erste Art:

„Dreierlei Männer pflücken die Goldblumen der Erde: der“
„Held, der Gelehrte und der Höfling“. - 12.[3])

Für die zweite Art:

„Welche Art von Askese, wie lange und auf welchem“
„Berge wohl hat dieser (in früheren Existenzen) geübt, dass er“

1) *aṅgin*, dasjenige, was subordinierte Teile oder Glieder hat.

2) Siehe Einleitung S. 399.

3) Hier ist mit dem Pflücken der Goldblumen das leichte Erreichen von Erfolgen gemeint, und dies deutet an, dass jene drei die Glücklichsten sind. — Die Strophe findet sich auch Pañcatantra I, 45.

„(jetzt) als junger Papagei die wie deine Lippen rote Bimbafrucht“
„kostet?“ 13.[1])

Jetzt wird die Behauptung (oben p. 9), dass die Übertragung der „Ton“ sei, widerlegt. 50

17 a. Dieser „Ton“ ist nicht identisch mit der Übertragung, weil er seinem Wesen nach von ihr verschieden ist.

Dieser oben beschriebene „Ton“ ist nicht mit der Übertragung identisch, weil er seinem Wesen nach verschieden ist. Der „Ton“ liegt vor, wenn Wortsinn und sprachlicher Ausdruck einen von dem Wortsinn verschiedenen Gedanken als in letzter Linie zu grunde liegend[2]) zur Erkenntnis bringen, (und dabei das Unausgesprochene die Hauptsache ist).[3]) Die Übertragung ist aber nur der Gebrauch sekundärer Wortbedeutung. 51

(Wenn Übertragung und „Ton“ nicht identisch sind), dann könnte die Übertragung das charakteristische Merkmal des „Tones“ sein; deshalb sagt er:

17 b. Durch sie wird er nicht definiert, weil sie sowohl ausserhalb des Umfanges des Begriffes „Ton“ vorkommt, als auch innerhalb desselben fehlen kann.

Und durch die Übertragung wird der „Ton“ nicht definiert; wie so? weil sie sowohl ausserhalb seines Gebietes vorkommt, als auch innerhalb desselben fehlt.[4]) Das erstere findet statt, insofern die Übertragung auch vorkommt, wo von dem „Ton“ nicht die Rede sein kann. Denn auch in solchen Fällen, in denen der eigentümliche grosse Reiz fehlt, der durch die Andeutung von etwas Unausgesprochenem bewirkt wird, bedienen sich die Dichter metaphorischer Wörter, deren übertragene Bedeutung entweder schon erstarrt oder doch wenigstens trivial geworden ist.

Beispiele:

„Das Lager von Lotusblättern, welk an zwei Stellen durch“ 52
„die Berührung mit den schwellenden Brüsten und Hüften, aber“
„dazwischen grün, weil unzerdrückt von des Leibes Mitte, in Un-“

---

1) Dies ist wörtlich genommen eine Frage, soll aber als Kompliment eines Galan an seine Schöne verstanden werden, wodurch er seine Wünsche zu verstehen giebt.

2) *tātparyeṇa.* Unter *tātparya* versteht man speziell die Intention des Sprechenden; hier wird es mit *viśrāntidhāmatayā* erklärt. *viśrānti* ist die definitive Befriedigung des Verständnisses.

3) Die eingeklammerten Worte sind überflüssig, sie stehen nur in G.

4) *ativyāpti* und *avyāpti* entsprechen unseren Bezeichnungen: zu weite oder zu enge Definition, decken sich aber nicht damit. Denn *ativyāpti* etc. sind nicht Eigenschaften der Definition, sondern des charakteristischen Merkmals (*lakṣaṇa*). Ich habe daher diese termini umschrieben. — Zuerst wird die *ativyāpti* behandelt, nach v. 21 die *avyāpti*.

„ordnung gebracht durch das Hin- und Herwerfen der schlaffen"
„Arme, verkündet[1]) die Liebesglut des abgehärmten Mädchens". 14.

„Der Geliebte wird hundertmal geküsst, zum tausendsten Mal"
„umarmt, nach einer Pause aufs Neue geherzt, und doch ist dabei"
„keine Repetition". 15.[2])

„Zornig oder gutgelaunt, weinenden Auges oder lachenden"
„Mundes: wie man sie fasst, so rauben sie einem das Herz,"
„die kecken Dirnen." 16.

„Der von dem Geliebten seinem jüngsten Weibe mit dem"
„frischen Zweige auf die Brust gegebene Schlag, so weich er"
„war, fiel doch hart auf das Herz ihrer Rivalinnen". 17.

53 „Das für Andere Zerdrücken erleidet, das noch gebrochen"
„süss ist, dessen verschiedene Zustandsformen wir alle wahrlich"
„hochschätzen, wenn das auf unrichtigem Boden nicht gedeihen will."
„liegt da die Schuld am Zuckerrohr, oder nicht vielmehr am elenden"
„Boden der Wüste?" 18.[3])

Hier wird auf das Zuckerrohr das Wort „Erleiden" (metaphorisch) angewendet. Dergleichen wird aber niemals als einen Fall von „Ton" angesehen. Denn

18. In die Sphäre der Benennung „Ton" fällt ein suggerierender Ausdruck, wenn er irgend einen besonderen Reiz bewirkt, der durch eine andere Wendung nicht hervorgebracht werden könnte.

In den obigen Beispielen bewirken die (hervorgehobenen) Wörter nicht einen Reiz, der durch andere Wendungen nicht zu erreichen gewesen wäre.

19. Auf der Anwendung von Wörtern wie *lāvaṇya* (Schönheit, eig. Salzigkeit), die auch in einem andern als ihrem eigentlichen Sinne gebräuchlich (*rūḍha*) sind, beruht der „Ton" nicht.

54 Auch bei (diesen Wörtern) findet sich die übertragene Wortbedeutung. Wenn nun dergleichen Fälle unter die Bezeichnung „Ton" kommen, so geschieht es auf andere Weise, nicht auf Grund derartiger Wörter (wie *lāvaṇya*).[4])

---

1) Ratnāvalī ed. Kappeller, p. 304 hier ist „verkündet" eigentlich eine Metapher, aber wird nicht mehr als solche empfunden. Nur solche Wörter, die der Dichter zu einem individuellen Zweck in übertragener Bedeutung gebraucht. können seinem Gedichte Anspruch auf den „Ton" geben, nicht aber solche, deren übertragene Bedeutung schon gäng und gäbe geworden ist, sei es, dass man an den Grund derselben nicht mehr denkt (*prasiddhi*, z. B. *lāvaṇya*), oder dass er zu trivial ist (*anurodha*, wie in den obigen Beispielen). Cf. p. 193: anders Abh.

2) *punarutta*, Tautologisch, ist im Prakrit so häufig, dass die ursprüngliche Bedeutung ganz vergessen scheint.

3) Aus Bhallaṭa v. 56.

4) Es soll nachgewiesen werden, dass die Übertragung *lakṣaṇā* nicht das Wesen des *dhvani* ausmacht. Der *dhvani* beruht auf *vyañjanā*, die von der *lakṣaṇā* verschieden ist.

20. Bei dem Zwecke, dessentwegen ein Wort seine eigentliche
Bedeutung aufgiebt und durch Übertragung einen andern Sinn ausdrückt,
ist dasselbe nicht dadurch beteiligt, dass sein Verständnis
in jener ersten Bedeutung auf Hindernisse stösst.

Denn wenn bei der Realisierung jenes Zweckes, der in der
Mitteilung eines durch hervorragende Schönheit ausgezeichneten 55
Sinnes besteht, die Uneigentlichkeit der Bedeutung des Wortes
maassgebend wäre, so würde seine Verwendung entschieden fehlerhaft
sein. Das ist aber nicht der Fall.[1])

Darum:

21. Wie könnte die Übertragung, die auf dem Wort in seiner
Eigenschaft, etwas zu bedeuten, beruht,[2]) das charakteristische Merkmal
des „Tones“ sein, dessen einzige Wurzel die Fähigkeit zu
suggerieren ist?

Darum ist der „Ton“ etwas anderes als die Übertragung.

Das (angeblich charakteristische) Merkmal (die Übertragung) 56
fehlt aber auch in einigen Teilen des Umfanges des Begriffes „Ton“.
Denn in der einen Abteilung des „Tones“, wo das Ausgesprochene
zwar gemeint, aber zum Zwecke von etwas Anderem da ist, und in
vielen anderen Arten des „Tones“ ist die Übertragung nicht vorhanden.
Darum ist Übertragung kein charakteristisches Merkmal (des „Tones“).

22 a. Dann möge die Übertragung ein accessorisches Merkmal 58
für irgend eine Unterabteilung des „Tones“ sein.

Angenommen, dass die Übertragung für ein accessorisches Merkmal
irgend einer der zu beschreibenden Arten des „Tones“ angesehen
werden könnte; wenn man nun weiter sagte, dass also
durch die Übertragung (als accessorisches Merkmal) der „Ton“ im- 59
plicite mit angegeben sei, so könnte man auch sagen, dass durch
die Funktion der Nennkraft alle übrigen Figuren (weil stets in
Verbindung mit ihr vorkommend) mit angegeben wären; daraus
würde sich ergeben, dass es überflüssig wäre, die poetischen Figuren
einzeln zu definieren.

---

1) In dem Satze: „der Mann ist ein Löwe“, wird das Wort „Löwe“ in einer übertragenen Bedeutung (durch *lakṣaṇā*) gebraucht, weil es in seiner eigentlichen Bedeutung (durch *abhidhā*) nicht in den Zusammenhang passt. Es wird aber so gebraucht, um die grosse Tapferkeit des Mannes anzudeuten. Dies ist eine dritte Funktion des Wortes, *vyañjanā*, neben *abhidhā* und *lakṣaṇā*. Diese Funktion des Wortes tritt aber nicht darum zu Tage (wie die *lakṣaṇā*), weil die *abhidhā* nicht imstande ist, einen genügenden Sinn zu geben. Denn man versteht sofort, weshalb der Mann ein Löwe genannt wird, ohne dass sich der Bedeutung „Löwe“ Hindernisse erheben. Das *vyañjana* ruht also in dem Worte selbst und ist nicht mit der *lakṣaṇā* identisch. Cf. Kāvya Prakāśa 14 ff.

2) *vācakatvāśrayeṇa vyavasthitā* = *abhidhāvyāpāram āśritā*, sie hat die Funktion der *abhidhā* zur Voraussetzung.

22 b. Zugegeben, dass andere den „Ton" schon wissenschaftlich behandelt haben, dann ist unser Standpunkt als richtig erwiesen.

Denn unser Standpunkt ist der, dass es thatsächlich einen „Ton" giebt. Wenn nun gesagt wird, dass er bereits früher anerkannt war, so haben wir mühelos erreicht, was wir wollen.

Auch diejenigen, welche geäussert haben, dass das Wesen des „Tones" zwar von Leuten von Geschmack gefühlt werde, nicht aber beschrieben werden könne, behaupten dies unüberlegt. Denn wenn sein Wesen unbeschreibbar wäre, trotzdem er seinem allgemeinen Begriffe nach in der oben angegeben Weise und seinen speziellen Merkmalen nach in der unten auszuführenden definiert worden ist, dann müssten eben alle (wissenschaftlichen) Gegenstände unbeschreibbar sein. Wenn aber mit einem solchen hyperbolischen Ausspruch nur erklärt werden soll, dass das Wesen des „Tones" alle andere Poesie übertrifft, dann haben jene Leute durchaus recht.

Zweites Kapitel.

60 Oben ist gezeigt worden, dass der „Ton" in zwei Hauptarten zerfalle, je nachdem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, oder ob zwar schon gemeint, doch zum Zwecke von etwas anderem da ist. Um nun die Unterarten des ersteren, bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, zu lehren, heisst es weiter:

1. Bei dem „Tone", bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, ist dies von zweierlei Art: entweder ändert es seine eigentliche Bedeutung etwas ab, oder es verliert sie vollständig.

61 Diesen beiden gemäss ist auch das Unausgesprochene verschieden; daher gilt diese Einteilung auch von dem „Tone" selbst, dessen Wesen es ist, das Unausgesprochene zum Bewusstsein zu bringen.

Ein Beispiel für den „Ton", bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung abändert, ist folgendes:

„Wolken, die mit feuchtem Blaugrau den Himmel tünchen"
„und unter denen sich die Kraniche tummeln, Winde, die Sprüh-"
„regen mit sich führen, das schrille Freudengeschrei der Wolken-"
„freunde (der Pfauen): dies Alles möge da sein; ich Rāma mit"
„dem durch und durch verhärteten Herzen kann Alles ertragen;"
„aber wie wird es der Vaidehī ergehen: weh und aber weh, sei"
„stark, o Fürstin". 1.[1])

62 Hier handelt es sich um das Wort „Rāma"; damit wird nicht einfach die also genannte Person zur Kenntnis gebracht, sondern dieselbe, insofern sie Trägerin unausgesprochener anderer Eigen-

---

1) Diese Strophe ist aus dem Mahānāṭaka v. 7 (JRAS. 1898 p. 296) — p. 225 wird wieder auf sie Bezug genommen.

schaften ist, (wie dass er sein Reich verloren hat, verbannt worden ist etc. etc.).[1]) Und wie in meinem Gedichte Viṣamabāṇalīlā:

„Dann erst hat man Vorzüge, wenn Kenner sie würdigen: erst"
„wenn sie von den Sonnenstrahlen gekost werden, sind die Lotusse"
„(wirklich) Lotusse". 2.

Hier ist es das Wort Lotus an zweiter Stelle.

Für den „Ton", bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung ganz verliert, ist folgender Vers (Rām. III, 16, 13) Vālmīki's, des ersten Dichters, ein Beispiel: 63

„Der Mond, dem man jetzt (im Winter) die Sonne vorzieht,"
„und dessen Scheibe ein Nebelschleier überzieht, glänzt nicht mehr,"
„wie ein vom Hauche blinder Spiegel". 3.

Hier ist es das Wort blind [i. e. caecus, das nicht wie im Deutschen in der obigen Bedeutung üblich ist].

„Es entzückt der Himmel, auch wenn an ihm die Wolken"
„toben; die Wälder, auch wenn Regengüsse die Arjunabäume zer-"
„zausen, die Nächte trotz ihres Dunkels, wenn in ihnen ein be-"
„scheidener Mond leuchtet". 4.

Hier sind es die Wörter „toben" (*matta*) und „bescheiden" (*nirahaṃkāra*).

2. Die Seele (i. e. das Unausgesprochene) des „Tones", bei dem das Ausgesprochene gemeint (aber zum Zwecke eines Andern da ist), ist doppelter Art, je nachdem der Hergang (wie das Unausgesprochene zum Bewusstsein gebracht wird), sich unbemerkt vollzieht, oder erkennbar ist [d. h. gleichzeitig mit dem Ausgesprochenen, oder erst nach ihm zur Erkenntnis gelangt].[2]) 64

Das Unausgesprochene, das als das Hauptsächliche empfunden wird, ist die Seele des „Tones". Und dies gelangt zum Bewusstsein, 1. zugleich mit dem ausgesprochenen Gedanken, so dass man keine Reihenfolge merkt oder 2. so dass man eine Reihenfolge merkt (also nachdem man den Wortsinn in sich aufgenommen hat).

3. Wenn eine Stimmung, ein Gefühl, deren Schein, deren Erlöschen etc. den unausgesprochenen Sinn ausmachen und als das Wesentliche (*aṅgin*) hervortreten, dann liegt (die Art des „Tones" vor), bei dem die Reihenfolge fehlt (i. e. unbemerkbar ist).

Denn die Stimmung etc. gelangt zusammen mit dem Ausgesprochenen (*vibhāvādi*) zum Bewusstsein, und wenn sie als das Wesentliche erscheint, bildet sie die Seele des „Tones". 67

1) Mit G, und mit Arjunavarmadeva (der ein etwas anderes *vyaṅgya* herausfinden will) zu Amaruka 37, ist *saṃjñimātram* statt *saṃjñāmātram* zu lesen.

2) In der Folge bedienen wir uns gelegentlich der in Klammern gegebenen kürzern Übersetzung.

Jetzt wird gezeigt, dass das Gebiet des „Tones", bei dem sich der Hergang unbemerkt vollzieht, von demjenigen der Figur *rasavad* verschieden ist.

4. Da liegt das Gebiet des „Tones" vor, wo die verschiedenartigen Ursachen der Schönheit von Wortsinn und sprachlichem Ausdruck zum Zwecke der Stimmung etc. da sind.

71 Diejenige Poesie verdient den Namen „Ton", in welcher dem wahrhaften Sinne, nämlich Stimmung, Gefühl, deren Schein, Erlöschen etc., dienstbar die Laut- und Sinnfiguren sowie die *guṇa*'s, sowohl im gegenseitigen Verhältnis als auch mit Rücksicht auf den „Ton" selbst, jegliches die ihm zukommende Stellung hat.

5. Anderswo aber, wenn der Satzsinn die Hauptsache ist und ihm Stimmungen etc. untergeordnet sind, dann ist in einem derartigen Gedicht die Stimmung etc. nur ein Schmuck. Das ist meine Ansicht.

Wenn auch Andere das Gebiet des *rasavad alaṃkāra* (anders) beschrieben haben, so ist doch meine Ansicht die, dass in demjenigen Gedicht Stimmung etc. als Schmuck (*alaṃkāra*) auftreten, in welchem ein anderer Gedanke als Hauptsache den Satzsinn bildet und diesem die Stimmung etc. subordiniert ist: wie dies in panegyrischen Gedichten (der Fall ist), wo die Stimmung etc. etwas Subordiniertes ist, obschon der *preyo 'laṃkāra* den Satzsinn bildet.[1])

72 Die Stimmung etc. tritt entweder für sich allein als poetischer Schmuck auf, oder in Verbindung mit andern poetischen Figuren. Ersteres in folgendem Verse:

„Was lachst du? Nicht wirst du mir aufs neue entrinnen,"
„da ich dich nach so langer Zeit wieder zu sehen bekommen habe."
„Woher, Hartherziger, deine Reiselust? Wer treibt dich von hier"
„fort? Also redeten im Traume, als sie den Geliebten zu umhalsen"
„wähnten, und weinten dann laut, als sie mit leeren Armen er-"
„wachten, die Frauen deiner Feinde". 5.

73 Da hier die traurige Stimmung dem Hauptgedanken subordiniert ist, so ist klar, dass die Figur *rasavad* vorliegt. So zeigen auch in derartigen Fällen andere Stimmungen deutlich ein Subordinationsverhältnis.

In Verbindung mit einer poetischen Figur findet sich die Stimmung etc. als etwas Subordiniertes in folgendem Beispiel (Amaru 2):

---

1) Nach Bhāmaha liegt da *preyo 'laṃkāra* vor, wo die Liebe zu einem *guru*, Gott, Fürsten oder Sohne dargestellt wird. Das ist in panegyrischen Gedichten, wie den beiden folgenden, der Fall, aber ausserdem können, wie dieselben Beispiele zeigen, dabei auch andere Stimmungen eine untergeordnete Rolle spielen. Das scheint mir der Sinn dieser Stelle zu sein, die Abh. in künstlicher Weise erklärt und zwar doppelt, je nach dem Standpunkte der Anhänger Bhāmaha's oder derjenigen Udbhaṭa's.

„Fortgestossen ergriff er ihre Hände, heftig geschlagen erhaschte“
„er dennoch den Saum ihrer Kleider, ihre Haare anfassend wurde“
„er von ihnen weggeschleudert, und zu ihren Füssen stürzend“
„wurde er von ihnen in der Verwirrung nicht beachtet, und als“
„er sie umschlang, wurde er von den Frauen von Tripura mit thränen-“
„erfüllten Lotusaugen wie ein auf frischer Untreue ertappter Lieb-“
„haber abgeschüttelt — der von Sambhu's Pfeilen ausgehende“
„Feuersbrand, und der möge eure Sünden versengen.“ 6.

Hier ist die gewaltige Macht des Feindes von Tripura der Hauptgedanke, und diesem ist (die Stimmung:) Liebesschmerz aus Eifersucht, die in Verbindung mit (der Figur:) Zweideutigkeit auftritt, subordiniert; dergleichen Fälle sind das legitime Gebiet der Figuren *rasavat* etc. Darum ist hier das Zusammenauftreten von (zwei 74 einander widersprechenden Stimmungen, nämlich einer erotischen:) Liebesschmerz aus Eifersucht und der tragischen, weil sie (einem dritten) subordiniert sind, kein Fehler, (was wohl der Fall wäre, wenn eine Stimmung die Hauptsache und nicht etwas subordiniertes wäre).[1] (Die Stimmung ist also in solchen Fällen nur ein Schmuck.) Wo sie nämlich zum wahren Inhalt erhoben wird, wie kann sie da nur ein Schmuck sein? Denn ein Schmuck bewirkt bekanntlich die Schönheit von etwas; etwas kann aber doch nicht der Grund der Schönheit seiner selbst sein.

Dies ist in folgendem Verse zusammengefasst:

6. Ob etwas (nur) eine poetische Figur sei, zeigt sich daran, dass es als Schmuckmittel mit Bezug auf den Hauptinhalt: Stimmung, Gefühl etc. angebracht ist.

Darum also handelt es sich da um die genannte Art des „Tones“, wo Stimmung etc. den wahren Inhalt bilden:[2]) die (Figuren), Vergleich etc., dienen ihm zum Schmucke. Wo aber als Hauptsache eine andere Sache den wahren Inhalt ausmacht und die Stimmung etc. nur zu dessen Verschönerung dient, da handelt es sich um Stimmung etc. als poetischen Schmuck (d. h. dort ist der *rasavad alaṃkāra* anzuerkennen.) So sind die Gebiete des „Tones“, der poetischen Figuren Vergleich etc. und des *rasavad* 75 *alaṃkāra* richtig verteilt.

Wenn (von dem Gegner, der überall, wo nach unserer Ansicht die Stimmung als „Ton“ vorliegt, sie nur als Figur gelten lassen will, um eine andere Verteilung vorzunehmen) gesagt wird, dass wo von vernünftigen Wesen die Rede ist, der *rasādi-alaṃkāra* (nach uns der *rasādi-dhvani*) am Platze sei, so [wäre das Gebiet der anderen Figuren Vergleich etc. aufs engste eingeschränkt oder

1) Die bei der ästhetischen Beurteilung dieser Strophe maassgebenden Gesichtspunkte werden im 3. Kapitel p. 166 theoretisch erörtert.

2) *sarve tena* bis *viṣayā* ist Glosse und mit KKh. zu streichen.

auf Null reduziert; denn[1]) auch dort, wo vom Verhalten vernunftloser Wesen die Rede ist, muss doch auf dasjenige vernünftiger Wesen in irgendwelcher Weise eine Beziehung statthaben. Auch wenn eine solche stattfindet,][2]) ist damit auch gesagt, dass da, wo von vernunftlosen Wesen die Rede ist, der *rasavad alaṃkāra* keine Stelle haben. Würde daraus nicht folgen, dass ein grosser Teil der Poesie, welche voller Stimmung ist, stimmungslos (*nīrasa*) sei? So (in den beiden folgenden Beispielen Vikramorvaśī 115 und 130, in denen Purūravas einen Fluss und eine Schlingpflanze apostrophiert):

„Die Wellen wie die Brauen rollend, die Vogelreihe wie den" „Gürtel schüttelnd, den Schaum an sich reissend wie ein in Hast" „gelockertes Gewand, davon wandelnd gekrümmten Ganges und ihr" „Gefälle immer wieder ausgleichend, (oder: meinen Fehltritt hin" „und her bedenkend): wahrlich, ist diese Wasserflut offenbar nur" „meine zornige Geliebte in verwandelter Gestalt." 7.

77 „Die Zarte, deren beregnete Zweiglein feucht wie die von" „Thränen benetzten Lippen sind, die gleichsam des Schmuckes bar" „ist, da sie jetzt nach Ablauf ihrer Zeit keine Blüten mehr an-" „setzt, erscheint ohne das Summen der Bienen wie in sinnendes" „Schweigen versunken: sie ist die Zornige, die mich den Fuss-" „fälligen zurückwies und nun gleichsam Reue empfindet". 8.

(Oder wenn Kṛṣṇa an einen ihn in Dvārakā besuchenden Hirten, resp. an sich selbst, die Frage stellt):

„Freund, sind noch wohlbehalten an der Yamunā Ufer jene" „Lauben, die Teilnehmer an dem Übermut der Hirtenmädchen und" „Zeugen der heimlichen Liebe der Rādhā waren? jene jungen" „Sprossen, ich weiss es, werden ihre kräftige Farbe verlierend" „dahin welken, jetzt da sie nicht mehr dazu dienen, zart zerpflückt" „ein Lager der Liebe zu bereiten". 9.

(Der Gegner könnte erklären:) in diesen und ähnlichen Fällen, wo von vernunftlosen Wesen die Rede ist, hat eine Beziehung zu dem Verhalten[3]) vernünftiger Wesen statt. (Also erwidern wir): wo eine solche statt hat, da ist der *rasādi-alaṃkāra* (wir würden

1) Lies *yasmād* mit dem *pratīka*.

2) Die eingeklammerte Stelle ist zweifellos ein Einschub, wenn auch ein sehr alter, da Abh. sie schon kannte (vorausgesetzt, dass die erläuternden Bemerkungen nicht auch später zugesetzt sind). Fast dieselben Worte kehren nämlich auf der zweitfolgenden Seite wieder. Nun ist es nicht Ānandavardhana's Gewohnheit, sich in der Weise zu wiederholen. Ausserdem würde seine Argumentation konfus sein, was auch nicht seine Art ist. Streicht man die Stelle, so ist alles klar und jedes steht an seinem rechten Platze. Der Einschub ist nicht durch einen Irrtum eines Abschreibers veranlasst; denn die vorliegenden Handschriften sind offenbar von Pandits zum eigenen Gebrauch angefertigt. Sondern ein überspitzfindiger Pandit glaubte, dass der Einwurf des Dhvanivertreters auch dann noch vollgültig sei, wenn die vom Gegner später gegebene einschränkende Erklärung von Anfang an gälte.

3) *vasturṛttānta* ist thatsächliches Verhalten oder auch Schilderung.

sagen *dhvani*) am Platz. Dann aber[1]) würde das Gebiet der übrigen 78 Figuren: Vergleich etc., aufs engste eingeschränkt oder auf Null reduziert sein, weil es gar keine Schilderung vernunftloser Wesen giebt, die nicht zu der vernünftiger Wesen in Beziehung gesetzt würde, in letzter Linie als Faktor etc.[2]) (Da also des Gegners Verteilung des *rasavad alaṃkāra* und der übrigen *alaṃkāra*'s undurchführbar erscheint), so steht fest, dass die Stimmung etc. nur dann Schmuck ist, wenn sie etwas Anderem subordiniert ist. Wo aber eine Stimmung oder ein Gefühl als Hauptsache auftritt, die auf alle mögliche Weise geschmückt wird, (also nicht selbst Schmuck sein kann), die ist die Seele der wahren Poesie („Ton").

Nun weiter:

7. Diejenigen (Eigenschaften eines Gedichtes), welche auf diesem Inhalt (Stimmung etc.) als selbständigem Ganzen beruhen, sind die *guṇa*'s (Charakterarten); diejenigen aber, welche in dessen Teilen ihren Sitz haben, gelten als Schmuck (*alaṃkara*'s) wie beim menschlichen Leibe) Armbänder etc.

Diejenigen (Eigenschaften), die auf diesem Inhalt, nämlich Stimmung etc., was das selbständige Ganze ausmacht, beruhen, sind die Charakterarten, ähnlich wie Tapferkeit etc. Diejenigen aber, welche in den Teilen, nämlich dem Ausgesprochenen und seinem Ausdruck, ihren Sitz haben, gelten als Schmuck, ähnlich wie Armbänder etc.

Denn:

8. Die erotische Stimmung (*śṛṅgāra*) ist lieblich: sie ist die 79 vorzüglich erfreuende Stimmung: ein von ihr getragenes Gedicht ist der Sitz der Lieblichkeit (*mādhurya*).

Im Vergleich mit andern Stimmungen ist die erotische lieblich, weil sie erfreuend wirkt. Deswegen wird dem Gedicht selbst, d. h. dem Gedanken und seinem sprachlichen Ausdruck, wodurch diese (liebliche Stimmung) zur Empfindung gebracht wird,[3]) der Charakter (*guṇa*) der Lieblichkeit beigelegt, (obgleich er eigentlich nur der Stimmung zukommt). Wohllaut aber (und ihre anderen äusseren Merkmale hat die Lieblichkeit) mit (dem Charakter) Kraft gemein.[4])

1) Wenn nämlich, wie der Gegner vorschlägt, die übrigen Figuren nur bei der einfachen Schilderung vernunftloser Wesen am Platze wären.

2) *vibhāva*, und zwar als *uddīpana*.

3) Lies: *tatprakāśanaparayoḥ śabdārthayoḥ*, cf. v. 10.

4) Die *guṇa*'s sind also nach dieser Lehre nicht Eigenschaften der Diktion an sich, wie die älteren Poetiker glaubten, sondern der Stimmung, und erst insofern diese die Diktion bestimmt, in letzterer erkennbar. Daher sind, wie der Autor zeigt, die auf die Diktion bezüglichen Merkmale der einzelnen *guṇa*'s nicht charakteristische im Sinne der Logik.

9. In der Liebesschmerz genannten Art der erotischen Stimmung und in der traurigen Stimmung ist die Lieblichkeit am intensivesten, weil darin das Gemüt in noch höherem Grade erweicht wird.

80 Bei dem „Liebesschmerz“ und in der traurigen Stimmung erreicht die Lieblichkeit den höchsten Grad, weil jene beiden sich das Gemüt der Leute von Geschmack in hervorragendem Maasse erobern.

10. Die zornige (ebenso die heroische und die märchenhafte)[1]) Stimmung in Gedichten empfindet man als eine Art von Glanz (*dīpti*). Wenn dieser Glanz durch den Gedanken und seinen sprachlichen Ausdruck zur Empfindung gebracht wird, so hat (die Komposition den Charakter) „Kraft“ (*ojas*).

Weil die zornige und andere Stimmungen einen intensiven Glanz, eine leuchtende Helle (im Gemüte) hervorrufen, werden sie selbst übertragener Weise als „Glanz“ bezeichnet. Sein sprachlicher Ausdruck, der ihn zur Empfindung bringt, besteht in Sätzen, die durch Zusammenfügung langer Composita geschmückt sind; z. B.

„Mit seinen Händen gerötet von geronnenem, glebrigem, dickem“
„Blute des Suyodhana, dessen beide Schenkel er mit dem wuchtigen“
„Schlag seiner rollenden Armes geschwungenen schrecklichen Keule“
„zerschmettert (haben wird), wird Bhīma deinen Zopf, o Fürstin,“
„mit Blumen durchflechten“. 10. (So spricht Bhīma zu Kṛṣṇā“
„im Veṇīsaṃhāra 1. Akt.)

81 Der Gedanke, der eine solche Stimmung zur Empfindung bringt, kann auch ohne Anwendung von langen Composita durch klare Ausdrücke ausgesprochen werden;[2]) z. B.

„Jeden im Heere der Panduinge, der von Stolz auf seiner“
„Arme Kraft gebläht eine Waffe trägt; Jeden aus dem Pancâler-“
„geschlecht: Knabe, Mann oder noch im Mutterschoss Ruhender;“
„Jeden Zeugen jener That; Jeden, der im Kampfe mir entgegen-“
„tritt, werde ich blind vor Wut vernichten, und wäre er auch“
„der Weltvernichter selbst“. 11. (Worte Aśvatthāman's im Veṇī-“
„saṃhāra 3. Akt.)

In beiden Beispielen haben wir die „Kraft“.

82 **11.** Die Fähigkeit des Gedichtes, die Stimmung zum Bewusstsein zu bringen, welche gleichmässig für alle Stimmungen gilt, ist der Charakter „Klarheit“ (*prasāda*), der überall gleich wirkt.

„Klarheit“ aber ist die Durchsichtigkeit von Gedanken und Ausdruck. Weil dieser Charakter allen Stimmungen und allen Satz-

1) Nach Abh. verhält es sich mit den übrigen Stimmungen folgendermaassen: bei der komischen sind Lieblichkeit und Kraft gleichmässig vertreten, Letztere hat das Übergewicht in der furchtsamen und ekelhaften, wogegen in der quietistischen je nach dem Faktor der eine oder andere Charakter sich zeigt.

2) Über das Verhältnis von *guṇa* und *saṃghaṭanā* siehe p. 134 ff.

bauarten gemeinsam ist, gilt er als der vorzüglichste in Absicht auf den nicht ausgesprochenen Sinn.

12. Die nicht absoluten[1]) Fehler, wie übler Klang etc., sind anerkanntermaassen da zu vermeiden, wo die erotische (sowie die heroische, quietistische und märchenhafte) Stimmung die Seele wahrer Poesie (*dhvani*) bildet.

Und diejenigen Fehler, welche als nicht absolute bezeichnet (83) werden, sind nicht (absolut zu vermeiden) bei jedwedem Inhalt, noch wo die erotische, bez. eine andere Stimmung das Unausgesprochene bildet, ohne aber die Seele der betreffenden Poesie zu sein: sondern wenn erotische Stimmung als Seele wahrer Poesie den tieferen Sinn als Hauptsache ausmacht, da werden (jene Fehler) als zu vermeidende aufgeführt. Bei entgegengesetzter Auffassung wäre es nämlich unverständlich, weshalb diese Fehler nicht-absolute sein sollten. —

So ist das Wesen des „Tones", bei dem der Hergang nicht erkennbar ist, im Allgemeinen von uns dargelegt.

13. Die Unterarten der Glieder desselben und diejenigen, welche ihn selbst betreffen, sind unzählbar, wenn man sie mit einander kombiniert.

Die Stimmung etc., insofern sie als die Hauptsache suggeriert wird, ist (wie oben gezeigt) die Seele der wahren Poesie, bei der das Ausgesprochene zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft. Ihre (der Stimmung) Glieder[2]), nämlich die den Wortsinn und den sprachlichen Ausdruck betreffenden poetischen Figuren, zerfallen in zahllose Unterarten; und ebenso sind ihre eigenen Unterarten, d. h. Stimmung, Gefühl, deren scheinbares Auftreten und Erlöschen, zusammen mit dem, was die Faktoren, Effekte und Konkurrenten zum Ausdruck bringt — unendlich, d. h. für sich genommen,[3]) zahllose Varietäten; wenn untereinander kombiniert, können die Arten auch nur irgend einer einzelnen Stimmung nicht gezählt werden, wie viel weniger die aller zusammen. So hat z. B. die erotische Stimmung, wo sie als Hauptsache auftritt, zwei Hauptarten: Liebesfreude und Liebesschmerz. Die Liebesfreude hat verschiedene Arten, wie gegenseitiges verliebtes Anblicken, Liebesgenuss, Promenieren etc.; der Liebesschmerz ebenfalls, insofern er entsteht durch ungestilltes Verlangen, Eifersucht, selbstverschuldetes Meiden, Weilen in der Ferne etc. Jede einzelne dieser Arten hat nun wieder (84)

1) Absolute Fehler sind solche, die es unter allen Umständen sind, wie elementare Verstösse gegen Grammatik, Metrik und Sinn, die Daṇḍin III, 125 ff. bespricht. Als nicht absolute Fehler führt Abh. *śrutiduṣṭa*, *arthaduṣṭa* und *kalpanāduṣṭa* an.

2) d. h. subordinierte Teile.

3) ? *svāśrayāpekṣayā.*

ihre besondern Faktoren, Effekte und Konkurrenten. Und bei diesen Arten (beider Kategorien) werden wiederum Verschiedenheiten bewirkt durch Ort. Zeit etc. So ist denn (die erotische Stimmung) hinsichtlich der sie selbst betreffenden Verschiedenheiten unerschöpflich, wieviel mehr, wenn man die Unterarten der Glieder (d. h. der poetischen Figuren) hinzunimmt! Wenn man nämlich die Varietäten der subordinierten Teile mit den Varietäten des als Ganzes betrachteten verbindet, so wachsen sie zu unendlicher Zahl an.

14. Nur zur Orientierung wird das folgende gelehrt, damit so der Geist gebildeter und strebsamer Leute, in einem Punkte zur Klarheit gekommen, es überall werde.

Denn wenn durch orientierende Belehrung der Geist gebildeter Leute von Geschmack auch nur bei einer Varietät einer Stimmung über die Anwendung des Schmuckes durch Erkenntnis des gegenseitigen Verhältnisses der Hauptsache (der Stimmung) und der subordinierten Teile (der Figuren etc.) zur Klarheit gelangt ist, wird er es überall sein.

85 **15.** Die Alliteration bringt bei allen Arten der erotischen Stimmung, wo sie Hauptsache ist, diese nicht zur Empfindung, weil dabei mühsam immer die gleiche Form wiederholt wird.

In allen Arten der erotischen Stimmung, wo sie die Hauptsache ist, ist die Alliteration, wenn dieselbe Form ununterbrochen angewendet wird,[1]) nicht ein Mittel, die Stimmung zur Empfindung zu bringen. Durch die Worte „wo sie Hauptsache ist" wird es dem Belieben anheimgestellt, da wo die erotische Stimmung nur Schmuck ist, Alliteration ein und derselben Art anzuwenden.

16. Wo die erotische Stimmung die Seele wahrer Poesie ist, da wäre es eine Verirrung, künstliche Reime (*yamaka*'s) etc. anzubringen, selbst wenn man dazu die Fähigkeit hat; besonders gilt dies beim Liebesschmerz.

„Wo die erotische Stimmung die Seele wahrer Poesie ist" bedeutet: wo sie von dem Wortsinn und dem sprachlichen Ausdruck als die Hauptsache zur Empfindung gebracht wird; bei ihr ist die Anwendung von künstlichen Reimen etc., d. h. der verschiedenen Arten von *yamaka*'s, eine Verirrung, selbst wenn man die Fähigkeit hat zu Verskünsteleien[2]) und zu *śleṣa*'s, die durch schwierige Zerlegung der Wörter zustande kommen etc. Mit dem Wort „Verirrung" wird folgendes gesagt: wenn einem auch einmal

1) Der Kom. bemerkt, dass Abwechselung in der Alliteration nicht zu tadeln sei.

2) *duṣkara.* Es sind solche Kunststücke gemeint wie *muraja-*, *cakrabandha* etc.

ganz per Zufall ein künstlicher Reim etc. in die Feder kommt, so soll man deren doch nicht in grösserer Menge wie andere poetische Figuren als ein der Stimmung subordiniertes Element anwenden. Mit den Worten „besonders gilt dies beim Liebesschmerz“ wird erklärt, dass beim Liebesschmerz die äusserste Zartheit erscheint: wenn derselbe zur Empfindung gebracht werden soll, dann ist die Anwendung von künstlichen Reimen etc. als ein ihm subordiertes Element strikte zu vermeiden.

Nun giebt er den Grund dafür an:

17. In der wahren Poesie gilt als poetischer Schmuck nur, was (vom Dichter) ohne spezielle Anstrengung unter dem Eindruck der Stimmung geschaffen werden kann.

Wenn eine poetische Figur, auch eine solche, über die man 86 sich wundert, wie sie dem Dichter gelungen sei, unter dem Eindruck der Stimmung geschaffen werden kann, so gilt sie als ein poetischer Schmuck bei dieser Art von Poesie, bei der der Hergang (wie das Unausgesprochene zum Bewusstsein gebracht wird) sich unbemerkt vollzieht. Gemeint ist, dass dieselbe in erster Linie ein der Stimmung subordiniertes Element ist, z. B. (Amaru 81):

„Das gemalte Blätterornament auf deiner Wange ist durch“
„ihr Aufliegen auf der flachen Hand verwischt: aufgesogen von“
„Seufzern ist der nektarsüsse Seim deiner Lippen; (zurückgehaltene)“
„Thränen, die dir die Kehle zuschnüren (am Halse hangen), lassen
“deinen Busen an einem fort erzittern: der Zorn ist dein Liebster“
„geworden, Unnachgiebige, nicht aber ich.“ 12.[1])

Für jede der Stimmung subordinierte poetische Figur gilt allgemein die Bedingung, dass sie ohne besondere Anstrengung hervorgebracht werde. Wenn nämlich ein Dichter, der eine Stimmung in sein Gedicht legen will, diese Disposition bei seite setzt, um sich in anderer Richtung bemühend eine poetische Figur hervorzubringen, so ist diese nicht ein der Stimmung subordiniertes Element.[2]) Denn wenn man absichtlich in einem längeren Stücke künstliche Reime hintereinander macht,[3]) so muss man notwendig seine Aufmerksamkeit auf etwas anderes (als die Stimmung) richten, nämlich auf das

1) So spricht ein Galan zu der beleidigten Geliebten, die ihn zurückstösst. Die spezielle erotische Stimmung wird hier erregt durch die Schilderung der Symptome des verliebten Zornes. Dabei ist aber der Gedanke in eine künstliche poetische Figur eingekleidet: der Zorn thut alles das, was sonst ein ungestümer Liebhaber thut; also ist der Zorn ihr eigentlicher Liebhaber. Diese poetische Figur (nach Abh. *vyatireka*, nach Arjunavarmadeva *apahnuti*) wird durch andere Figuren *arthaśleṣa* (z. B. *kaṇṭhe lagnaḥ*) und *rūpaka* (*priyo manyur jātaḥ*) unterstützt; aber trotz ihrer Künstlichkeit stört sie nicht die Empfindung der Stimmung, sondern erscheint in Wahrheit ihr subordiniert, als ein schmückendes Element.

2) Die Lesart von K, Kh ist deutlicher.

3) *prabandhena kriyamaṇa.* Man denke an *Ghaṭakarpara*, Raghuv. IX, Śiś. V. XIX etc.

Suchen nach Wörtern von einer bestimmten Beschaffenheit. Der Einwurf, dass etwas Ähnliches auch bei den anderen poetischen Figuren der Fall sei, trifft nicht zu. Denn die andern poetischen 87 Figuren, auch selbst solche, die einem, wenn man sie liest, enorm schwer vorkommen, bieten sich einem ideenreichen Dichter, dessen Geist auf die Stimmung gerichtet ist, in überstürzender Fülle; wie in der Kādambarī, wo Candrāpīḍa die Kādambarī zuerst erblickt (ed. Peterson p. 186 ff.), und im Setubandha 11, 52 ff., wo Sītādevī durch den Anblick des hervorgezauberten Hauptes Rāma's in Verzweiflung versetzt wird. Und das ist ganz natürlich. Denn die Stimmungen werden erregt durch bestimmte Gedanken und ihren sprachlichen Ausdruck.[1]) Diese bestimmten, die Stimmung hervorbringenden Gedanken, sind eben die poetischen Figuren Rūpaka etc.[2]) Darum sind sie bei der Hervorbringung der Stimmung nichts heterogenes (*bahiranga*); wohl aber gilt das von künstlichen Reimen und andern Versspielereien. Wenn aber dennoch in einigen künstlich gereimten Strophen Stimmung liegt, so ist darin die Stimmung etc. (dem Verskunststück) subordiniert, und die künstlichen Reime etc. sind die Hauptsache. Bei unreinen Stimmungen aber können (künstliche Reime) diesen gegenüber das subordinierte Element sein. Die Hauptsache und nicht ein subordiniertes Element sind, wenn eine Stimmung hervorgerufen wird, die künstlichen Reime etc., weil sie zu ihrer Hervorbringung einer speziellen Anstrengung bedürfen.

Das Gesagte wird in folgenden (Zusatz)versen zusammengefasst:

18. Ein grosser Dichter bringt mit ein und derselben Anstrengung den stimmungsvollen Stoff und seinen poetischen Schmuck hervor.

19. Um aber künstliche Reime etc. zu schaffen, bedarf er einer speziellen Anstrengung, wenn jene ihm auch leicht gelingen sollten; darum sind sie auch der Stimmung gegenüber ein subordiniertes Element.

20. Nichts aber hindert, dass künstliche Reime als ein subordiniertes Element gegenüber der unreinen Stimmung auftreten; niemals aber trifft dies zu bei der erotischen Stimmung, wenn sie die Seele wahrer Poesie bildet.

88 Nun werden die poetischen Figuren als Mittel zur Hervorrufung der erotischen Stimmung, insofern sie die Seele wahrer Poesie ist, besprochen:

1) Die Interpunktion ist hinter *ākṣeptavyāḥ* zu tilgen und hinter *śabdais* zu setzen.

2) Mit andern Worten: der stimmungsvolle Dichter denkt eben in poetischen Figuren.

21. Wenn die poetischen Figuren, Metapher etc. bei der erotischen Stimmung, wo sie die Seele wahrer Poesie ist, mit Umsicht angewendet werden, dann erfüllen sie ihre eigentliche Bestimmung.

Denn die poetischen Figuren gelten wie Geschmeide als Schönheitsursachen der Seele (wahrer Poesie bez. einer Person).[1] Und die Ausschmückung des ausgesprochenen Gedankens, wie Metapher etc., soweit sie (von Gelehrten) schon dargestellt ist oder noch werden wird — denn die poetischen Figuren sind unendlich an Zahl — also alle und jede, wenn mit Umsicht angewandt, werden zu Schönheitsursachen der Seele der wahren Poesie, in welcher der Hergang bei der Bewusstmachung des tieferen Sinnes (d. h. der Stimmung) nicht empfunden wird.

Und bei ihrer Anwendung hat man auf folgendes zu sehen:

22. 23. Die poetischen Figuren, Metapher etc. kennzeichnen sich als ein subordiniertes Element, wenn (der Dichter) sie nicht als die Hauptsache behandelt, sondern als nur jener (der Stimmung) dienend; wenn er sie zur passenden Zeit aufnimmt oder fallen lässt und sie nicht bis zur letzten Konsequenz durchführen will; und wenn er sie, nachdem er sie ausgeführt hat, sorgfältig prüft, ob sie auch (der Stimmung) subordiniert ist.

[„Diejenige Figur, welche er als ihr (der Stimmung) subordiniert 89 behandelt, nicht als das Hauptsächliche, welche er bei passender Gelegenheit aufnimmt, welche er bei passender Gelegenheit aufgiebt, welche er nicht bis zur letzten Konsequenz durchführen will, welche er, auch wenn er sie durchzuführen beabsichtigt, auf ihr Subordinationsverhältnis prüft, diese auf solche Weise zur Anwendung gebrachte Figur bewirkt die Hervorrufung der Stimmung“. Dieser Satz erscheint im Folgenden stückweise, durch Beispiele und ihre Erläuterung unterbrochen.]

Welche Figur ein auf stimmungsvolle Komposition bedachter Dichter als ihr (der Stimmung) subordiniert behandelt — z. B. (Śakuntalā 12):

„Wiederholt streifst du ihr Auge mit seinem zuckenden äusseren“
„Augenwinkel, sanft summst du in ihres Ohres Nähe, als flüstertest“
„du ein Geheimnis, und während sie ihre Hände schüttelt, kostest“

1) Abh. führt p. 75 aus, dass Geschmeide nicht ein Schmuck des Leibes sei, sondern der Seele, „indem es das Passende der gemütlichen Eigenheiten der betreffenden Person zum Ausdruck bringt. Denn eine leblose Leiche gefällt nicht, trotz des Ohrschmuckes, weil das nicht da ist, was geschmückt werden könnte; und der Leib eines Asketen wirkt, wenn er mit Armbändern etc. geschmückt ist, lächerlich, weil der zu schmückende nicht dazu passt. Da nun der Leib an sich nichts unpassendes ist, so ist die Seele doch wirklich das, was geschmückt wird, weil man sich bewusst ist, man selbst sei geschmückt“.

„du ihre Lippe, den Inbegriff der Wollust: wir sind in Wahrheit"
„geschlagen, o Biene, und du hast fürwahr das Glück erfasst." 13.

Denn hier ist die „naturgetreue Schilderung"[1]) der Biene ein poetischer Schmuck, welcher der Stimmung dienlich ist.

„Nicht als das Hauptsächliche" — d. h. das Wichtigste; zuweilen nämlich erscheint eine Figur, obschon sie (vom Dichter) als lediglich der Stimmung etc. dienend beabsichtigt war, trotzdem so, als ob sie das Hauptsächliche sein sollte, (wobei natürlich den Dichter die Schuld trifft). z. B.:

„(Viṣṇu), der durch das Gewaltwort, das seines Diskus' Schlag"
„sprach, die Weiber Rāhu's beim Liebesgenuss auf das Küssen be-"
„schränkte und sie um der Umarmungen Ungestüm brachte". 14.

90 Hier erscheint nämlich die Figur *paryāyokta*[2]) als das Hauptsächliche beabsichtigt, obschon es eigentlich die Stimmung etc. sein sollte.

— „welche (nicht als das Hauptsächliche beabsichtigte Figur) er bei passender Gelegenheit aufnimmt, nicht bei unpassender. Das Aufnehmen bei passender Gelegenheit, z. B. (Ratnāvalī, Akt II):

„Wenn ich jetzt im Parke diese Liane an dem Madanabaume"
„betrachte, als wenn sie eine fremde (verliebte) Frau wäre — sie,"
„die Knospen angesetzt hat (die heftige Sehnsucht empfindet), die"
„weiss glänzt (bleich ist), die jetzt eben in Blüte gekommen ist"
„(verliebt gähnt), die unter häufigen Windstössen sich zu schwingen"
„abmüht (durch häufig hervorbrechende Seufzer ihre Liebesmüh"
„verrät) — dann werde ich sicherlich der Königin Antlitz in rote"
„Zornesglut versetzen". 15.

Hier ist es der *śleṣa*.[3])

— und welche bereits eingeleitete Figur er bei passender Gelegenheit aufgiebt zu Gunsten einer anderen Figur, die gerade der Stimmung besser dient:

„Von neuen Sprossen erglühest du (o Baum), ich von der"
„Liebsten herrlichen Vorzügen; zu dir fliegen die Bienen, (die"
91 „Pfeile) geschnellt von Amors Bogen zu mir; dir gereicht der"

---

1) *svabhāvokti*: wenn das wahre, aber nur dem feineren Verständnis zugängliche Wesen eines Dinges naturgetreu geschildert wird.

2) *paryāyokta* heisst diejenige Figur, in welcher etwas nicht direkt ausgesprochen, sondern durch eine andere Wendung nur angedeutet wird, wie in obigen Beispiel die Ursache (die Enthauptung Rāhu's durch Viṣṇu) durch die Folge. Hierbei ist das wirklich Geschilderte aber von derselben Bedeutung wie das Erschlossene, und nicht wie bei der *aprastutapraśaṃsā* lediglich wegen des letzteren dargestellt. Obiger Vers soll den Vāsudevapratāpa schildern, das ist sein *rasāditātparya*; aber dies wird durch das Gefallen an der Figur thatsächlich in den Hintergrund gedrängt, ohne dass darum dieser Vers schlecht wäre.

3) Es werden nämlich durch doppelsinnige Wörter und Wendungen die Attribute des Baumes so ausgedrückt, dass sie auch auf die fremde Frau bezogen werden können, in welcher Form sie oben in Klammern gesetzt sind. Hier bereitet der durch die Wortspiele ausgedrückte Vergleich auf die Stimmung, die später eintretende Eifersucht, vor.

„Liebsten Fusstritt zur Wonne[1]) ebenso mir: so ist, o Baum“
„Kummerlos, bei uns beiden alles gleich, nur hat mich der Schöpfer“
„kummervoll gemacht“. 16.[2])

Hier wird nämlich das zur Darstellung gebrachte Wortspiel (*śleṣa*) zu Gunsten des *vyatireka*[3]) aufgegeben und dadurch die spezielle Stimmung gefördert. (Nun könnte man einwenden:) Hier findet nicht die Aneinanderfügung zweier Figuren (viz. *saṃsṛṣṭi*) statt, sondern es ist vielmehr eine individuelle Figur: *śleṣavyatireka* (ein *saṃkara*), wobei die beiden Figuren (*śleṣa* und *vyatireka* organisch mit einander verwachsen sind) wie Mann und Löwe (in Narasiṃha, dem bekannten Avatāra Viṣṇu's).[4]) Das verneinen wir, weil eine solche Figur (*śleṣavyatireka*) auf eine andere Weise zu stande kommt. Denn sie findet da statt, wo in ein und derselben Phrase, die einen *śleṣa* enthält, auf eine andere Weise ein *vyatireka* wahrgenommen wird, wie z. B. (in der Āryāzeile) *saharir nāmnā devaḥ saharir varaturaganivahena* „der König Sahari mit Namen war *sahari* durch die Menge guter Rosse“. In obiger Strophe aber tritt der *śabdaśleṣa* an einer anderen Stelle auf als der *vyatireka*. Und wenn man in einem derartigen Falle (wo zwei Figuren in demselben Satze, wenn auch nicht in derselben Phrase auftreten) eine besondere Figur (*saṃkara*) annehmen wollte, so bliebe für die *saṃsṛṣṭi* keine Möglichkeit des Vorkommens übrig. — Wendet 92 man nun ein, dass in obigem Falle keine *saṃsṛṣṭi* vorliege, weil der *vyatireka* nur vermittelst des *śleṣa* (d. h. der durch ihn hervorgerufenen Vergleichung) zu stande komme, so leugnen wir dies, weil der *vyatireka* auch auf eine andere Weise (ohne ausdrückliche Vergleichung) eintreten kann. z. B. (Sūrya Śataka 23):

„Möge euch erfreuen das Licht der Sonne, der Leuchte aller“
„Weltteile: es ist eine Flamme wunderbarer Art, unauslöschbar durch“
„den Weltende-Orkan, in dessen wilder Wucht Berge bersten; die“
„hellen Schein auch am Tage weit verbreitet und durchaus frei“
„vom Russ des Dunkels ist; die ausgeht vom Patanga (Sonne)“
„und nicht von ihm (*patanga* = Nachtschmetterling) ausgelöscht“
„wird“. 17.

1) Bekanntlich wird nach Dichterglauben der Aśoka durch den Fusstritt eines Mädchens zum Blühen gebracht.

2) Hanumannāṭaka v. 24.

3) *vyatireka* heisst ein Vergleich, der darauf hinausläuft, das Subjekt als höher oder als geringer denn das Objekt des Vergleiches hinzustellen; der Vergleich fällt also zu Gunsten des Subjekts oder Objekts aus.

4) Wenn zwei oder mehrere Figuren irgendwo zusammen vorkommen, so giebt das Veranlassung zur Entstehung zweier neuer Figuren, *saṃsṛṣṭi* und *saṃkara*. In der ersteren ist die Vereinigung der sie konstituierenden Figuren ganz lose, d. h. die eine besteht ohne Rücksicht auf die andere. Im *saṃkara* dagegen ist 1. die eine der andern subordiniert (*aṅgāṅgibhāva*, d. h. dient dazu, die andere zum Ausdruck zu bringen (*upakāryopakārakabhāva*), oder 2. es bleibt zweifelhaft, welche von zwei möglichen Figuren (z. B. *upamā* und *rūpaka*) in ein und derselben Phrase vorliege, oder 3. es stecken zwei Figuren in ein und derselben Phrase, wie in dem Beispiel (*sahari*) *śleṣa* und *vyatireka*.

Hier ist nämlich der *vyatireka* (die höhere Vortrefflichkeit der Sonne im Vergleich mit einer Lampe) gezeigt, ohne dass die Ähnlichkeit ausdrücklich dargestellt ist. — Auch ist der Einwurf unzulässig, dass in dem Beispiele v. 16 der *śleṣa* nicht als eine selbständige Figur, sondern als dem *vyatireka* subordiniert beabsichtigt sei, weil darin auf Grund des *śleṣa* allein nicht eine Schönheit zur Empfindung gelange. Denn in analogen Fällen gelangt die Schönheit zur Empfindung lediglich auf Grund der wohl motivierten Ähnlichkeit,[1]) z. B.:

„Mein Wehklagen gleicht deinem Donnern; meine Thränen-"
„fluten deinen unaufhörlichen Regengüssen; meines Kummers"
„Flammen entzündet durch die Trennung von ihr, deinen zucken-"
93 „den Blitzen; in mir trage ich (das Bild von) der Liebsten Antlitz,"
„du den Mond: so sind wir Beide gleichgestellt; warum denn,"
„Freund Wolke, trachtest fort und fort du danach, mich in (inner-"
„lichen) Brand zu setzen?" 18.

— und welche Figur ein auf die Erweckung einer Stimmung einzig bedachter Dichter nicht bis zur letzten Konsequenz durchführen will, z. B. (Amaru 9):

„Zornig mit ihres zarten, schwanken, schmiegenden Ärmchens"
„Fessel ihn fest gefangen haltend und ihn ins Schlafzimmer"
„führend, stammelt das verliebte Mädchen Abends in Gegenwart"
„ihrer Gespielinnen mit sanfter Stimme „dass du dich nicht noch"
„einmal unterstehst!" indem sie auf die Spuren seiner Untreue"
„weist: glücklich dieser Geliebte, den sie unter Weinen schlägt,"
„während er lachend auf seinem Leugnen besteht". 19.

Hier wird nämlich die Metapher (die Gefangensetzung) nicht (wie man erwartet) durchgeführt, und zwar um die Stimmung besser zur Geltung kommen zu lassen.[2])

1) Der Gedankengang dieser Diskussion zwischen dem Autor und seinem Gegner ist folgender. A. In der angeführten Strophe haben wir in den ersten drei Pādas einen *śleṣa*, im vierten einen *vyatireka*. B. Nicht zwei distinkte Figuren liegen hier vor, sondern eine Verquickung beider zu einer neuen, dem *saṃkara*. A. Das wäre der Fall, wenn beide Figuren nicht in verschiedenen Teilen der Strophe, sondern in ein und denselben Worten vorkämen; hier könnte man höchstens von einer *saṃsṛṣṭi* reden. B. Nein, durch den *śleṣa* wird hier die Ähnlichkeit zum Ausdruck gebracht, welche die notwendige Voraussetzung für den *vyatireka* bildet. Zwischen beiden Figuren waltet also der *upakāryopakārakabhāva*. A. Es ist keine notwendige Bedingung für das Zustandekommen des *vyatireka*, dass die Ähnlichkeit ausgedrückt sei, wie die Strophe aus dem Sūryaśataka zeigt. B. Wenn der Reiz in dieser Strophe allein durch den *śleṣa* hervorgerufen würde, würdest du Recht haben; da dies nicht der Fall ist, so soll der *śleṣa* hier dem *vyatireka* dienen. A. Wenn du nicht fühlst, dass hier der Reiz beider Figuren vollständig von einander unabhängig ist, so kann dich die folgende Strophe belehren, dass ein *vyatireka* gänzlich ohne *śleṣa* zu stande kommen kann, indem die vorauszusetzende Ähnlichkeit schlicht ausgesprochen wird. — V. 18 ist von Yaśovarman, cf. ZDMG. 36, 521.

2) Die Interpunktion vor *param* ist zu tilgen und hinter *puṣṭaye* zu setzen, siehe das Citat Arjunavarmadeva's zu unserer Strophe.

— und welche zur Durchführung bestimmte Figur er aufmerksam auf ihr Subordinationsverhältnis prüft; z. B. (Meghadūta 101):

„In den Śyāmāsträuchern glaube ich deinen Leib, im Blick“
„der scheuen Hindin dein Augenspiel, im Mond deiner Wangen“
„Farbe, in der Pfauen üppigen Schweif deine Haare, in des Baches“
„Wellengekräusel deine bewegten Brauen zu erkennen; aber ach!“
„oh Ängstliche, nirgendswo ist vollständige Ähnlichkeit mit dir“
„an einem Ort niedergelegt.“ 20.[1])

— eine auf solche Weise zur Anwendung gebrachte Figur ist 94 für den Dichter ein Mittel, die Stimmung hervorzurufen; bei Vernachlässigung der angegebenen Regeln muss sie der Stimmung Eintrag thun. Belege für Letzteres finden sich zahlreich genug, sogar in Werken der Klassiker. Das wollen wir aber nicht im Detail darlegen; denn man setzt sich ja selbst dem Tadel aus, wenn man die Fehler grosser Männer, die ihr Genie durch Tausende schöner Verse bewiesen haben, an die grosse Glocke hängt. Aber wenn ein sorgfältiger Dichter das beherzigt, was wir zur Orientierung über die Fähigkeit der Figuren Metapher etc., eine Stimmung etc. hervorzurufen,[2]) gesagt haben, und sich danach selbst das Weitere zurechtlegend die im Vorhergehenden behandelte Seele wahrer Poesie, bei der das Unausgesprochene gleichzeitig mit dem Ausgesprochenen zur Kenntnis gelangt[3]) (also eine Stimmung), gesammelten Geistes seinem Werke einverleibt, dann tritt sie in höheren Maasse ins Dasein.

---

1) Hier hat der Dichter die Figur *utprekṣā* (das Identifizieren) so meisterhaft durchgeführt, dass sie der Stimmung durchaus keinen Abbruch thut, ihr vielmehr nur noch mehr zum Ausdruck verhilft.

2) Ich verbessere °*viṣayalakṣaṇā*.

3) Ich lese mit G. *alakṣyakramapratibham* und nehme an, dass hier *pratibhā* synonym mit *vyaṅgya* gebraucht ist.

Berichtigung.

Oben S. 393 habe ich bei Besprechung der 10 *guṇa*'s, die Bharata und Daṇḍin identisch geben, gesagt, dass Vāmana durch Unterscheidung nach *śabda* und *artha* zur doppelten Anzahl (wie bei den *doṣa*'s) gelange. Das ist unrichtig; denn er lässt einen *guṇa*: *samādhi*, aus und rechnet, was ihm sachlich entspricht: metaphorische Sprache, als besonderen *alaṃkara*, viz. *vakrokti*. Dies, sowie seine Aufstellung der 3 *rīti*'s als Seele der Poesie machen es wahrscheinlich, dass er später ist als Daṇḍin. Als beweisend dafür betrachte ich aber, dass Daṇḍin's Definition der Alaṃkāra's: *kāvyaśobhākarān dharmān alaṃkārān pracakṣate* (2, 1) von Vāmana (3, 1, 1. 2) berichtigt wird: *kavyaśobhāyāḥ kartaro dharma guṇāḥ*; *tadatiśayahetavas tv alaṃkaraḥ*; denn das betrifft eine fundamentale Distinktion.

Ein syrischer Text in armenischer Umschrift.

Von

C. Brockelmann.

Im 1. Hefte seiner Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи (Изданія фак. вост. яз. имп. С. Петерб. унив. nr. 5) hat N. Marr aus der Handschrift des Klosters Etschmiadzin nr. 899 aus dem Jahre 1215 einen syrischen Text in armenischer Umschrift und mit armenischer Paraphrase veröffentlicht. Es ist eine Erörterung über den Termin des Weihnachtsfestes in der Form einer Unterredung zwischen dem heil. Ephraem und seinem Schüler Isḥāq. Aus der Art der Umschrift hat Marr nachgewiesen, dass der Text in Kilikien entstanden ist. Der Armenier folgt der westlichen Aussprache des Syrischen. An irgend welchen Einfluss des Palästinisch-aramäischen, wie Marr annimmt, ist dabei natürlich nicht zu denken; die Stellen 3 4 und 8 5, auf die er sich beruft, sind, wie wir sehen werden, von Marr missverstanden resp. verderbt. Sehr fest waren die syrischen Kenntnisse des Armeniers gerade nicht; ܡܢܗ umschreibt er zweimal (7 2 und 8 5) մանաւ *månå*, richtiger 17 4 մենաւ *menå*, ܒܳܗ 10 1 mit պահ *bah*. Auch die übrigens sehr freie Paraphrase zeigt, dass er den Text nicht überall richtig aufgefasst hat.

Marr hat den syrischen Wortlaut in Estrangelo umschrieben und russisch übersetzt. Da ihm als Armenisten der syrische Sprachgebrauch natürlich nicht ganz geläufig ist, so sind dabei einige Missverständnisse untergelaufen. Von diesen den syrischen Text zu reinigen, ist der Zweck der folgenden Zeilen, in denen der verdiente Herausgeber ein Zeichen unseres Dankes für seine interessante Mitteilung sehen möge.

2 2. ܒܟܠܗܘܢ ܐܚܪ̈ܢ wie A. հրաւ *hrå* bietet, braucht nicht in ܐܚܪ̈ܢܐ geändert zu werden; vgl. Nöldeke, Gramm. § 202 B.

3 4 5 l. ܒܡܫܚܓܬܐ trotz der allerdings auffälligen Umschrift պամսահխըթա *bamsåhχ^e^tʻå* (ܓ wird sonst durch ղ $\lambda = \dot{g}$ wiedergegeben, vgl. aber Muzhir I 109 17, 224 5 v. u., Spitta, Gramm. § 6 a

und Kampffmeyer ZDPV. XV 26) nicht ܒܡܨܥܬ ܠܒܝܬܐ, was im Edessenischen unmöglich wäre; auch die Paraphrase hat nur „unter uns“.

4 2 l. ܘܐܬܒܝܢ. 7 3 l. ܘܠܐ ܫܪܬ ܛܒ̈ܥܐ ܕܒܬܘܠܘܬܗ „ohne dass sie die Siegel ihrer Jungfrauenschaft löste“.

8 5 թէ ist als Dittographie aus dem Vorhergehenden zu streichen; ܕܝ würde sich mit ܘ stossen und keinen Sinn geben; an eine palästinische Form ܕܝ ist hier nicht zu denken.

9 Das einleitende ܕ ܒܠܚܘܕ erfordert einen Nachsatz mit ܕ (Nöldeke § 360 B). Dieser muss in սնա *dna* Z. 4 ff. stecken, also kann dies nicht ܕܢܚ sein, was auch sonst unwahrscheinlich wäre; ܒܪ ܠܡܥܘܬܐ als Bezeichnung für Christus ist unmöglich; lies ܘܥܠ ܒܪ̈ ܠܡܥܘܬܐ (vgl. 10 4) und übersetze: „Denn nur dazu ging der Sohn Gottes in den Mutterleib am 10. des Nîsân des Sonnen(jahr)monats, um jenes Alte abzuschaffen“ usw. Hier hat schon der Armenier den Text missverstanden, wenn er sagt: „Die Sonne der Gerechtigkeit Christus, der Sohn Gottes, der vor allen Ewigkeiten, eben dieser wurde der Sohn des alten Gesetzes und schaffte ab“ usw.

10 1 l. ܒܣܘܣܪܐ. 12 2 Das von Marr offengelassene Verbum մէթըղխէս kann nur ܢܬܢܣܒ (vgl. Ex. 12 3) gewesen sein; jenes *met'ᵉλχes* ist vielleicht schon innersyrische Verderbnis unter dem Einfluss des folgenden ܢܬܢܣܒܘܢ.

12 8 9 ܒܪܒܐ ܒܪܡܫܐ ist als Dittographie aus dem folgenden zu streichen. Marr: „am grossen Abend“, aber eine solche Bezeichnung für Gründonnerstag giebt es nicht; ihm schwebte wohl великій четвертокъ vor. 9 l. ܒܫܒܐ. 12 l. ܕܒܠܘܗܝ ܠܡܢܬܗ.

13 2 l. ܒܒܢܘܢ. 14 1 l. ܠܒܢܐ. 16 7 19 11 l. ܠܒܢܝܢ. Marr nimmt sein ܒܢܐ, ܒܢܝܢ als Ableitung von ܒܪܐ (p. 32), aber eine solche giebt es nicht. Zur Wiedergabe von ܒ mit ւ vgl. ղուստ = ܠܒܪܘ 21 1 und իաւ = ܝܘܒ 12 6.

16 1 l. ܕܒܠܘܗ. 16 5 6 ܡܫܪܐ.

17 5 6 թախէմ սոսոն, Marr umschreibt *ϑaqēmu sōn* und konjiziert für das zweite Wort ܠܝ; lies սոսոմ: ܘܣܣܘ. Das

nicht gesprochene ܘ des Plural ist in der Umschrift übergangen, wie in dem eben citierten զուաար.

Ib. 9 l. ܕܐܝܟ „denn wie“.

Das Anfangswort von 18 ܡܠܐ gehört als Schluss zu 17, was der Armenier und Marr verkannt haben.

19 6 l. ܪܢܒܘܡܒܢ. Ib. 8 ܗܘ usw. l. ܘܗܘܒܠ ܐܠܗܝ ܕܦܨܝܪ nach der armenischen Umschrift, die nicht verstümmelt ist, wie Marr annimmt. Ib. 10 ergänze ܗܘܒܠ nach ܠܡܫܡܫ nach dem Armenier. Ib. 12 ist ܗܘ zu streichen.

21 2 Für րաբուա *rabuå*, Marr ܪܒܘܗܘ l. ܪܒܘܬܐ. Ib. 3 ܕܡܠܘܠ. Ib. 4 ܠܠܐܘܪ. Ib. 8 ܒܒܢܝ. Ib. 12 ܘܠܗ.

Erwiderung.

Entgegen dem, was R. Schmidt oben S. 414 sagt, habe ich meiner Feststellung des Thatbestandes S. 126 Anm. 1 Nichts hinzuzufügen.

H. Oldenberg.[1])

---

1) Hiermit ist diese Angelegenheit für die Zeitschrift abgeschlossen.
Die Redaktion.

Anzeigen.

The Tadhkiratu 'sh-Shu'ará ("Memoirs of the Poets") of Dawlatsháh bin 'Alá'u 'd-Dawla Bakhtísháh al-Ghází of Samarqand edited in the original Persian with Prefaces and Indices by E d w a r d G. B r o w n e. London and Leiden 1901.

Dieses Buch soll eine Serie historischer persischer Texte eröffnen, die sowohl im Occident wie auch im Orient gelesen sein wollen. Eigens um der Morgenländer willen haben die beiden bewährten Verlagsbuchhandlungen Luzac und Brill für den Druck neue Typen schneiden lassen, die persischen Augen gefälliger erscheinen als die sonst meist in Europa gebräuchlichen — nur die Dreien sowie einzelne Schlussbuchstaben sind nicht schön, erstere geradezu undeutlich. Ferner ist der kritische Apparat weggeblieben, der Orientalen fremdartig anmuten würde. Eine flott geschriebene persische Einleitung wird den morgenländischen Leser gleich von vorn herein für den Herausgeber einnehmen, der die moderne Sprache Irans wie nicht leicht ein zweiter Gelehrter in Europa beherrscht und ganz nach Weise eines Munschî's, gleich seinem Autor Daulatšâh selbst, erzählt, was ihn veranlasst habe, sein Werk zu unternehmen, welche Hilfsmittel er dabei zur Verfügung gehabt habe, wie das Buch den Beifall des Schâh's gefunden und ihm den Sonnen- und Löwenorden eingetragen habe. Wenn irgend eines, so wird dieses in Europa gedruckte persische Buch im Morgenlande Leser finden.

Der Europäer kommt dagegen zunächst anscheinend weniger gut weg. Er ist gewöhnlich kein blosser ästhetischer Leser, sondern ein Fachgelehrter, der fortwährend kontrollieren will, warum der Herausgeber aus seinen zahlreichen Handschriften gerade die jeweilige Lesart gewählt habe; er will nicht unbesehen so lesen müssen, wie es ihm dieser vorschreibt und vermisst daher den kritischen Apparat grundsätzlich. Nun verspricht zwar Browne, einen solchen noch nachzuliefern, aber man merkt es ihm an, dass er am liebsten wohl für immer mit dem Daulatšâh abgeschlossen hätte, was man ihm nach so vieljähriger Arbeit daran ja durchaus nachfühlen kann. Bis der Apparat erscheint, wird man aber die Lektüre nicht aufschieben

können, und zudem erwartet Browne gerade für ihn die Mithilfe der Leser. Man muss sich also wohl oder übel entschliessen. Da findet man sich nun aber bald einem so vortrefflichen, fliessenden Texte gegenüber, dass man unwillkürlich die Maske des Kritikers ablegt und sich dem Orientalen als rein ästhetischer Leser zugesellt. Diese neueste, vollkommenste gedruckte Handschrift des Daulatšâh ist eine höchst willkommene Gabe. Nach einem kursorischen Durchlesen des Buches wäre ich jetzt im stande, auf den Apparat, den ich nun beim ersten Male nicht gehabt habe, überhaupt grossmütig zu verzichten, wenn Browne die für ihn erforderliche Zeit lieber zur Vorbereitung eines anderen ebenso oder noch interessanteren Textes verwenden will. Aber diesen dann mit Beifügung wenigstens der wichtigsten Varianten. Unwesentliches zu notieren, hat bei einem neupersischen Texte, mit dem Abschreiber häufig so völlig skrupellos umgehen, keinen Zweck.

Die Varianten müssten dann aber jedenfalls stets gleich unter den Text kommen. Die Orientalen pflegen selbst in ihren eigenen Ausgaben bisweilen seltene Worte zu erklären; das betreffende Wort erhält über sich einen Zahlenverweis und unmittelbar am Rande daneben steht die Erklärung. Nun ist beim Drucken der untere Teil der Seite für Randbemerkungen geeigneter als der Rand. Kommen wir den Orientalen durch Anwendung einer ihnen sympathischen Schrift entgegen, so können sie sich ihrerseits dadurch revanchieren, dass sie sich an Anmerkungen **unter** dem Texte gewöhnen. Brownes drei Indices sind ja eigentlich auch etwas Ungewohntes für sie, das sie aber gewiss dankbarst annehmen werden. Neben den variae lectiones würden an besonders schwierigen Stellen auch kurze Erklärungen recht erwünscht sein. Über den Vers 23/4 auf S. 487 z. B. hat sich Browne gewiss auch anfangs etwas den Kopf zerbrechen müssen (in Z. 24 ist natürlich دُسْ zu lesen). Eine Note zu نار, dass dieses hier دير bedeute, vielleicht mit Abdruck einer Belegstelle wie des Verses Kâfirek's aus مجمع الفصحا I, 485 a/b Zeile 6/7 v. u., würde es dem Leser ersparen, die Arbeit, welche der Herausgeber doch unbedingt hat machen müssen, nochmals seinerseits zu wiederholen. Und ob nicht ein Herausgeber auch in Fällen wie S. 319, 1/2 nachhelfen sollte? Auf den ersten Blick versteht jemand die Pointe wohl kaum, so einfach sie ja im Grunde ist: eine Erleichterung in Zeile 3 wie etwa die folgende wäre gewiss nicht übel: چهار روز (پریر، دی، امروز، فردا) وچهار سلاح (درع، جوشن، خنجر، سنان) وچهار رنگ وچهار جوهر (هر دو همین است یعنی فیروزه، لعل، مینا، یاقوت) وچهار عنصر (باد، خاک، آب، آتش) وچهار گل (گل، لاله، چمن، نیلوفر) رعیت نمود. Kommata setzt

Browne ja selbst schon in seinen persischen Text, und an die Klammern, welche Zusätze des Herausgebers einschliessen, würde sich der Orientale auch bald gewöhnen. Man wende nicht ein, dass diesem doch gerade der Reiz darin liege, erst bei öfterem Lesen eine besondere Feinheit herauszufinden; er freut sich über sie ebenso, wenn ihm ihr Verständnis erleichtert wird, und manchem wird ohne jegliche Erleichterung überhaupt manches dunkel bleiben. Ein Rätsel ohne Mitteilung seiner Auflösung ärgert einen, wenn man es nicht herauszubringen vermag. So wäre es hübsch gewesen, wenn Browne wenigstens eine der „mehrfachen“ Lösungen des auf S. 413, 7/8 mitgeteilten angegeben hätte — was Daulatšâh nach seinem eigenen Geständnis allerdings selbst nicht vermochte — ich kann nur نام raten.

Auch die تاريخ's an Stellen wie 338, 25 شمشير, 411, 25 مدرخى, 494, 5 فرخ u. a. hätten durchgängig überstrichen werden können, wie es Browne z. B. S. 405, 4 gethan hat; dann brauchte der Leser sie nicht nochmals nachzurechnen, was doch der Herausgeber schon hat thun müssen. Es giebt Herausgeber, die in Erinnerung an die viele Mühe, welche oft die Feststellung einer Kleinigkeit macht, die dann hinterher ganz selbstverständlich aussieht, es dem Leser nicht recht gönnen, dass es ihm zu bequem gemacht werde. Ich bin im Gegenteil der Meinung, ein Herausgeber, habe geradezu die Pflicht, seinem Leser die Lektüre so sehr wie nur irgend möglich zu ebnen, und die Ausgabe, welche darin das Vollkommenste leistet, verdient die grösste Anerkennung. So sollten auch die vorkommenden Dichtercitate nach Kräften identificiert werden, so S. 15, 18 (Sa'dî), 29, 15 (Šâhn. Calc. 1402, 7, vgl. Leiden 944, 1306 Var.), 50, 11 2 (anonym auch in J̌âmî's Behâristân, der genau im gleichen Jahre wie Daulatšâh's تذكره verfasst worden ist; natürlich finden sich in beiden Werken gelegentlich die gleichen Verse erwähnt, ich habe in dieser Beziehung keine systematischen Vergleiche angestellt), 60, 15 (Lees, 280, 5 v. u.), 109, 8 (Šâhn. 1182, 809, schon mit عيب, ursprünglicher im FŠ. s. v. عور), 324, 2/3 (geht auf eine Geschichte im ersten Buche der سلسلة الذهب zurück); zu 334, 11 vgl. Nicholson, Shems-i Tabrîz Nr. 31, 8; 344, 24 und 345, 14 5 (Sa'di), 417, 22 (Ḥâfiẓ), 458, 22 3 (Šâhn. 1672, 3122 4), 470, 11 (habe ich auch schon irgendwo gelesen), 484, 13 (aus der سلسلة الذهب), 494, 23 4 (Sanâji, vgl. ديوان البسه 30, 11).

Die drei Indices am Schlusse sind höchst dankenswert. In sie hätten übrigens Varianten eingefügt werden können, die ja bei den Namen am Notwendigsten sind. Und für eine kurze Erklärung seltener Nisben oder Namen wäre hier auch die beste Gelegenheit.

جيبال steht versehentlich im zweiten statt im ersten Index, wie umgekehrt جانی قربان. فشارود des Textes erscheint im Index richtig als فشاورد; سنگلیدر (279, 25) ebenda als سنگ کلید, was stark nach einer gemachten Etymologie aussieht (hier vermisst man die Mitteilung der Varianten).

Der Druck des Textes ist sehr korrekt, ich habe mir während des Lesens nur gegen 50 Druckfehler notiert (auf über 500 Seiten), worunter die meisten abgesprungene Maddas und Punkte[1]) oder Kleinigkeiten wie 51, 4 (تحبت), 176, 1 (مسلّم) u. dgl. Als Princip sollte m. E. in europäischen Drucken die Zusammenrückung der Komposita konsequent durchgeführt werden. پیش کش (396, 5), سخن وری (266, 9) u. a. schreibt doch auch der Perser gewöhnlich nicht, während in Fällen wie دوستی (177, 13) das Zusammenrücken schon rein äusserlich von vorn herein das Verständnis erleichtert; doch wäre مهرویان besser als مه‌رویان (182, 4). Dagegen wäre bei بازاری gegenüber با زاری (188, 10 „er war ein Kaufmann gewesen und ward nun ein (seelen)leidtragender“) vielleicht ausnahmsweise die Trennung vorzuziehen. Warum druckt Browne immer نازدیبا (نازکیبا), دشادن, چمکنان, کنواره (460, 23), جیره (statt جِیره), die ich sämtlich für falsch halte? Warum auch آلوجه (329, 10), کوخن (200, 12 — کلخن steht doch wohl sicher? Nach der Volksetymologie soll کُل آتش d. i. „die Flamme“ daraus zu sehen sein. کول, کل wird aber mit deutsch Kohle zu ai. *jvárati* gehören, sein *ō* hätte کُول wie خور aus aw. *hvarə*), ملازگرد, منکر (327, 14)? نمازگذار (ich finde die Stelle nicht wieder) wäre eigentlich „gebetunterlassend“ und also das Gegenteil von dem, was es bedeuten soll „gebetverrichtend“; in dieser und ähnlichen Verbindungen (z. B. auch حقگذاری 444, 1) ist wohl گزار (ai. *vi* + $\sqrt{}$ *kar* „hervorbringen“, vgl. ap. *čartanaiy*) zu schreiben (der Perser kann allerdings schon längst nicht mehr گذاردن und گزاردن auseinanderhalten). Übrigens möchte ich statt ذ zur Bezeichnung der

1) Gelegentlich hat auch einmal der Setzer die Rolle von Châqâni's Fliege gespielt (S. 80) und noch einen zweiten Punkt hinzugefügt.

Media lieber نَ empfehlen; man kann dann deutlich نَنم (241, 18) von کُنم und dergl. scheiden. So selbstverständlich derartige kleine Hilfen meist sind, so ersparen sie doch bisweilen ein zweimaliges Lesen einer Stelle, wo man ohne sie zuerst, wenn auch nur sanft gestolpert wäre. Ein مصحّح, wie sich Browne selbst nennt, kann darin nicht zu viel thun. In einem Falle wie نه پسندند (244, 23), wo die erste Silbe des Verbums korripiert wird, wäre vielleicht die Schreibung نَپسندند vorzuziehen. دوکان statt دُکّان (256, 14) ist soloecistisch. In Versen würde es sich **stets** empfehlen, die Iḍâfen anzudeuten (z. B. کلکِ بخشیان 182, 22). Browne thut es meist, unterlässt es jedoch auch gelegentlich; die etwas merkwürdige Bezeichnung 221, 17 ist wohl eigentlich nicht üblich. Ich bringe hier Quisquilien zur Sprache; aber einerseits wäre es doch erwünscht, auch in dergleichen Dingen principielle Einheit und Einigkeit zu erzielen, und dann habe ich an Browne's vortrefflicher Leistung eben nichts Gewichtigeres auszusetzen.

S. 65, 20 scheint bei ومهستی وبیری etwas zu fehlen (beide sind doch identisch); ist فرشتُرک (87, 15) wirklich richtig gegenüber dem sonst allgemeinen فرشتوک etc.? Statt شتر (422, 23) lies ستر (die Thierspitznamen der Würdenträger sind interessant); 207, 23 lies دو دیدهباز „die beiden Gaukler" (die Augen); in dem Verse 460, 19 verlangt der Reim پیر شیر; ob der metrische Schnitzer — denn ein solcher ist es doch, nicht nur eine dichterische Licenz — in 393, 7 wirklich auf Turšîzî's Rechnung zu setzen ist? 244, 22 lies دُر metri causa; 143, 2 ist statt بندد vielmehr پوشد zu lesen, s. Vullers s. v. سقلاطون (die Ferhenge, besonders Bh., haben Daulatšâh sichtlich benutzt, vgl. z. B. zu قبه Nr. 2 Daulatš. S. 174, 17 oder zu سرای Nr. 2 S. 327, 10/1).

Inhaltlich ist Daulatšâh's Werk höchst interessant. Sein Hauptwert liegt unstreitig auf dem litteraturgeschichtlichen Gebiete; der Historiker, als welchen Daulatšâh sich gern hinstellen möchte, tritt stark hinter den Anekdotenkrämer zurück. Wir lernen bei ihm Dichter kennen, die auch Ethé bisher nicht gebucht hatte; in eigenen Artikeln z. B. شیخ نجیب تبریزی, Durduzd aus Asterâbâd u. a., oder nur gelegentlich پسر خمخانه, mit dem doch wohl پسر خمّار

(100, 4) identisch ist? Die Dichter mit ابن oder پور in ihren Namen sprechen sich übrigens stets so konsequent mit Iḍâfe (z. B. Pûr-î Behâ 184, 5, Ibn-î Jemîn 276, 7 Ibn-i 'Imâd 317, 1, Ibn-î Ghijâth 419, 4), dass wir wohl nicht mehr Ibn Jemîn, Pûrbehâ etc. sagen dürfen. Für Busḥâq's اسرار چنگال, die Daulatšâh in extenso mitteilt, ist sein Text im Ganzen weniger gut, als die Constantinopeler Ausgabe. In meiner Šâhî-Handschrift stehen übrigens alle drei von Daulatšâh mitgeteilten Ghazele, sowie auch die Qit'ä (S. 427 fg.).

Natürlich begegnet man besonders unter den Anekdoten häufig alten Bekannten (das Kapitel über 'Ubaid Zâkânî findet man z. B. ohne Nennung von Daulatšâh's Namen schon als Einleitung in dem Constantinopeler Druck), daneben steht doch aber auch sehr vieles, was ich wenigstens mich nicht erinnere, anderswo gelesen zu haben. Ich bedauere, das Werk nicht bei der Abfassung meiner „Geschichte der persischen Litteratur" (Leipzig 1901) zur Hand gehabt zu haben, ich hätte ihm manche نکته entnehmen können. Neu war mir u. a. auch der t. t. منکر (352, 21) für einen, der auf eines anderen Verse „antwortet" (ein Pendant dazu dichtet). War ein solcher ein منکر „nicht gelten lassend" oder ein منکر, gewissermaassen sein unangenehmer Frageengel schon hier auf Erden (vgl. 383, 15)? Ausserordentlich überrascht war ich, als ich unseren Kommersbuchvers:

„Keinen Tropfen trinkt das Huhn,
Ohne eine Blick gen Himmel auf zu thun"

fast wörtlich schon bei Emîr Chosrau vorfand (241, 1). Was dem Perser als Ausdruck unbewusster Frömmigkeit selbst des unverständigen Tieres gilt, erscheint dem deutschen Studenten nur als ulkiger Anblick. Der Mystiker weiss eben aus allen Blüten, selbst aus stinkenden, Honig zu saugen. J̌elâleddîn Rûmî benutzt die garstige Geschichte von der Frau, که کیررا دید وکدورا ندید (was zum geflügelten Worte geworden ist, z. B. Maḥmûd Qârî S. 154, 2 v. u.), um eine schöne Moral daran zu knüpfen, oder J̌âmî entwickelt in der „Goldkette" aus ähnlichen Anekdoten, z. B. der von dem durch einen Nagel im Anus gleichsam in seinem Elemente sterbenden Lustknaben, seine ethischen Betrachtungen.

Daulatšâh's Stil ist im Grossen und Ganzen einfach, doch verfällt er gelegentlich auch in wortreiches Ziergepränge nach der gewohnten Leier, besonders wenn er lebende Gönner preist. Z. B. in dem Abschnitte über Mîr 'Alî Šêr und den diesem folgenden, die ich daher, offen gestanden, nur mehr überflogen habe. Denn originell ist er dabei nicht, ebensowenig wie in seinen eigenen eingestreuten Versen. Seine Vorliebe für Sprachkünsteleien zeigt sich

auch nicht selten in der Wahl seiner Proben aus anderen Dichtern. Auffällig ist bei ihm eine gewisse Prüderie; Pikanterieen passen nicht in sein Buch, wie er wiederholt ausdrücklich bemerkt (z. B. 100, 5/6; 115, 11; 289, 15; 440, 13).

Dass Browne für den ersten Band seiner Serie Daulatšâh's تذکره gewählt hat, kann ich nach der Lektüre des Buches in jeder Beziehung nur billigen. Seine Verteidigung gegen etwaige Einwände scheint mir völlig stichhaltig. Gewiss hätte sich wohl dieses oder jenes andere Werk finden lassen, das der Herausgabe noch eher wert gewesen wäre, aber Daulatšâh hatte jedenfalls ein hohes Anrecht auf eine solche. Erst jetzt, nicht schon durch v. Hammers „schöne Redekünste", ist er uns wirklich zugänglich geworden. Brownes vortreffliche Leistung verdient vollste Anerkennung und wärmsten Dank, keine nachträgliche Mäkelei, die doch nichts mehr ändern kann.

Paul Horn.

Aufrecht, Theodor, Katalog der Sanskrit-Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig [= *Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. I. Die Sanskrit-Handschriften*]. Leipzig, Otto Harrassowitz 1901. pp. VI, 493. 8°.

Nur wenigen Sanskritisten dürfte bisher bekannt gewesen sein, dass die Leipziger Universitäts-Bibliothek die stattliche Zahl von 1389 Sanskrit-Handschriften besitzt. Wie Aufrecht, dem wir ihre Beschreibung in dem vorliegenden Bande verdanken, hervorhebt, sind diese Handschriften zu vier verschiedenen Zeiten angekauft worden, die letzte und wertvollste Sammlung in den Jahren 1896 und 1898 von Bhagvāndās Kevaldās, von dem schon 1881 eine grössere Anzahl durch Kauf erworben worden war. Aufrecht hat die Handschriften in 11 Gruppen geteilt: *A.* Vedica (Nr. 1 bis 132). *B.* Mahābhārata, Rāmāyaṇa und Purāṇas (Nr. 133—364). *C.* Kunstpoesie (Nr. 365—482). *D.* Recht und Religion (Nr. 483—707). *E.* Bhakti (Nr. 708—727). *F.* Grammatik, Wörterbücher, Metrik (Nr. 728—816). *G.* Poetik (Alaṃkāra) (Nr. 817—855). *H.* Philosophie (Nr. 856—958). *I.* Astronomie und Astrologie (Nr. 959—1180). *K.* Medicin (Nr. 1181—1220). *L.* Mystik (Tantra) (Nr. 1221—1389). Die am stärksten vertretene Gruppe ist also *B* mit 231 Nummern, von denen allerdings die Nummern 188—197 besser zu *C* gezogen werden. Dann folgt *D* mit 224 und *I* mit 221 Nummern. Am schwächsten vertreten ist *E.* Bhakti mit 19, dann *G.* Poetik mit 38 und *K.* Medicin mit 39 Nummern. Von Gruppe *A.* Vedica sei besonders hervorgehoben Nr. 40, Adhyāya 1—20 der Vajasaneyisaṃhitā mit einer eigentümlichen Accentuation, aus *B* der Itihāsasamuccaya Nr. 185. 186, von dem sich auch sonst zahlreiche MSS. finden (Aufrecht, Cat. Cat. 1, 58;

2. 11) und der einer kritischen Bearbeitung wert sein dürfte. Von dem Adhyātmarāmāyaṇa (Nr. 241. 242) sind mehrere Ausgaben erschienen, von denen die zierliche Ausgabe Bombay śaka 1811 leicht zugänglich ist, so dass man sich über dieses Werk vollständig unterrichten kann. Die ausführlichen Auszüge aus Nr. 331 würde man nicht vermissen, ebensowenig die aus Nr. 350 und sonst. Aus *C* ist hervorzuheben Nr. 372, der Kumārasaṃbhava mit dem Kommentare des Vallabhadeva Ānandadevasaṃtati, ein MS., dessen Ordnung Aufrecht nur mit vieler Ausdauer gelungen ist. Im Cat. Cat. 1, 110 hat Aufrecht die Kommentare des Ānandadevāyani Vallabha und des Vallabhadeva als zwei verschiedene Werke getrennt. Offenbar ist aber ein und dasselbe Werk gemeint, eben unser Kommentar, wie ja auch Peterson, Report 1, 114 Nr. 36 den Vallabhadeva als Ānandadevāyani bezeichnet. Als Verfasser des Nalodaya (Nr. 383) kann man jetzt nach den Angaben von Bhandarkar, Report for 1883/84 p. 16 sicher Ravideva, den Sohn des Nārāyaṇa, ansehen, der auch das Rākṣasakāvya oder Kāvyarākṣasa (Nr. 462) verfasst hat, ein Werk, das an Geschmacklosigkeit und Schwulst dem Nalodaya gleich steht und wie dieser auch Kālidāsa beigelegt wird. In *D* ist interessant Nr. 612 Sahagamanavidhi, eine Zusammenstellung der Gebräuche, die bei der Witwenverbrennung zu beobachten sind. Das Werk hat freilich keinen selbständigen Wert, sondern ist, soweit man aus den mitgeteilten Proben urteilen kann, eine Kompilation aus verschiedenen Quellen. Vgl. Parāśara 4, 30. 31 und dazu Mādhavācārya. In Nr. 646 muss statt Sāyaṇa gelesen werden Mādhavācārya. In *G* ist Nr. 819 eine Handschrift der Vulgata des Candrāloka, über dessen Recensionen ich nähere Mitteilungen gemacht habe (Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena, p. 17 f.). Die mangelhafte erste Strophe konnte Aufrecht nach der Ausgabe von Jibananda Vidyasagara (Calcutta 1874) leicht herstellen. Im MS. ist ein Teil der ersten und zweiten Strophe ausgefallen. Die Angabe zu Nr. 1020, dass es in Sanskritwerken oft genug vorkomme, dass statt des Sohnes der Vater als Verfasser genannt wird, ist in dieser Fassung kaum richtig. In *I* scheint Aufrecht zu Nr. 1150 die neue Ausgabe der Pāśakakevalī von Schröter (Borna 1900) nicht bekannt zu sein. Reiche Ausbeute giebt der Abschnitt *L*, ein Gebiet, das noch ganz der Bearbeitung harrt.

Aufrecht hat seit vielen Jahren seine Kräfte ganz der Handschriftenkunde gewidmet und allen, die für indische Litteraturgeschichte Interesse haben, unschätzbare Dienste geleistet. Wer jemals selbst bibliographisch gearbeitet hat, weiss, welche Selbstentsagung solche Arbeit erfordert, und dass es auch bei der grössten Sorgfalt nicht möglich ist, Irrtümer zu vermeiden. Auch diese neuste Arbeit, die glänzend, fast zu üppig ausgestattet ist, wird fortan zu dem unentbehrlichen Rüstzeug des Sanskritisten gehören.

R. Pischel.

Dîwân des ʿUmeir ibn Schujeim al-Quṭâmî herausgegeben und erläutert von J. Barth. Leiden. Brill. 1902.

Professor Barth hat mit Recht bei den Lesern seiner Ausgabe des Quṭâmî ein ebenso lebhaftes Interesse erwartet, als welches ihn selbst zu der Bearbeitung dieses Dîwâns veranlasst hat. Abgesehen von ihrer poetischen Bedeutung, enthalten Quṭâmî's Dichtungen viele wichtige Beiträge zur Kenntnis der Verhältnisse der arabischen Stämme in Mesopotamien aus der Zeit des Chalifen Abdalmalik. Doch auch an innerem Wert fehlt es ihnen nicht, obgleich sein Stammgenosse al-Achṭal bedeutend höher steht. Seine Gedichte scheinen aber viel gelitten zu haben, da wir nicht nur oft das Fehlen von einem oder mehreren Versen annehmen dürfen, sondern auch manchmal Verse am falschen Ort finden. Der Herausgeber hat darüber in der Einleitung zu den einzelnen Gedichten unter dem Titel „Zur Composition" nützliche Erörterungen gegeben. Selbstverständlich hat auch mancher Vers eine grössere oder kleinere Verstümmelung gelitten. Prof. Barth hat sich aber alle mögliche Mühe gegeben, zu retten was zu retten war, indem er nicht nur mit grossem Fleiss die in verschiedenen Büchern citierten Stellen zur Vergleichung zusammengesucht, sondern auch mit umsichtiger Konjekturalkritik viel verbessert hat. In einer Einleitung ist alles zusammengestellt, was wir über den Dichter und seine Leistungen, sowie über den historischen Hintergrund der Gedichte wissen können. Dann ist jedem Gedichte eine kurze Einleitung vorangestellt, in welcher der Inhalt und der Anlass erzählt werden. Ausser den kritischen Noten hat uns der Herausgeber mit kurzen erläuternden Bemerkungen beschenkt, die viel nützliches Material und wertvolle Winke enthalten. Manchmal hätte ich freilich etwas mehr gewünscht.

Bei der Lektüre habe ich einige Randnoten gemacht, die ich meinem hochgeehrten Herrn Kollegen zur gefälligen Prüfung vorlege.

I, ٢ für إِنّى im Verse und im Komm. أَنَّى zu lesen: „Wie habe ich den Weg finden können?" Im Verse des Mutalammis halte ich حِدّة für die richtige Lesart. „Ich erkenne ihre Tapferkeit an, wenn sie die meinige in alten Zeiten anerkennen".

— ١٩ يَتَبَعَّن l. يَنْبَعِن von بعج VII = I et V.

II, ٧ Ibn Quteiba hat „من ذى القَيظة „vom Ort, wo sie den Sommer verbrachten". Diese Lesart empfiehlt sich vor den andern. Ein Beispiel des n. a. Lisân IX, ٣٣٧, 5.

— ١. Im Schol. ist هدّت wohl Druckfehler für عدّت, wie ١٧ العريضة für الغريضة.

II, ١٧ passt besser vor als nach ١٩.

— ٢٠ مسالك scheint eine verdorbene La. vielleicht für مسالك. Zwischen diesem Verse und Vers ٢١ ist wohl ein Vers ausgefallen, da قفر nicht zu der vorhergehenden Beschreibung passt.

— ٢٧ Ich sehe nicht ein, warum für قُرَّح hier nicht die Bedeutung „verwundende Satire“ (vgl. Goldziher, Abh. z. Arab. Phil. I, 102 ff.) passen sollte. Gegen Barths Auffassung spricht, dass قُرَّح von Kamelinnen gebraucht „trächtige“ bedeutet, und diese werden nicht abgeschlachtet.

— ٢٨ Ich übersetze die Worte لم يبلغوا آدنى durch „sie haben mich nicht meiner Leistung gemäss beschenkt“.

— ٣٥ Ich halte die La. واثّلثنا für richtig „und uns als dritten“, also hier ثلث VIII = I zu drei machen. Denn nach اثّلثنا hat بنا keinen Sinn. Zofar hatte die Bekr und Kalb besiegt und griff die Taghlib an, da er alles unterwerfen wollte; vgl. auch Vers ٣٠. Den Dichter hatte er aber gerettet.

— ٤٨ بنو امّ ist richtig von Barth erklärt als بنو امّ واحد (l. واحدة). Ihr Gegensatz ist بنو علّة, s. unter XIII, ١٥ und Ibn Quteiba's Dichterbuch ١٠٢, 13 f. (in meiner noch nicht erschienenen Ausgabe).

— ٤٨ und ٤٩ ist wohl تعسفها und تبيت zu lesen, denn in Vers ٥٠ werden die بنو أمّ weiter gepriesen.

III, ١٢ شَمِّهِ l. شَمِّهِ.

— ١٨ Das einfachste scheint mir أَخَبَرْتَنِي „was? hast du mich erprobt?“

— ٣٩ Ich übersetze beinahe so wie Barth: „zum Verderben eines Anderen (nicht seiner selbst), welches bestimmt war“.

— ٤٠ غَلْوَاءُ und مَضْوَاءُ sind hier als n. a. zu غلا und مضى zu fassen; vgl. Barth, Nominalbildung[1] II, 394 (§ 244 b, δ).

IV, ٩ يحكمه im Komm. ist يحكّمه zu lesen: „er will den Wein nur an den verkaufen, der ihm die Bestimmung des Preises überlässt“, also, wie die andere Glosse hat بثمن كثير „um viel Geld“.

— ٢٢ im Kommentar S. ٢٣, 2 ist wohl ودان به مكان zu lesen.

VI, ٢٨ Anm. 14 مُسايف ist falsch für مَسايف. Wenn man vor مسانف ein وبيروى einschaltet, ist die Glosse von B in Ordnung. Es ist die Erklärung des Ibn al-A'râbi, (nicht des Abû 'Amr). Vgl. TA. والمسايف السنون والقحط وذكره ابن سيده فى س و ف وقال هى السنون المجدبة والاصل واوى وهو الصواب.

XII, ١٩ عَذَّبين ist vielleicht für عَذَرن, so dass man ungefähr denselben Sinn erhält als mit der La. أذنَّ: „sie sagten mir in jeder Weise lebewohl".

XIII, ٩ im Komm. l. الزُّبَى.

— ١٣ Komm. تُخرجه vielleicht تَجْرَحه oder تُجَرِّحه.

— ١٤ Komm. Die La. der Hs. ينزعن ist gut, aber lies يشطّن (natürlich auch ايدى). Übrigens ist die Erklärung, wie Barth meint, falsch.

— ٢١ Ich halte die La. bei Tabarî ويهيّب für die richtige: „Furcht für sie einflössen". Dazu stimmt der folgende Vers: „Der Verständige würde, so viel ihm nur möglich, sich befleissigen dem Kriege vorzubeugen; allein, wenn das Leder einmal voll Ritze ist, kann auch die erfahrenste Hand es nicht mehr reparieren".

— ٩١ Komm. جُدَد الظهر l. خَرَز الظهر.

XIV, ١٣ نبعث vgl. zu dieser Bedeutung das Glossar zu Tabarî „evitavit".

— ٢٧ منّى ist للتجريد Wright[3] II, 138 D: „und es trat in mir hervor, als ich von meiner Frivolität Abschied genommen, ein Bruder für dich" u. s. w.

XV, ١٥ Komm. يغرى, Cod. دعرى l. يُقرن (mit Einschaltung von مع vor قرينته) oder يقارن.

— ٢٠ Ibn Qut. nach der Leidener Hs. الظُلمة, was vielleicht besser ist. In der Note 12 ist zu lesen فيبقى بقية مع كبرها.

— ٢٦ جانب. Die Schol. zu Hâšimijjât II, 19 kenne ich nicht, allein die Lexika kennen جَانَب nur in der Bedeutung „kurz und hässlich", vgl. Ibn as-Sikkît, Tahdhîb ٢٤٤ coll. ٧٨. جانب = جَنَب

= قمير قمج. Ich habe leider keine Belege notiert, ausser Labîd I, 21 (Châlidî p. 9 f.), wo جأنبي in dieser Bedeutung. Dagegen steht die Bedeutung غريب „Fremder" fest für جانب. S. z. B. die Tradition bei IA, Nihâja I, ١٨١, 7 v. u. ff., und so steht in der von Barth aus der Hamâsa citierten Stelle, Mubarrad ٤٣٧, 9 etc.

— ٣٧ lieber حماس.

XVI, ٢ vgl. IA, Moraççâ ٢١٧ f., wo يدّريني durch يجعلني كالدرية erklärt wird, wie im Schol. Die Konstruktion mit dem Accus. ist schon in den Lexicis bezeugt.

XIX, ٤ أنكد sowohl das transitive als das intransitive ist im Asâs verzeichnet. Die Erklärung des Scholiasten ألجأه الى النكد „dazu bringen, dass er verweigerte zu geben" scheint mir richtig.

— ١٤ Da ثوّب die Bedeutung von „rufen" bekommen hat, ist die Konstruktion mit ب ganz in der Ordnung.

XX, ٧ طلع III kann auch durch „besuchen" übersetzt werden; vgl. Tab. I, ٢٥٥, 2.

— ١١ und ١٥ merkwürdig ist der Gebrauch von خالط, so dass خالطت انبهارا statt خالطها انبهار und خالط الجمل انكسارا statt خالط الجمل انكسار gesagt wird.

XXI, ٥ Zum Accusativ nach عطف vgl. das Glossar zu Tabarî s. v. بات.

— ٧ Der Plural مغر spricht für die Form مغرة im Schol. zu XX, ٢٤.

XXII, ٤ Ich ziehe die La. مثنّيا unbedingt vor, und möchte lesen حبّ المتاع „wie lieblich und gut war die Wegzehrung!"

— ٩ l. تحيرة „den Anfang der Nacht" = تحرا, vgl. Asâs: جاء في نحر النّهار ونحر الشهر وناحرته ونحيرته.

XXIII, ١٣ Schol. لزومه ist wohl Druckfehler für لزومه.

— ١٤ Ist für مسحاج im Text مشحاج zu lesen? Dieses hat eine Etymologie und wird auch allein im Schol. erklärt.

XXIII, ١٧ Dass جُلُولٌ hier die Bedeutung „Wellen" haben soll, ist ansprechend. Warum Barth S. 42 Anm. schreibt, dass für die Bedeutung شراع nur die Stelle des Quṭ. in den Lexicis angeführt werde, ist nicht klar. Die Bedeutung „Segel" steht fest; neben جُلُولٌ hat man auch die Plurale اجلال und جلال. Was الصرارىّ betrifft, hat es auch Djauharî als Singular neben الصارى.

XXIV, ٢. statt بنى möchte ich نَفَى lesen: „der Sommer hat sie um ihr Fett gebracht".

XXV, ٧ نَبِيس المريبُ بمَن statt بالمريب مَن. s. Wright[3] II, 100 D, Hamâsa ٢٣٤ in der Mitte وبِيس اخو الحروب بمن اناها und Barth selbst zu Quṭ. XIII, ٥٧.

XXVI, ٩ l. تعاوُر.

— ٩ wohl فَارْحَلْ zu lesen „mache Raum für".

— ١. vielleicht ist عَلَيْكَ (für عليك) zu lesen. Ich halte جلت für richtig, vgl. Lane جلت اليه *he inclined to it.* Der Dichter scheint die Hülfe des Bisṭâms gegen ʻObâda gebraucht zu haben; daher Vers ١١ بدل اكفهم شنعاء.

XXVII, ٩ الموطّى اكناف الرجال ist hier vom Redner gemeint, der die Zuhörer befriedigt. القناة ist der Stab des Redners, wie in den Worten Ibn al-Aʻrâbî's (Wright, Opuscula ٩٨): العربُ تقولُ من كل شىء تحفظ اخاك حتى يأخذ القناة بعنى، قضيبه الذى يشير به اذا تكلّم وخطب. Ibn al-Qirrîja wird also als Redner, nicht als Held, in diesem Verse verherrlicht. Für den historischen Charakter des Ibn al Qirrîja ist dieses Gedicht wertvoll.

XXVIII, S. ٧٩, 1 wahrscheinlich رافقة oder رَفَقَة.

XXIX, ١٧ السفار ist hier kein Plural von سافر, sondern n. a. von سافر. Ebenso III, ٥٩ und in der Stelle des al-Ḥâdira. In I, ٣٢ ist es das Substantiv سفار, wie dann auch der Scholiast es richtig durch السّير erklärt.

— ٢. für لذى ist wohl لذى zu lesen.

XXIX, ٢١ Wenn man تَقْبَّلُنَا liest, braucht man keine Inversion anzunehmen. أَيْنَ ist ein Flickwort, wie I, ٢١ مكانٍ.

— ٣٠. الشعار ist hier wohl das Betttuch. Auch sonst wird es neben لحاف Decke gebraucht, wie in der Tradition كان رسول الله لا يصلّى فى شُعُرنا ولا فى لُحُفنا. Der Plural المضاجع ist nur des Metrums wegen für المضجع. Also: „wen Bett und Betttuch umschlingen".

— ٤٢ Ich halte حبار für Plur. von حبير „ein neues Kleid".

— ٥٩ يُغْرِثُ. Hier wäre eine erklärende Note des Herausgebers sehr erwünscht. Ich weiss nicht anders zu übersetzen als: „aus dessen Augen wird ein Vergiessen von Thränen (ein Thränenguss) entledigt". Dazu stimmt aber die Erklärung des Scholiasten nicht.

— ٧٧ Wahrscheinlich steht der Vers nicht an der richtigen Stelle, sondern ist Apodosis zu einem Verse wie ٦٢. Es muss dann وتلقوا gelesen werden. Wenn die Qudâʿa sich an Maʿadd anschliessen, werden sie bei ihm reichliche Milch finden; denn für seine Parteigenossen fliesst die Milch selbst von den sonst nur nach Streicheln milchgebenden Kamelinnen. Dann braucht man nichts zu ändern und auch nicht die Deutung „der Feindseligkeit wegen" einzulegen.

— ٧٩ Eher zu übersetzen: „am Tage, wo er gerufen wird", und عزيب fern statt غريب zu lesen.

— ٨٢ In نخلا steckt vermutlich auch ein Ortsname, vielleicht Nachlâ am Châzir (vgl. Hoffmann, Auszüge, 200 f.), oder ein anderer Ort, wo der Ölbaum zu Hause ist.

— ٩٣ Obgleich جُوار hier und zu Vers ٤٩ vom Scholiasten durch جُور glossiert ist, ist mir diese Bedeutung doch sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist hier حوار = خُوار zu lesen (vgl. auch Fleischer zu Dozy I, 232 a).

Druckfehler sind selten. Zu der kleinen Liste des Herausgebers habe ich noch notiert: S. ١٨ vs. ٤٩ wo غُدْوَةً, S. ٢٢ vs. ٢٠ Schol. wo تنوفة, S. ٢٣ vs. ٢٩ wo اتّخذوا, S. ٢٤ vs. ٩ wo أتّجهنا, S. ٨٤ vs. ٤٥ wo أمرا, S. ٨٩ vs. ٥٩ Schol. wo يغرث zu lesen ist.

So ist diese Arbeit in jeder Hinsicht vortrefflich.

M. J. de Goeje.

Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment.

Besprochen von

K. Vollers und **E. von Dobschütz.**

Der Text, dessen gemeinsame Bearbeitung wir unten vorlegen, ist der gelehrten Welt seit dem Jahre 1854 durch die von H. L. Fleischer über diese beiden Pergamentblätter veröffentlichte Notiz bekannt[1]. Herr Prof. von Dobschütz, der durch diese Notiz aufmerksam gemacht, schon vor mehreren Jahren die Blätter einer Prüfung unterworfen hatte, veranlasste mich im Sommer 1901, sie zu übersetzen, wobei zwar einige Stellen infolge des unzulänglichen Schriftcharakters unklar blieben, die litterarische Stellung und Bedeutung des Fragmentes aber im ganzen erkannt wurde. Von den dunkeln Stellen wurden einige mit Hilfe des Lateiners aufgeklärt. So blieb die Arbeit längere Zeit liegen. Als ich ihr im Frühjahr d. J. wieder näher trat, bot die Lösung der Frage, in welcher Provinz dieser Text entstanden sein könne, nicht geringe Schwierigkeiten. Sowohl der Fundort, als auch — nach Fleischers Ansicht — der Schriftzug wiesen nach dem Osten, wo die christliche Kirche in Syrien und Ägypten sich einer ununterbrochenen Existenz erfreut hat. Dagegen liessen andere Umstände an den Westen denken: zunächst die diakritischen Zeichen der Buchstaben ڢ und ڧ, ferner die häufigen Abweichungen der Sprache von dem arabischen Idiom der koptischen und syrischen Christen, soweit es bisher erforscht ist, endlich die Schwierigkeit, für eine so alte Zeit, sagen wir für etwa 1100 n. Chr., einen arabischen Text dieser Art in den christlichen Kirchen des Ostens anzusetzen, während die griechische Kirche keinen Text dieser Gattung überliefert hat. Dazu kam der Umstand, dass eine Reihe von Ausdrücken, die in den Kirchen-Idiomen von Syrien und Ägypten nicht geläufig zu sein scheinen, sich mit dem Sprachgebrauch des östlichen Spaniens, wie wir ihn für das dreizehnte Jahrhundert n. Chr. in dem von Cel. Schiaparelli 1871 herausgegebenen Vocabulista der Riccardiana in Florenz gebucht finden, unverkennbar berührt.

1) ZDMG. 8, 586 u. Tafel; wiederholt in seinen Kleineren Schriften III (1888) 391 f. u. Tafel III, vgl. A. F. C. Tischendorf, Anecdota sacra et profana, ed. 2, 1861, S. 70, XXXI B.

Die also durch sprachliche und theologische Gründe nahegelegte Vermutung, dass die Heimat unseres Textes in Spanien zu suchen sei, wurde zur Gewissheit erhoben, als ich im März d. J. auf der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München den Codex arab. 238 (Aumer S. 78) kurze Zeit benutzen konnte. Durch die Vergleichung des Leipziger Fragmentes mit der alle Evangelien enthaltenden Münchener Handschrift ergab sich, dass beide Texte trotz aller Varianten im wesentlichen doch identisch sind, indem sie spanisch-arabische Recensionen der in der lateinischen Kirche überlieferten Praefationes (oder Argumenta) und Capitula, die dem Text der Evangelien voraus zu gehen pflegen, darstellen. Ein letztes Bedenken schien in dem Schriftzug des Leipziger Fragmentes zu liegen, den Fleischer für ganz „asiatisch“ erklärt hatte. In der That berührt die Schrift sich nahe mit gewissen Proben der ältesten Kursive, die unzweifelhaft dem Osten angehören [1]. Hierbei ist aber von Fleischer übersehen worden, dass gewisse Eigentümlichkeiten dieser sehr alten christlichen Kursive, so besonders die Gestalt der Buchstaben ص, ض, ط und ظ, in der Schrift des Maġrib sich erhalten haben, während sie im Osten bald durch freiere Züge ersetzt wurden. Während wir also das Leipziger Fragment nach seinem Schriftzug im Osten für recht alt halten müssten, können wir es im Westen mit gutem Recht erheblich jünger ansetzen. Der Umstand, dass das alleinstehende ة im Leipziger Fragment nicht die im Maġrib am häufigsten gebrauchte Form hat, kann kein ernstliches Gegengewicht gegen unsere Annahme bilden, da wir auch in echten Urkunden des Maġrib die im Osten übliche Form finden [2].

Von den Varianten der Münchener Handschrift (unten M) habe ich nur eine Auswahl gegeben, teils um das Leipziger Fragment (unten L) aufzuklären, teils um den sprachlichen Charakter jener hervortreten zu lassen. Leider musste ich der Versuchung widerstehen, die Arbeit nach dem Umfange des Münchener Fundes zu erweitern, da mein nächster Zweck, das Leipziger Fragment aufzuklären, erreicht war [3].

---

1) z. B. Palaeogr. Soc. Facs. Or. Ser. pl. XX vom Jahre 272 (885), im Kloster des Mar Saba bei Jerusalem geschrieben.

2) z. B. im Berliner Handschriften-Verzeichniss, Bd. X, Tafel XII, Stück 59, das ة des letzten Wortes ضرورة.

3) Als ich noch im Vorurteil des östlichen Ursprungs von L befangen war, musste mir sehr auffallen, dass die von mir im Herbst 1901 geprüften Pariser Handschriften 51 ff. gar keine Berührung mit L verrieten. Nachdem ich M kennen gelernt hatte, sah ich bald die Verwandtschaft von L und M mit London Brit. Mus. no. XIII. Leider spät (weil der Text der Evangelien mir bei meiner Untersuchung fern lag), aber nicht zu spät, verglich ich dann die Ergebnisse, zu denen Ign. Guidi in seiner Abhandlung „Le Traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico“ (Roma, 1888, Acc. dei Lincei) gekommen war, und sah hier (S. 28 f.), dass Guidi die Verwandtschaft des genannten Münchener mit dem soeben erwähnten Londoner Evangelium schon erkannt hatte; ausserdem ver-

Einige Angaben über die Zeit von M und L mögen hier noch angebracht sein. Die Übersetzung des Münchener Textes wurde im Jahre 946 n. Chr. von dem Cordovaner Isḥâq b. BLŠK (d. i. Velasquez) angefertigt. Die durchweg von derselben Hand herrührendè Abschrift wurde im Šauwâl 796 H (August 1394) beendet. Die fol. 90 enthaltene Bemerkung, dass die Evangelien vom Diakonus Abû ʿOmar b. Juán im März 1195 in Fäs (Marokko) geschrieben wurden, muss sich auf die Vorlage der Münchener Handschrift beziehen. Wie schon oben angedeutet wurde, mag das Leipziger Fragment um 500 H (beg. 1106 n. Chr.) geschrieben sein; aber ich gebe gern zu, dass diese Angabe nach systematischer Durchforschung der Paläographie des Maġrib nach oben oder unten sich verschieben kann. Über das Verhältnis beider Texte lässt sich wegen der Kürze des Leipziger Fragmentes nur ganz allgemein urteilen. Korruptelen in M scheinen z. B. vorzuliegen in den Lesarten ارادة, اتّخاذه, القدرة, Flüchtigkeiten in L dagegen in بسرته für بشّر به, التجامه für التخامه, الموتا für الموم, المبوة für المبرة, الحاربين für الحواريين. Für den vulgären Charakter der Sprache, der in L mehr hervorzutreten scheint als in M, verweise ich auf المرة die Frau (aber auch المراة), اتوحّد vereinigte sich, وقالوله (verbunden) und sagten ihm, بلوبه (verbunden), womit sie heimgesucht wurden, الصحرالمغاز (verbunden) die öde Wüste.

Die Mundart kommt z. B. in حمارة Eselin, قايس auf die Probe stellen, zum Ausdruck.

Über die Art, wie das Leipziger Exemplar von Spanien nach dem Osten gelangte, kann man nur Vermutungen hegen. Die Thatsache, dass Tischendorf dies Fragment im Osten gefunden hat, wirft vielleicht einiges Licht auf die Berührung der spanisch-arabischen Christenheit mit Palästina.

[1]) فى الحمرة وفلوها فى التينة اليابسة وحين سالوه وقالوله بسلطان،
من تفعل هذا وفى كشفه عن معمودية يحنّا ومثال الولدين اذ
أرسلهم ابوهما الى الكرم الباب الثانى والعشرون، ومثلة الكرم
وعمّاره اللذين (so) قتلوا دّ المرسلين اليهم ومثل الذين كرهوا الاقبال

weist er auf den gemischten Charakter von Leiden no. 2371 (catal. V 80. Scaliger 214) und erfuhr von Ed. Saavedra, dass eine Handschrift von der Klasse München—London[—Leipzig] im Archiv der Kathedrale von Leon liegt.

1) M 4 b.

الى صنيع العُرس الباب الثالث والعشرون في درهم قيصر وفي المرأة
التى تزوّجت السبعة إخوة ان قايس الفريسيين يسوع وسألهم ابن
من هو المسيح الباب الرابع والعشرون وفي انتهار المسيح للتواسن[1]
وقوله الويل لكم يا معشر الفريسيين والكتّاب الباب الخامس والعشرون
في علامة القيامة وفي قدوم المسيح والعشر عذارى والقناطير والضأن
عن اليمين والجديان عن الشمال الباب السادس والعشرون في ادارة[2]
اليهود على أخذ يسوع وما كان في عشا المسيح الباب السابع
والعشرون في علامة بطرس انّه سيجحد ثلاث مرّات وصلوة يسوع
الى الأب وغير ذلك عند ما بلوبه الباب الثامن والعشرون في مثلة
اليهود بالمسيح ودفنه وقيامته ووصاياه وتعليمه وأمرته بالمعموديّة
تمّت الأبواب

[3]بسم الله الرحمن الرحيم المصحف الثاني من الانجيل لتبه
مرقس تلميذ بطرس الحواريّ [1b] في بلد ايطالية اللغة يونانيّة
مرقس بشير انجيل الله [4]وابن [4]بطرس من طريق المعموديّة وتلميذه
في كلام الله وكان قسّيسا [5]في بني اسرايل هارونيّا من سبط لوى
رجع الى ملّة المسيح وكتب هذا الانجيل في بلد ايطالية وهو وضّح
فيه ما كان من حقّ عشيرته وما كان من حقّ المسيح واول ما بدا
أنّه استشهد بكلام الانبياء أراد بذلك إظهار شرف بيت لوى
الذى اصطفاه الله لمرتبة الامامة وأخبر أن يحنّا بن زكريا من سبط
لوى اختاره الله قبل خلقه في بطن أمّه كما بشّربه[6] جبريل الملاك
وأن الله قدّره بشيرا ورسولا وذكر أن الكلمة صارت انسانا وأن
جسد المسيح حلّ في الجميع حُلولا جامعا كلّيّا من طريق اتّحاده[7]

1) Wohl للتوابتين. M hat hier في عتابه للعلماء والمصدّقين „als er die Gelehrten und Sadducäer schalt".

2) M ارادة. 3) M 27a.

4) In L durch Nässe unleserlich geworden. M وولد.

5) M قسّ. 6) L بسرته. 7) M اتّخاذه.

بالكلمة ابان ذلك فى اوّل انجيله للقرى ليعلم أن علّة الجسد الكلمة
وأن الجسد محلّ البارى القادم وأن معرفة هذه العقيدة[1] واجبة
على كلّ ذى لحم وجسد[2] وأن شعرنا[3] بالكلمة التى كان قد
خفيت عن الجاهلين بها فى ساير الأسرار فاوّل فرايض انجيله البُشر
بالمعموديّة التى هى راس الايمان وفاتحتها[4] واخبر بمعمودية يحنّا
للمسيح والوقت الذى منه بدا المسيح باذاعة الشريعة والقول بملك
الله ولم يبتدى[5] بفصل التخاصم واوّل ميلاده [2a] الذى كان[6]
فيهم[6] أن[6] اصحابه الحواريّون الاخرون قد كان كفوه شرح ذلك
وايضاحه بل بدا بدخول المسيح الى الصحر[7] المفاز وصيامه ومحنة
ابليس ايّاه ومقايسته له واجتماع الوحوش اليه[8] وخدمة الملايكة
له واعلمنا بذلك لنعرفه تعليما وجيزًا مختصرا بغير تطويل لبما لا
يحذف راس القصّة العظما ولا يغفل عن اتمام العمل الموجوب عليه
اعلاما به وقد يقال عنه انّه قطع لنفسه ابهامه اليمنا[9] بعد
رجوعه للايمان لئلّا يلزم خدمة الامامة فى بنى اسرايل اذ كان
عندهم ناقص الأعضاء لا[10] يتولّا فى البيت خدمة القرابين وجاز
رجوعه الى الدين الذى حتمه الله عليه وحباه به وقدّر عليه أن
يرفع[11] انجيل ابنه شرفا هو اعظم من الشرف الذى دان جاره[12]
واستحقّه فى اهل بيته وبنى عشيرته[13] وصريح نسبته[14] الى أن
صار اسقف الاسكندريّة وشرح بها فعال[15] المسيح شيشيا لفهمه[16]

---

1) L العقدة, M القدرة. 2) om. M.
3) M يشعرنا. 4) So M, L وفاتحته.
5) M يبدا. 6) In L unleserlich, ergänzt nach M.
7) om. M. 8) om. M. 9) M الأيمن.
10) Hier sind in L die Worte وحماه به durchgestrichen.
11) M يذيع. 12) M حازه. 13) L عشرته.
14) M نسبه. 15) M أفعال. 16) M بفهمه.

شرايع التوراة والكفاية[1] بالخدمة الاوّنة[2] وبيّن لهم أن جوهر الباري
اتوحّد[3] بالناسوت[4] وذلك[5] اوّل شيء ينبغي لنا أن نعرفه ونقتصر
عليه واذا عرفناه تحقيق نلتمسه ونتشبّث به[6] ونجازا إن شرعنا
ذلك بمثوبة النصيحة والامحاض وجزا المبرة[7] لأنّ الذي يغرس والذي
يسقي هما واحد والذي يجود بالمادّة[8] هو الله عزّ وتبرّك[9] تمّت
المقالة اوّل عبراته[10]

الباب الاوّل في يحيى بن زكريّا المعمدان [2b] ومطعمه وملبسه
وأن المسيح عمده يحنّا وقايس ابليس فسبق وحيث امر بطرس
وغيره يتّبعوه وكيف أبرأ انسان من الروح النجس الباب الثني حيث
أبرأ ختنة بطرس من الموم[11] وغيّرها جماعة وحين أمر لوى ان
يتبعه والمفلوج وقال لليهود لا يحتاج الأصحّاء الى طبيب الباب الثالث
حيث فركوا التلاميذ السنبل وأبرأ الأشلّ صاحب اليد اليابسة
واختر الاثناعشر حواريّا وذكر بلزبول ريّس الأبالس[12] الباب الرابع
جفوه لأمّه واخوته وضرب مثل الزرع وتسكين البحر اذ دخل المركب
ونفا أجناد الأبلس عن الرجل الجنّ الباب الخامس وفت احياء ابنة
ريّس الجماعة وقال لا حرمة لنبيّ في بلده وأرسل الاثناعشر حواريّ
بالعهود وفيما كان من قبل يحنّا بن زكريّا الباب السادس حيث
انصرفوا الحواريّون[13] الى يسوع وفي الخمس خبزات والحوتين حيث
شبعوا منها خمسة آلاف رجل وحيث مشا يسوع على الما في البحر

1) M والكتفايه.
2) M الاولى.
3) M توحّد.
4) M بالناسوتيّة.
5) M add. أن.
6) M فيه.
7) So M, L المبوة.
8) M add. والنما.
9) M عزّ وجلّ تبرّك اسمه وتعالى قدره.
10) M تمّ المصدر بعون الله.
11) L الموتا.
12) M قايد الجنّ.
13) So M, L الحاربين.

وحيث يقول أن الأفعال الخارجة عن الانسان هي التي تنجّس الانسان
انباب السابع اذ أبرأ ابنة المرأة السيرافيّة[1] من الجنّ واشفا الأصمّ
والأبكم وقال لأحدثنا افتح وأشبع أربعة آلاف رجل من سبع خبزات
وحذّر من خميرة الفريسيين[2] وفتح عينىّ الأعما بريقه وانتبر بطرس
بعد اعترافه

Von der Eselin und ihrem Jungen, von dem dürren Feigenbaum und als sie ihn fragten und ihm sagten: durch wessen Macht thust du dies? — — und von seiner Aufklärung über die Taufe des Johannes und das Gleichnis von den beiden Söhnen, als ihr Vater sie in den Weinberg schickte.

D a s z w e i u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Das Gleichnis vom Weinberge und dessen Bebauer, welche alle zu ihnen gesandten Boten töteten und das Gleichnis derer, die zur Feier der Hochzeit nicht kommen mochten.

D a s d r e i u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Von der Drachme des Kaisers und von der Frau, die sich mit sieben Brüdern verheiratete. Als die Pharisäer Jesus auf die Probe stellten und er sie fragte, wessen Sohn der Messias sei?

D a s v i e r u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Und wie der Messias die [Schriftgelehrten][3] schalt und sein Wort: wehe euch, alle ihr Pharisäer und Schriftgelehrte!

D a s f ü n f u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Vom Kennzeichen der Auferstehung und von der Ankunft des Messias und den zehn Jungfrauen und den Talenten und den Schafen zur rechten und den Böcken zur linken.

D a s s e c h s u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Von der Machenschaft der Juden, um Jesus zu fangen und was beim Abendmahl des Messias sich zutrug.

D a s s i e b e n u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Vom Kennzeichen des Petrus, dass er [Jesus] noch drei Mal verleugnen werde. Und das Gebet Jesu an den Vater und anderes bei ihrer Heimsuchung.

D a s a c h t u n d z w a n z i g s t e K a p i t e l. Wie die Juden Jesus misshandelten und sein Begräbnis und seine Auferstehung. Und seine Vermächtnisse und seine Belehrung und sein Gebot der Taufe. Z u E n d e s i n d d i e K a p i t e l.

Im Namen Gottes des allgütigen, des Erbarmers.

1) M الكنعانيّة. 2) M المصدّقين البروديسين.

3) So nach M; der Ausdruck in L ist unklar.

Das zweite Buch vom Evangelium. Geschrieben hat es Markus, der Schüler Petri des Apostels [1b] im Lande Italien. Die Sprache ist griechisch. Markus war ein Verkünder des Evangeliums [Gottes und ein Sohn] des Petrus kraft der Taufe und sein Schüler im Worte Gottes und er war ein Priester unter den Kindern Israels, Aharonide vom Stamme Levi. Er wendete sich aber dem Bekenntnis des Messias zu und schrieb dieses Evangelium im Lande Italien und er machte darin klar, was zum Anspruche seines Stammes gehörte und was zum Anspruche des Messias. Er fing damit an, dass er sich auf das Wort der Propheten berief, womit er beabsichtigte, den Ruhm des Hauses Levi, das Gott erwählt hatte für die Würde des Priestertums, ins Licht zu setzen und er verkündete, dass Johannes Sohn des Zakarija aus dem Stamme Levi von Gott vor seiner Erschaffung im Leibe seiner Mutter erwählt sei, wie es Gabriel der Engel verkündet hatte und dass Gott ihn zum Evangelisten und Apostel gemacht habe und er erwähnt, das das Wort Mensch geworden ist und dass der Leib des Messias in Allen umfassend und vollständig Wohnung genommen habe mittels seiner Vereinigung mit dem Worte. Dies machte er im Anfange seines Evangeliums dem Leser klar, damit er wisse, dass das Prinzip des Leibes das Wort ist und dass der Leib die Stätte des kommenden Schöpfers ist und dass die Kenntnis dieses Glaubenssatzes jedem, der Fleisch und Leib an sich trägt, notwendig ist und dass wir das Wort, welches den Unwissenden noch verborgen war, in allen (den übrigen) Geheimnissen wahrgenommen haben. Und die erste Vorschrift seines Evangeliums ist die frohe Botschaft von der Taufe, die der Anfang und die Eröffnung des Glaubens ist, und er erzählte die von Johannes am Messias vollzogene Taufe und die Zeit, um welche der Messias anfing, das Gesetz auszubreiten und das Wort vom Reiche Gottes, aber nicht machte er den Anfang mit der Fleischwerdung und dem Anfange der Geburt [2a], hinsichtlich deren Aufklärung nach seiner Auffassung seine Genossen, die anderen Apostel schon das Nötige gethan hatten, sondern er hub an mit dem Eintritt des Messias in die öde Wüste und seinem Fasten und wie der Teufel ihn versuchte und auf die Probe stellte und wie sich die wilden Tiere bei ihm versammelten und wie die Engel ihm dienten und er hat uns darüber belehrt, damit man eine gedrängte abgekürzte Kenntnis davon habe, ohne Weitschweifigkeit, um nicht die Hauptsache zu verkürzen und um nicht die Beendigung der ihm zur Mitteilung auferlegten Sache zu vernachlässigen. Und es wird von ihm erzählt, dass er sich selbst den rechten Daumen abgeschnitten habe, nach seiner Hinwendung zum Glauben, um nicht zum Priesterdienst unter den Kindern Israel verpflichtet zu sein, weil bei ihnen ein Krüppel in der Familie den Opferdienst nicht versehen kann und [so] wurde möglich seine Hinwendung zu der Religion, die Gott für ihn bestimmt und ihm geschenkt hatte und ihn prä-

destiniert hatte, dass er das Evangelium seines Sohnes an Ruhm höher heben solle als der Ruhm war, den er (durch die Selbstverstümmelung) vergewaltigt und gering geschätzt hatte unter seinen Familiengenossen und Stammesbrüdern und seinen echten Verwandten, bis dass er Bischof von Alexandrien wurde. Und er erklärte dort die Thaten des Messias einzeln (nach und nach), weil er die Gesetze der Thora verstand und dem ersten (früheren) Dienste genügt hatte. Und er machte ihnen klar, dass das Wesen des Schöpfers sich mit dem Menschentum vereinigt habe und dies ist das erste Ding, dessen Wissen uns not thut und worauf wir uns beschränken müssen. Und wenn wir es erkannt haben, so ist es auch wert, dass wir es suchen und uns daran anklammern und dass, wenn wir dies zuerst gethan haben, wir mit der Vergeltung der Lauterkeit und Reinheit belohnt werden und der Vergeltung der Besten, denn der pflanzt und der bewässert, ist ein und derselbe, der aber den Stoff reichlich macht, das ist Gott der Erhabene und Gepriesene.

Zu Ende ist die Abhandlung in der ersten Fassung (?).[1])

Das erste Kapitel. Über Johannes Sohn des Zakarija den Täufer [2 b] und seine Speise und seine Kleidung und dass Johannes den Messias taufte und dass der Teufel [ihn] auf die Probe stellte und wie er [Jesus] siegreich hervorging und wie er den Petrus und Anderen befahl ihm zu folgen und wie er einen Menschen von dem unreinen Geist heilte.

Das zweite Kapitel. Als er die Schwiegertochter (so) des Petrus vom Fieber heilte und eine Menschenmenge sie schalt[2]) und als er dem Levi befahl, dass er ihm folgen solle und der Lahme und er sagte zu den Juden: „nicht bedürfen die Gesunden eines Arztes.“

Das dritte Kapitel. Als die Jünger die Ähren zerrieben und er den Armlahmen, den mit der dürren Hand heilte und die zwölf Apostel auswählte und Belzebul den Obersten der Teufel nannte.

Das vierte Kapitel. Wie er seine Mutter und seine Geschwister tadelte und das Gleichnis vom Säen sprach und die Beruhigung des Meeres, als er auf das Schiff trat und er trieb Heere von Teufeln von dem besessenen Manne aus.

Das fünfte Kapitel. Als er die Tochter des Obersten der Synagoge auferweckte und (als) er sprach: „Ein Prophet hat keine Würde in seinem eigenen Lande“ und (als) er die zwölf Apostel mit Aufträgen ausschickte und was sich mit Johannes, dem Sohn des Zakarija zutrug.

1) Ich bin geneigt *'ebărât* wie *'ebārât* zu fassen.
2) Der Araber mag *increpat* für *curat* gelesen haben.

Das sechste Kapitel. Als die Apostel zu Jesus zurückkehrten. Und von den fünf Broten und den zwei Fischen, als davon fünftausend Mann satt wurden und als Jesus auf dem Wasser ging im Meere und als er sagte, dass die Handlungen, die von dem Menschen ausgehen, es sind, die den Menschen verunreinigen.

Das siebente Kapitel. Als er die Tochter des syrophönicischen Weibes von den Geistern heilte und er den Tauben und Stummen heilte, und er zu einem von ihnen sagte: öffne![1]) und als er viertausend Mann von sieben Broten sättigte und vor dem Sauerteig der Pharisäer warnte und er die Augen der Blinden mit seinem Speichel heilte und den Petrus schalt, als dieser ihn (als Messias) erkannte (bekannte).[2])

K. Vollers.

In meinen „Studien zur Textkritik der Vulgata", Leipzig 1894, S. 83 A. 1 habe ich bereits auf diese von Fleischer kurz beschriebene Handschrift hingewiesen. Auf die dort angekündigte Beilage musste ich mangels einer genauen Übersetzung damals verzichten. Nachdem Herr Professor Vollers uns eine solche geliefert hat, benutze ich dankbar die hierdurch gebotene Gelegenheit, die litterarischen Fragen kurz noch einmal zu erörtern.

Meine Annahme, dass es sich nur um eine arabische Version des bekannten Argumentes oder Prologes zu dem Markus-Evangelium und um Bruchstücke der verbreitetsten Kapiteltafeln zu dem Matthäus- und dem Markus-Evangelium handele, bestätigt sich vollauf. Man findet diese in zahlreichen Vulgatahandschriften überlieferten Texte am bequemsten abgedruckt in der neuen Oxforder Vulgata Ausgabe von Wordsworth und White (WaW.): Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi I Quatuor Evangelia, Oxford 1889—98 p. 18 ff., 171 ff. Es fragt sich nun: lässt sich auf Grund der vorliegenden genauen Übersetzung das zwischen dem Araber und diesen lateinischen Texten obwaltende Verhältnis genauer bestimmen?

Ich habe seinerzeit ausgeführt, dass von den 6 bei WaW. abgedruckten Kapitelverzeichnissen der Evangelien zwei Gruppen, nämlich einerseits die Kolumnen II und III (nach den Codices *CT*, *ΘH* IBXO) und andrerseits die Kolumnen IV, V, VI (nach *DE*^{pt}*GQ*, *I*, *K*) sich als selbständige Bearbeitungen einer gemeinsamen griechischen Vorlage erweisen, welche wohl dem 3. Jahrhundert angehört. Ursprünglich behufs leichter, rascher Auffindung einzelner Stellen angelegt in dem Schema *α′ περὶ τῶν μάγων, β′, περὶ τῶν ἀναιρεθέντων παιδίων* . . ., wurde sie später zu Memorierzwecken erweitert, besonders durch Einfügung ganzer Bibelverse.

1) Oder *epheta*, nach dem Wortlaut des Lateiners.

2) post confessionem suam.

Eigentlich theologisch-exegetische Gesichtspunkte, wie sie der als Kolumne I abgedruckten, mit der andern nur lose zusammenhängenden Inhaltsübersicht in Codices *AUVY* eigen sind, fehlen hier. Bei der Übersetzung ist ein vorhieronymianischer Bibeltext benutzt. Speziell das Verhältnis von Kol. II und III stellt sich so, dass beide als Rezensionen einer älteren lateinischen Form erscheinen, die in II ihrem Aufbau wie dem Wortlaute nach im ganzen getreuer erhalten ist als in III. M. W. ist ausser der reichen Materialsammlung in Sam. Bergers Histoire de la Vulgate nichts neueres über diese Kapiteltafeln erschienen. Widerspruch gegen meine Aufstellungen ist mir nicht bekannt geworden.

Anders steht es mit den Argumenten, kurzen Einleitungen zu den vier Evangelien. Ich stellte seinerzeit fest, dass diese dem Anfange des 3. Jahrhunderts angehörten, da ihnen die jüngeren Triebe der Apostellegende noch fremd sind und sie dogmengeschichtlich ein verhältnismässig frühes Stadium der Entwicklung repräsentieren, mehrfach sich mit Irenäus berührend. Die oft fast unverständliche lateinische Ausdrucksweise suchte ich daraus zu erklären, dass ein griechischer Text in Rom unter dem Einfluss der vorhieronymianischen lateinischen Bibel übersetzt worden sei. Einzelne Wendungen legten die Vermutung nahe, dass diese Argumente ursprünglich nicht für Bibelhandschriften, sondern etwa für eine Homiliensammlung als Einleitung gedacht gewesen seien. Die Ursprünge genauer zu verfolgen, war in meinen Vulgatastudien zunächst nicht der Ort. P. Corssen hat das in seiner Schrift „Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien", Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Litteratur herausg. v. O. v. Gebhardt und A. Harnack, XV 1, 1896, in tiefeindringender Untersuchung gethan. Er erweist, meine Datierung bestätigend, mit Sicherheit, dass die Prologe ihren Ursprung in den Kreisen der römischen Monarchianer haben. Im Gegensatz zu mir aber hält er an der ursprünglichen Bestimmung als Einleitungen zum Evangelientext und an der lateinischen Sprache als Original fest — Anklänge an das Griechische erklären sich ihm aus Benutzung griechischer Quellen. Die Behauptung lateinischen Ursprungs hat dann A. Hilgenfeld, Altchristliche Prolegomena zu den kanonischen Evangelien, in Zeitschr. f. wiss. Theol. XL, 1897, 432—444 noch verstärkt.

Was lehrt uns nun der arabische Text?

Ich gehe aus von den Kapiteltafeln. Erhalten sind leider nur Matth. 21—28 und Mark. 1—7; doch genügt das vollständig um über das Verhältnis ins Reine zu kommen. Wir sehen sofort, dass, genau wie in Kol. III der lateinischen Texte, unter einer Kapitelzahl mehrere Stichworte zusammengefasst sind, ohne dass die Unterteile eine eigene Zählung hätten wie in Kol. II. Der Text im einzelnen stimmt so genau überein, dass nur ganz wenige Varianten

zu verzeichnen sind — von der kaum vergleichbaren, im Lateinischen oft sehr schwerfälligen Satzkonstruktion abgesehen. Matth. 25 fehlen die beiden ersten Glieder des Textes bei WaW:

Arquens inclamat hierusalem
De occisione prophetarum

Das 2. aber, ursprünglich gar nicht als selbständiges Glied gemeint, fehlt auch in *IBH* Harl.; statt des 1. bietet *I* nur *hierusalem*, *BH hierusalem*, *hierusalem* (so auch II), *ΘΔ* (Sangallensis ed. Rettig) *increpatio ciuitatis hierusalem*; der Text von WaW ruht also nur auf *T* und *Arab* stimmt bis auf das fehlende <*de*> *hierusalem* mit der älteren Form, welche hier *IBH* repräsentieren, überein. Dass dann *de signis novissimorum dierum* = Vom Kennzeichen der Auferstehung gefasst ist, ist nur näher bestimmende Deutung, so gut wie 28 *passio ihesu* = Wie die Juden Jesum misshandelten. Es zeigt sich dort das Interesse an der Totenauferstehung, hier der Judenhass der späteren Christenheit. Eingreifender ist, dass bei Mark. 2 die Kapitelzahl nicht bei *Petrum et ceteros sequi iubet* (Mark. 1, 16) sondern bei *socrum petri a febribus liberat* (Mark. 1, 29) steht, wie in Kol. II; ebenso aber lesen auch mehrere von WaW nicht benutzte Codices wie Ingolst., Berol. lat. theol. fol. 1 und Jen. Elect. theol. fol. 13. Gleich darauf ist für den aus altlateinischer Textüberlieferung stammenden Namen *Jacobus alphei* (vgl. cod. *D abceff* $^2g^1$ Tischendorf zu Mark 2, 14) die sonst meist verbreitete Lesart Levi eingesetzt. Das ist alles. Es ergiebt sich hieraus, dass *Arab* nicht frei ist von selbständigen Veränderungen, dass die Quelle aber mit einer der Kol. III entsprechenden, relativ alten und verbreiteten Textform zusammengehört, die jedoch nicht die Urform dieser Kapiteltafel auf lateinischem Boden darstellt.

Etwas stärker sind die Abweichungen bei dem Argumente. Hier geht zunächst dem Anfange des Lateiners: *Marcus euangelista dei et Petri in baptismate filius* ein kurzes Stück voraus, das formal an die Art des Muratorischen Fragmentes erinnernd (*secundum evangelii librum* . . .) sachlich am meisten mit den Unterschriften des Evangeliums in jüngeren griechischen Handschriften und besonders bei den Syrern übereinkommt: z. B. τὸ *κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐξεδόθη μετὰ χρόνους ι´ τῆς τοῦ κυρίου ἀναλήψεως* GKS al., *ἐγράφη ῥωμαϊστὶ ἐν ῥώμῃ* 160. 161 . . . *perfectum est euangelium sanctum, praedicatio Marci, quod locutus est latine Romae* Syr. pesch., dazu Gwilliams Apparat. Nur wird bei *Arab.* als Originalsprache das richtige *Graece* statt des falschen *ῥωμαϊστί* einiger Griechen und der Syrer angegeben.

Der Text des Argumentes selbst bietet verhältnismässig wenig Abweichungen. Gegenüber der stellenweise geradezu unverständlichen Kompliziertheit der Konstruktion des Lateiners macht der Satzbau des Arabers zunächst den Eindruck der Einfachheit und

Glätte. Aber bald wird man gewahr, dass es sich nur um Paraphrastenmanier handelt, die den Schwierigkeiten aus dem Wege geht, ohne sie zu lösen. Nirgends eine Stelle, wo man das Gefühl hätte, den sicheren Boden unter den Füssen gewonnen zu haben, von dem aus das Verständnis des Lateiners sich plötzlich enthüllte. Immer die Enttäuschung, dass der Araber nicht mehr, sondern weniger giebt, wenn auch in mehr Worten. Es entspricht zunächst nur der schon bei der Kapitaltafel beobachteten kommentierenden Art, wenn wir hier für *secundum carnem leuita* lesen Aharonide vom Stamme Levi, wenn zu *filium Zachariae* zugesetzt ist aus dem Stamme Levi; wenn die Vorherbestimmung des Johannes Baptista (*praedestinatum*) als Erwählung vor Erschaffung im Leibe seiner Mutter gefasst, der Engel ausdrücklich Gabriel genannt und bei der Taufe Jesu Johannes nochmals erwähnt wird. Dass Markus sich den Daumen (hier wird näher gesagt den rechten Daumen) verstümmelt habe, *ut sacerdotis reprobus haberetur* wird näher bestimmt unter den Kindern Israel und begründet weil bei ihnen ein Krüppel in der Familie den Opferdienst nicht versehen kann. Das alles sind wohlfeile exegetische Zuthaten. Wo aber die Schwierigkeiten anheben, versagt unser Araber: das *emissum*, das WaW und Hilgenfeld (mit Recht) zu Johannem ziehen, während Corssen es conjecturaliter zwischen *non solum* stellt und mit *verbum* verbindet, umschreibt er: und dass Gott ihn (wen? Johannes oder Markus?) zum Evangelisten und Apostel gemacht habe. Statt *corpus domini* [*in omnia*] *per verbum divinae vocis animatum*, was Corssen auf die Taufe, bezw. die Gottesstimme dabei, Hilgenfeld auf den in dem Jesaiaspruch wirksamen λόγος θείας φωνῆς, der die Beseelung des Herrenleibes ankündigte, deuten, schreibt der Araber: dass der Leib des Messias (also Christi statt *domini*) in Allen umfassend und vollständig Wohnung genommen habe mittels seiner Vereinigung mit dem Worte, denkt also an eine etwa sakramental vermittelte Einwohnung Christi in den Gläubigen. Dabei ist die, von Corssen allerdings gebilligte, wahrscheinlich aber falsche LA. *in omnia* (fehlt in den beiden Handschriften) deutlich vorausgesetzt; weiterhin ist offenbar mit allen codices ausser *A Y dei advenientis habitaculum caro* gelesen. Die fast unerklärbaren Worte *quod in consonantibus perdiderat* (nodus inextricabilis WaW, bei M. und Lc. als den Seitenreferenten dem Leser verloren gegangen. Corssen im Anschluss an Sedulius, durch Mitertönendes, Geräusch der Welt u. a. verloren gegangen Hilgenfeld) erklärt er — als ob *nescientibus* oder ähnl. dastände: dass wir das Wort, welches den Unwissenden noch verborgen war, in allen Geheimnissen wahrgenommen haben. Dass Markus erst von der Taufe anheben soll Jesum als Gott zu verkünden (*a baptismo domini praedicare deum inchoans*) ist natürlich nicht verstanden:

und erzählte die von Johannes am Messias vollzogene Taufe und die Zeit, um welche der Messias anfing das Gesetz auszubreiten und das Wort vom Reiche Gottes, als ob *praedicare Christus inchoans* dastünde. Der Araber setzt offenbar ein *fidei praedestinatae* voraus, wie WaW mit der Mehrzahl der Handschriften schreiben, während Corssen und Hilgenfeld *praedestinata* mit *electio* verbinden. Den an sich sehr einfachen Gedanken: *ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere; nam Alexandriae episcopus fuit*, dass Markus nämlich an Stelle des verscherzten jüdischen das christliche Priestertum eingetauscht habe, verdreht der Araber zu: dass er das Evangelium seines Sohnes an Ruhm höher heben solle als der Ruhm war, den er vergewaltigt und gering geschätzt hatte unter seinen Familiengenossen und Stammesbrüdern und seinen echten Verwandten, bis dass er Bischof von Alexandrien wurde. Vollends verkehrt wird dann der folgende Satz: *cuius per singula opus scire et evangelii in se dicta disponere et disciplinam in se legis agnoscere et divinam domini in carne intellegere naturam* statt auf das Evangelium auf die alexandrinische Predigtthätigkeit des Markus bezogen: und er erklärte dort die Thaten des Messias einzeln, weil er die Gesetze der Thora verstand und dem ersten Dienste genügt hatte, und er machte **ihnen** klar, dass das Wesen des Schöpfers mit dem Menschentum sich vereinigt habe.

Das Resultat dieser Vergleichung lässt sich dahin zusammenfassen, dass in *Arab.* eine paraphrastische Wiedergabe des Argumentes vorliegt, in der alle dogmengeschichtlich charakteristischen Stellen auf die breite Fläche der späteren christologischen Formeln herabgedrückt sind; Schwierigkeiten sind eliminiert oder umgangen. Vielfach sind den Worten offenbar falsche Beziehungen gegeben. Wo der Araber Stellung nimmt zu den Differenzen der lateinischen Textüberlieferung, steht er keineswegs immer für die beste Lesart ein.

Ich hatte seinerzeit gehofft, hier in der orientalischen Version einen selbständigen Zeugen für die vermutete griechische Urform zu finden, einen ebenbürtigen Rivalen des Lateiners. Nach dem oben dargelegten Befunde aber kann nur die Annahme zurechtbestehen, dass der Araber von dem lateinischen Texte selber, u. zw. von einer bereits korrumpierten Form desselben abhängig ist. Das gilt von Argument wie von Kapiteltafeln. Ein unabhängiger Text müsste aufklärende Streiflichter auf die Schwierigkeiten des Lateiners werfen; ein aus der Quelle des Lateiners geflossener müsste mit dessen originalster Form zusammentreffen. Beides gilt weder von Kapiteltafeln noch vom Argument. Da nun ausserdem von der Existenz dieser Stücke in der späteren griechischen Kirche jede Spur fehlt, eine solche bei der dogmatischen Feinfühligkeit der

Griechen, an welche das Abendland ja nicht von weitem heranreichte, auch schwer denkbar ist, so — schliesse ich — haben wir es hier mit einer Übersetzung aus dem Lateinischen zu thun — ob direkt, oder vermittelt durch griechisch oder syrisch, und ob im Orient oder etwa in Spanien gemacht, das entzieht sich einstweilen meiner Beurteilung.

Soweit hatte ich geschrieben, ehe Herr Prof. Vollers die schöne Entdeckung machte, dass unser Fragment nicht allein steht, dass der Codex Monacensis durch seine Unterschriften die Herkunft der Übersetzung aus Spanien ganz sicher stellt. Ich habe geglaubt, obige Darlegungen in ihrer ursprünglichen Form beibehalten zu sollen, weil es immer erfreulich ist zu sehen, dass die Resultate innerer Kritik durch äussere Thatsachen nachträglich bestätigt werden.

In dem hellen Lichte jener hochwillkommenen Entdeckung tritt nun freilich die litterarische Stellung unseres Fragmentes noch weit deutlicher hervor. Es gehört zu einer im Jahre 946 von Isaak Velasquez zu Cordoba gefertigten Evangelienübersetzung, die man trotz Guidis Hinweis bisher ganz vernachlässigt hatte. Diese Übersetzung giebt uns eine spanische Vulgatahandschrift des 9. Jahrhunderts wieder, welche, wie die meisten, Argumente und Kapiteltafeln hatte. In Wordsworths und Whites Apparat finden sich zwei Zeugen dieser Art, Codex Cavensis und Codex Toletanus. Die Vorlage unseres Arabers stand dem südspanischen Texte *T* näher als dem nordspanischen *C*, aber ein ihr völlig entsprechender Text ist erst noch unter den Handschriften Spaniens zu suchen.

Dies wird noch klarer werden, wenn das ganze in den anderen Handschriften dieser spanisch-arabischen Übersetzung vorliegende Textmaterial zur Untersuchung herangezogen sein wird. Durch Vergleichung dieser anderen Handschriften wird sich auch leicht feststellen lassen, ob unser Fragment die Übersetzung treu wiedergiebt, oder ob deren Text hier bereits Änderungen und Zusätze erfahren hat.

Nur auf eine nicht unwesentliche Sache möchte ich noch kurz hinweisen. Unser Fragment bietet die Kapiteltafel zu Matthaeus, dann anschliessend Argument und Kapiteltafel zu Markus. Nach der in den Vulgatahandschriften durchweg befolgten Anordnung sollte man erwarten, dass Argument und Kapiteltafel zu Matthaeus vor dem Matthaeusevangelium, dann Argument und Kapiteltafel zu Markus vor dem Markusevangelium stünden. So bieten es thatsächlich auch die Münchener und die Londoner Handschrift, so hat es also der Übersetzer Velasquez aus seiner lateinischen Vorlage übernommen. Unser Fragment kann also nicht etwa als Zeuge für eine ursprünglich vom Evangelientext unabhängige, selbständige Überlieferung dieser Stücke angeführt werden. Es ist vielmehr hier, wie das auch bei Euthalius-Handschriften, z. B. Vat. Urb. gr. 3, sich findet, der gesamte Einleitungsapparat zu dem Tetra-

evangelium vorne vor dem Evangelientext vereinigt worden. Dasselbe puristische Streben, welches im 15. Jahrhundert einzelne Schreiber dazu geführt hat, alle Prologe (darunter gelegentlich auch Luk. 1, 1-4) wegzulassen, welches noch gegenwärtig die Praxis der British and Foreign Bible Society bestimmt, hat schon vor Alters die Schreiber veranlasst, das eigentliche Buch mit dem heiligen Text selbst zu beginnen und alle solche Beigaben auf Vorsatzblätter zu verweisen. Dadurch waren sie der Gefahr des Verlorengehens viel stärker ausgesetzt — selten ist wie in unserem Fall das Vorsatzblatt erhalten und die Handschrift verschollen —. Es ist ein erfreuliches Zeichen zunehmenden historischen Sinnes, dass man neuerdings auf diese für die Geschichte der Bibelbenutzung und des Bibelverständnisses so wichtigen Stücke mehr zu achten beginnt und sie in die kritischen Ausgaben wieder aufnimmt.

Möchte das behandelte Fragment dazu beitragen, die Aufmerksamkeit vieler auf dies noch allzu vernachlässigte Gebiet zu lenken.

von Dobschütz.

Nachschrift.

Erst nach dem Abschluss der Arbeit wurden wir gewahr, dass das Vorhandensein einer in Spanien angefertigten arabischen Evangelienübersetzung schon vor längerer Zeit angenommen wurde. Nach Joh. Gildemeister (de evangeliis in Arabicum e simplici Syriaca translatis commentatio (1865) S. 43 f. und S. III) wollte [Th. W. I.] Juynboll (Letterkundige Bijdragen, tweede stukje, 1838) in einer in Franeker aufbewahrten Handschrift eine von Joh. Hispalensis aus der Vulgata angefertigte Übersetzung erkennen. Nach P. de Lagarde (die vier Evangelien arabisch (1864) S. XV) und Gildemeister a. a. O. ist der Text der Hs. Franeker nur eine Wiedergabe der römischen Ausgabe (1590) und die von Joh. Hispalensis um 640 auf Wunsch der Araber angefertigte Übersetzung wird in das Bereich der Fabel verwiesen.

Unsere obigen Ausführungen werden durch die Ergebnisse dieser Diskussion nicht direkt berührt.

Der Aufsatz von Le Page Renouf. on the supposed Latin Origin of the Arabic Version of the Gospels (The Atlantic IV, 1863, S. 241—259) konnte von uns nicht benutzt werden.

K. V. u. E. von D.

Andhra History and Coinage.

By

Vincent A. Smith.

I. The Andhra People or Nation, and the Early Andhra-bhṛtya Kings.

The existence of the Andhra nation in very early times as a distinct people separate from the Aryans of the north is established by references in ancient Sanskrit literature. The Aitareya Brāhmaṇa classes the Andhras with the wild border tribes designated as Pundra, Śabara, Pulinda, and the descendants of Viśvamitra (VII, 18). In the Mahābhārata (*Sabhāparvan*, ch. 31) it is stated that Sahadeva subdued the Pāṇḍyas, Draviḍas and Keralas, the three nations of the extreme south, as well as the Uḍras, corresponding to the modern Ūriyas, and the Andhras. It is, of course, impossible to assign a definite date to these references, but they are certainly ancient and may well be earlier then the more specific statements which we owe to Megasthenes[1]).

The earliest detailed notice of the Andhra country and people is to be found in a well-known passage of Pliny, whose information was doubtless derived from the reports of Megasthenes representing the facts as they were about 300 B. C.; or a little earlier.

According to the Roman encyclopaedist, the Indian nations included "the Brachmanae, a name comprising many tribes, among which are the Maccocalingae . . . .

The tribes called Calingae are nearest the sea, and higher up the Mandei, and the Malli in whose country is Mount Mallus, the boundary of all that district being the Ganges . . . .

The royal city of the Calingae is called Parthalis. Over their king 60,000 foot-soldiers, 1000 horsemen, 700 elephants keep watch and ward in 'procinct of war' [*i. e.*, in readiness] . . . .

There is a very large island in the Ganges which is inhabited by a single tribe called Modogalingae. Beyond are situated the

1) The references to the Aitareya Brāhmaṇa and the Mahābhārata are taken from Prof. Bhandarkar's 'Early History of the Dekkan,' pp. 5, 9.

Modubae, Molindae, the Uberae with a handsome town of the same name, the Galmodroësi, Preti, Calissae, Sasuri, Passalae, Colubae, Orxulae, Abali, Taluctae. The king of these keeps under arms 50,000 foot-soldiers, 4000 cavalry, and 400 elephants.

Next come the Andarae, a still more powerful race, which possesses numerous villages, and thirty towns defended by walls and towers, and which supplies its king with an army of 100,000 infantry, 2000 cavalry, and 1000 elephants . . . .

But the Prasii surpass in power and glory every other people, not only in this quarter, but one may say in all India, their capital being Palibothra, a very large and wealthy city, after which some call the people itself the Palibothri,—nay, even the whole tract along the Ganges. Their king has in his pay a standing army of 600,000 foot-soldiers, 30,000 cavalry, and 9000 elephants: whence may be formed some conjecture as to the vastness of his resources . . .

From the mouth of the Ganges to Cape Calingon and the town of Dandagula 625 miles."[1])

Although a great part of Pliny's statement is obscure or unintelligible, and no value should be attached to most of the conjectural identifications of the names mentioned by him which have been made by various authors, something may be learned from his notes. It is clear that he placed the Kalinga country to the south of the Ganges, along the coast of the Bay of Bengal, extending to Cape Colingon, the northern point of the Godāvarī Delta (*c.* lat. 16° 40′ N.), where the 'Coringa' light-tower is now marked on the map. The "large island in the Ganges" inhabited by the Modogalingae means the whole coast from the Ganges to the Go-

1) Mc Crindle's translation in 'Ancient India as described by Megasthenês and Arrian,' pp. 133—139. The text is;—"Multarumque gentium cognomen Brachmanae, quorum Maccocalingae . . . .

Gentes Calingae proximi mari et supra Mandei, Malli, quorum mons Mallus, finisque ejus tractus est Ganges . . . . Calingarum regia Parthalis vocatur. Regi LX. mill. peditum, equites mille, elephanti DCC in procinctu bellorum excubant . . . .

Insula in Gange est magnae amplitudinis gentem continens unam, Modogalingam nomine. Ultra siti sunt Modubae, Molindae, Uberae cum oppido ejusdem nominis magnifico, Galmadroesi, Preti, Calissae, Sasuri, Passalae, Colubae, Orxulae, Abali, Taluctae. Rex horum peditum L. M., equitum IV. M., elephantorum CCCC. in armis habet.

Validior deinde gens Andarae, plurimis vicis, XXX. oppidis, quae muris turribusque muniuntur, regi praebet peditum C. M., equitum M. M., elephantos M. . . . .

Sed omnium in India prope, non modo in hoc tractu, potentiam claritatemque antecedunt Prasii, amplissima urbe ditissimaque Palibothra: unde quidam ipsam gentem Palibothros vocant, immo vero tractum universum a Gange. Regi eorum peditum sexcenta M., equitam XXX. M., elephantorum IX. M. per omnes dies stipendiantur: unde conjectatio ingens opum est . . . . Ab ostio Gangis ad promontorium Calingon et oppidum Dandagula DCXXV. M. passuum." (Pliny, *Hist. Nat.*, Book VI, 21, 22, 23, in Schwanbeck, 'Megasthenis Indica,' pp. 161—165. The various readings will be found in Schwanbeck's notes.)

dāvarī; "which was always regarded by the Hindus as a branch of the Ganges, and is mythologically identical with it." [1]) The word Modogalingae has been satisfactorily explained by Sir Walter Elliot, who points out that the *Modo*—of Pliny is the Tamil word *mūdu*, meaning 'three', and that—*galinga* is the regular equivalent for Kalinga in a compound, because medial *k* in a Dravidian word becomes *g*. The name *Modogalinga* is thus identical in sense with the well known name Tri-Kalinga, 'the Three Kalingas', which commonly occurs in inscriptions of the seventh and eighth centuries [2]). The same name is found in Ptolemy in the forms Trilingon and Triglypton [3]).

I may remark in passing that it is of some importance to know that the Dravidian word for the numeral 'three' was in current use in Kalinga as early as 300 B. C., the date to which Pliny's information goes back.

The king of the Kalingas kept up a standing army of 60,000 infantry, 1000 cavalry, and 700 elephants. The king of the Taluktae, possibly to be identified with Tamlūk or Tāmralipti, the ancient port situated on the Rūpnarāyan stream, above its junction with the Hūglī, maintained an army slightly inferior in strength on the whole, although superior in cavalry.

The Andarae (Andhra), who were farther from the sea than the Kalingas, had the command of a much more powerful force, estimated as comprising 100,000 infantry, 2000 cavalry, and 1000 elephants.

All these kingdoms were insignificant when compared with the mighty power of the Prasii of Pāṭaliputra, whose king kept in his pay all the year round (*per omnes dies*) a host of 600,000 infantry, 30,000 cavalry, and 9000 elephants.

The Andhras, therefore, ranked in 300 B. C. as one of the more important second-rate independent powers of India, which, according to the information collected by Megasthenes, was occupied by 118 different nations [4]).

The Andhra territory was then thickly inhabited and occupied by a large urban population.

The next important notice of the Andhras is the passage in the thirteenth Rock Edict of Aśoka, published in or about the year 256 B. C., which defines the range of the emperor's missionary efforts. Under the influence of remorse for the terrible sufferings caused by his conquest of Kalinga in 261 B. C., the ninth year of his reign, Aśoka proclaimed the doctrine that true conquests are to be won, not by force of arms, but by the peaceful influence

---

1) Caldwell (*Dravidian Gram.*, Introd. p. 32, quoted in *I. A.* XIII, 383).

2) 'Coins of Southern India,' p. 11. *Mūdu* is not confined to the Tamil language.

3) See discussion in Mc Crindle's 'Ptolemy,' *I. A.* XIII, 381, 382.

4) Arrian, *Indika*, ch. VII.

of the Buddhist *Dharma*, or Law of Piety. In his eagerness to give the world a share in the blessings of his newly found faith the emperor despatched missionaries to friendly foreign powers, and to the border tribes within the limits of his dominions, as well as to the liege subjects of the home provinces. Among the border tribes rendering homage to the paramount power, Aśoka includes the Andhras, who are grouped, as in the Aitareya Brāhmaṇa, with the Pulindas of the Vindhyan mountains [1]).

The information collected by Megasthenes, and preserved by Pliny, implies that the Andhra state in 300 B. C. enjoyed independence. It must have been annexed to the Maurya empire soon after that date, either by Candragupta or his son Bindusāra. The language of Aśoka's edict suggests that the Andhras in his time continued to possess a certain amount of local autonomy under their own chiefs, subject to the imperial suzerainty.

Inasmuch as Aśoka's rock inscriptions were all placed at or near the frontiers of the empire, the inscriptions at Siddāpura in Mysore (N. lat. 14⁰ 50′) must have been at no great distance from the southern frontier. Andhra lead coins have been found at Chitaldurg a little further south, and it seems probable that the tributary Andhra territory in Aśoka's time extended as far south as parallel 14⁰ of north latitude. On the coasts the boundary of the empire may have been pushed a little farther south. Pulicat (N. lat. 13⁰ 25′), twenty miles north of Madras, now marks the boundary on the east coast between the Telugu and Tamil languages, and this linguistic and ethnic division probably approximates closely to the political frontier between the Maurya empire and the independent Choḷa kingdom. The frontier on the western coast cannot be so precisely indicated, but, roughly speaking, parallel 13⁰ of N. lat. must nearly correspond with the south-western frontier of the Maurya empire [2]).

Shortly after Aśoka's death the Andhra state appears to have recovered its independence.

In or about the year 157 B. C. the king of Kalinga, by name Khāravela, recorded a long inscription on a rock of the Udayagiri hill, (*c.* N. lat. 20⁰ 9′) nineteen miles south of the town of Kaṭāk (Cuttack). This document, although unfortunately far from complete, is a history of Khāravela's reign up to the thirteenth year when the record was inscribed. It states that in the second year of the reign, Śātakarṇi, monarch of the west, sent a numerous army of all arms, apparently in alliance with Khāravela.

1) The revised translation of the thirteenth Rock Edict will be found in my 'Aśoka,' p. 129. The emperor speaks of the conquered kingdom both as 'Kalinga' and 'the Kalingas.' My view of the Maurya chronology is explained in the work cited, pp. 56—65.

2) On reconsideration, I think that the boundary was placed rather too far south, at parallel 12⁰, in 'Aśoka,' p. 70.

This statement, which has not been utilized by Prof. Bhandarkar in his discussions of the Andhra chronology, proves the existence in the second year of Khāravela's reign, *c.* 168 B. C., of a Śātakarṇi king ruling to the west of Kalinga, which before that date had evidently regained its independence. The Andhra kings were commonly known by the dynastic or family title of Śātakarṇi, and the terms Andhra and Śātakarṇi may be taken as synonymous. The Andhra-Śātakarṇi dynasty was therefore in power in B. C. 168, and cannot have been founded in B. C 73, as supposed by Prof. Bhandarkar [1]).

The interesting cave inscriptions of the Śātakarṇi dynasty at Nānāghāṭ, a pass in the Western Ghāṭs, or Sahyādri mountains, E. N. E. from Bombay, on the road from the coast to the ancient town of Junnār, and half way between Pūna and Nāsik, are of about the same age as the Khāravela inscription. The palaeography of the inscriptions is alone sufficient to establish this proposition, which is made certain by the purport of the Nānāghāṭ records.

These inscriptions consist of a long mutilated record on the right and left walls of the cave, and of six labels "above the positions of the heads of what were relievo figures now entirely destroyed." [2]) These figures were those of members of the royal family. By reading all the documents together it is clear that the principal inscription records liberal religious benefactions made by Queen Nāganikā, mother of princes Vedi Śrī and Śakti Kumāra, and widow of a Śātakarṇi king, named . . . . Śrī. The images in relief were those of the queen and her consort, of her father, the Mahārathi Tranakayira, of prince Bhāya[la], probably her consort's brother, of princes Hakusiri and Śātavāhana, probably her sons, and of king Simuka Śātavāhana Śrīmān. Hakusiri may be interpreted as a Prākrit equivalent of Śakti Kumāra, and prince Śātavāhana may be supposed to be Vedi Śrī, the minor king, under the guardianship of his widowed mother. King Simuka Śātavāhana should be the father of the deceased king whose personal name is lost.

---

1) The text is *ditiye ca vase abhitayitā Satakaṃni pachimadisam haya-gajanararadha bahulam daṃdam paṭhapayati*; 'in the second year, Śātakarṇi, protecting the west, sent a numerous army of horses, elephants, men, and chariots.' (Bhagvānlāl Indrajī, 'Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes,' Leide, 1885.) The inscription is dated in the 165th year current, 164th expired, of the era of the Maurya kings (*rāja Muriyakāle*). I agree with Bühler that the Maurya era must be reckoned from the date of the coronation (*abhiṣeka*) of Candragupta, which event must be placed in or about 321 B. C. The date of Khāravela's inscription is, therefore, certain for all practical purposes.

2) These words are Bühler's. According to Bhagavān Lāl Indrajī, "on the front wall of the cave were carved several life-size figures, which are now much broken, but their names are written in big ancient letters in the Prākrit language over their heads." (*JBRAS.*, 1877, vol. XIII, p. 311.)

"It is customary with the Jains and Nepalese Buddhists to have the figures of members of their families carved in their temples, known by the name of Sālika. The order in which the figures of a main family are carved is first father, then mother, himself, wife, brothers, sons etc.,—a very natural order indeed." [1]). The arrangement of the Nānāghāt figures nearly agrees with the standard order.

The Sātakarṇi king, lord of the Dakhin, whose name has been lost, is probably identical with the Sātakarṇi, king of the west, who sent his army to help Khāravela.

The Andhra, or Andrabhṛtya monarchs, who ordinarily assumed the title of Sātakarṇi, claimed to belong to the Sātavāhana clan (*kula*). This clan name was in later times changed by a Prākrit corruption to Sālivāhana [2]), and the conception gave rise to a cycle of legends centring round an imaginary king Sālivāhana, who was credited with the foundation of the Saka era.

In a later section of this essay proof will be given that the Puranic list of the last ten kings of the Andhra dynasty, as recorded in the Radcliffe manuscript of the Matsya Purāṇa, is substantially correct. The Vāyu Purāṇa may be, as Prof. Bhandarkar supposes, a more ancient document [3]), but for the history of the Andhra kings the Mātsya is the best authority, as the Viṣṇu Purāṇa is the best for the Mauryas. The near approach to accuracy attained by the Mātsya Purāṇa (R.) in the list of the later Andhra kings shows that the compiler had access to good authorities for the history of this dynasty, and raises a presumption in favour of his information about the earlier kings, although it cannot be controlled by the evidence of coins or inscriptions, except to a slight extent.

According to the Mātsya Purāṇa the founder of the Andhra dynasty was Sisuka. This name, which is more seriously corrupted in the other Purāṇas, is clearly, as Bühler and Bhandarkar agree, a slight corruption of the name Simuka given in the Nānāghāṭ inscription. The Nānāghāṭ inscription is therefore a nearly contemporary record of the founder of the dynasty.

An inscription at Nāsik in the same characters as the Nānā-

1) Bhagavān Lāl Indrajī, 'Coins of Andhrabhritya kings of Southern India,' *JBRAS.*, XIII, 311. The Nānāghāṭ inscriptions have been well edited by Bühler in *ASWI.*, vol. V, pp. 59—74, pl. LI.

2) "Sālivāhana or Sātavāhana was a family name . . . . Hemachandra in his grammar gives Sālivāhana as a Prakrit conception of Sātavāhana." (*E. Hist. of D.*, p. 29.)

3) The passage in the Vāyu Purāṇa (Hall's ed. of Wilson's Vishnu Purāṇa; vol. IV, p. 218), which defines the extent of the Gupta dominions, is applicable only to the years 320—330 A. D. The compilation of this Purāṇa may be dated about 330 or 340. It is one of the four Purāṇas—Vāyu, Agni, Bhāgavata, and Mārkāṇḍeya—used by Bāṇa (600 A. D.), when composing the *Harṣacarita.* (Führer, in 'Actes du Sixième Congrès Or.', vol. III, p. 204.) See also *Ind. Ant.* June, 1902, p. 258, note. Of course, the historical passages in Purāṇas wen liable to receive additions.

ghāṭ documents records the construction of a cave by an officer of the Śātavāhana king Kṛṣṇa (Kaṇha), and the alphabetical characters of both the Nāsik and the Nānāghāṭ records differ little from those used by Aśoka, while they differ widely from those used by the later Andhra kings whose dates can be fixed in the second century A. D.[1]) The mean date for Aśoka's inscriptions may be taken as 250 B. C. Purely palaeographical considerations therefore indicate that the date of Simuka, the founder of the dynasty, of (his son) Śātakarṇi at Nānāghāṭ, and of Kṛṣṇa Śātavāhana at Nāsik cannot be far removed from 200 B. C.

The Puranic list gives greater definiteness to this conclusion. According to the Mātsya Purāṇa (R.) the first three kings were (1) Siśuka (*i. e.* Simuka), (2) Kṛṣṇa, (3) Śri Malla [Śāta]karṇi. It is impossible to avoid identifying these three monarchs with the Simuka and Śātakarṇi of Nānāghāṭ and the Kṛṣṇa of Nāsik. The proposition is thus established that the first three kings of the dynasty flourished about 200 B. C. But we have seen that a Śātakarṇi king of the west was contemporary with Khāravela in 168 B. C., and the inference naturally follows that Khāravela's ally is the third prince of the Puranic list, who is called Śrī Malla Karṇi in the Mātsya, and simply Śrī Śātakarṇi in the other Purāṇas. If we assume that Śrī Malla Śātakarṇi, who was in power in B. C. 168, came to the throne about B. C. 180 and accept the testimony of the Mātsya Purāṇa that his two predecessors together reigned for 41 years, we obtain the date 220 B. C. in round numbers for the establishment of the dynasty.

When dealing with the history of the later kings I shall show that this approximate date is also obtained by other wholly independent calculations, and we are therefore entitled to affirm without any hesitation that the Andhra, Andhrabhṛtya, Śātakarṇi, or Śātavāhana dynasty was established in or about 220 B. C., a few years after the death of Aśoka.

I accept, for reasons which need not here be given, the Puranic testimony that the Maurya dynasty lasted for 137, and the Śunga dynasty for 112 years, subject of course to the possibility of slight inaccuracy. But it is impossible to accept unreservedly the Puranic *order* of the dynasties in relation to one another. The Śunga dynasty is no doubt, on the whole, later than the Maurya, but the Śunga succession was not to the entire Maurya empire, and the exact relations between the two dynasties cannot at present be determined. Similarly, the Puranic period of 45 years assigned

---

1) No. 1 (pl. LI) Nâsik (West, No. 6)—
Sādavāhanakula-Kanhe râjini Nâsikakena
Samaṇena mahâmâteṇa leṇa kârita ||
'When Krishṇa of the Satavâhana race was king, the Mahâmâtra Samaṇa resident at Nâsik made (*this*) cave.' The characters belong to the times of the last Mauryas or the earliest Śuṅgas. (Bühler, in *ASWI.*, vol. IV, p. 98.)

to the Brahman Kānva dynasty, which is said to have followed the Śungas, is probably correct, but all else concerning this dynasty is obscure. The Puranic statement that the Andhras followed the Kānvas, and therefore acquired power for the first time 294 years (Maurya, 137 + Śunga, 112 + Kānva, 45) after the coronation of Candra Gupta in B. C. 321 is manifestly not true. These figures would place Simuka, the first of the Andhra line in B. C. 27, whereas we have seen that unimpeachable monumental evidence places him two centuries earlier.

The Viṣṇu Purāṇa assigns to the Andhrabhṛtya dynasty a duration of $456^1/_2$ years, which is reduced by the Vāyu Purāṇa to 300 years. I believe that in a way both authorities are right. The Viṣṇu Purāṇa is approximately accurate in stating that 30 Andhrabhṛtya kings ruled for $456^1/_2$ years, and the Vāyu Purāṇa is approximately accurate in stating that 21 kings ruled for 300 years. The explanation of the paradox is found in the supposition that the Viṣṇu Purāṇa gives the duration of the whole dynasty from the beginning, whereas the Vāyu reckons the duration from the close of the Kānva dynasty. The periods of the Śunga and Kānva dynasties added together (112 + 45) amount to 157, and this figure deducted from 457 ($456^1/_2$), the duration of the Andhra dynasty according to the Viṣṇu Purāṇa, leaves 300, the duration according to the Vāyu. In as much as the 30 kings of the Viṣṇu, who adequately filled a space of four and a half centuries, according to the recognized average of 15 years per reign, could not conveniently be squeezed into three centuries, the compiler of the Vāyu knocked out some nine names in the middle of the list, which he reduced to 21 names in all. The first seven or eight, and the last four names substantially agree in the Mātsya (R) and Vāyu lists, but Nos. 9 to 17 inclusive of the former are represented by only two names in the latter.

The duration of the dynasty assigned by the Viṣṇu as four centuries and a half in round numbers works ont correctly whether reckoned forwards on the basis of the Nānāghāṭ and Khāravela inscriptions, or reckoned backwards on the basis of the ascertained synchronism of the later Andhras with the Satraps of Saurāṣṭra.

The valuable help of coins is lacking, with one exception until we come to the last ten kings of the Mātsya (R.) list. The inscriptions of those kings also are much more numerous than those of their early predecessors. I have, therefore, for the sake of clearness, treated the last ten kings separately as the Later, and their predecessors as the Early Andhrabhṛtyas.

The name Andhrabhṛtya is given to the dynasty in the Viṣṇu Purāṇa. Prof. Bhandarkar (p. 18) interprets it as meaning 'Andhras who were once servants or dependents.' It may equally well mean 'servants of the Andhras,' as understood by Sir Walter Elliot. At

present the materials available do not permit of a definite interpretation.

One important fact is clearly brought out by the early inscriptions cited, and that is that the power of the second king Kṛṣna and the third king Śrī Malla Sātakarṇi extended to the Western Ghāṭs near Bombay. Khāravela's inscription further proves that Śrī Malla Sātakarṇi, king of the West, was able to bring a force of all arms to the east of India. The Śālivāhana cycle of legends, which I need not stop to quote, are all associated with Pratiṣṭhāna (Paithana) on the Upper Godāvarī in Western India.

But another set of local traditions places the earliest Andhra capital in the east of India at Śrī Kākulam on the Lower Kṛṣṇā river (N. lat. 20⁰ 28′, E. long. 85⁰ 55′), and this tradition is in accordance with the testimony of Megasthenes as to the situation of the Andhra nation[1]).

I take it that the Andhra nation was a Dravidian people, whose earliest settlements were near the deltas of the Godāvarī and Kṛṣṇā rivers on the east side of India, and that the nation, now represented by the Telugu speaking population, gradually spread westwards. When Simuka, soon after the death of Aśoka, restored the independence of his nation, and separated from the Maurya empire, which then broke into fragments, he and his immediate successors rapidly pushed accross India, and established their power certainly as far as the Western Ghāṭs, and probably over the Konkan or plain country between the mountains and the Arabian sea. The alphabetical characters of the Nāsik and Nānāghāṭ inscriptions are so early that the advance westwards must have been effected in a very brief space of time, probably within twenty years.

If it be true that in certain parts of India the Śunga dynasty succeeded the Maurya, and the Kānva dynasty succeeded the Śunga, and that the Maurya, Śunga, and Kānva dynasties endured respectively for 137, 112, and 45 years, and if the proof be admitted that the Andhra dynasty arose about 220 B. C., it is impossible that the rise of the Andhras should be due to the slaying of Suśarman the last Kānva by Simuka the first Andhra king. The figures cited (321 B. C. — [137 + 112 + 45 =] 294), give 27 B. C. as the date of the rise of the Andhras, which, as already shown, is absolutely impossible. An error in the statements of the Purāṇas must exist somewhere.

A probable explanation has been given by which the duration of 300 years assigned to the Andhra dynasty by the Vāyu Purāṇa may be reconciled with that of 456½ years assigned by the Viṣṇu

1) Burgess, 'The Stûpas of Amarâvatî and Jaggayapeta,' *ASSI.*, p. 3, referring to Wilson, Mackenzie M. S. S., vol. I, Introd., p. CXVII; and Campbell, Telugu Grammar, Introd., p. II. The present condition of Śrī-Kakulam has been described by Mr. Rea in *Proc. Mad. Govt.*, Public, No. 423, dated 18th June, 1892. The ancient town has been carried away by the river.

Purāṇa. to the effect that the Vāyu reckons from the extinction of the Kānva dynasty, whereas the Viṣṇu reckons from the real beginning of the Andhra dynasty. Inasmuch as the Andhra dynasty certainly came to an end about 220 or 230 A. D., the extinction of the Kānvas should, on this hypothesis have occurred about 300 years earlier, in 70 or 80 B. C.

The probability seems to be that the Kānvas were really synchronous with the Śungas[1]). If this be the case, the 45 years assigned by the Purāṇas to the Kānvas should be included in the 112 assigned to the Śungas. and reckoning from the date of Candra Gupta's coronation in 321 B. C., the Kānva dynasty must have ended, and the Andhra dynasty have taken their place in B. C. 72. But the Andhra dynasty did not *begin* in B. C. 72. At that date it annexed the Śunga dominions in Central India[2]), having itself been in existence since B. C. 220. In this way most of the Puranic statements may be reconciled. I believe that the Purāṇas are correct in giving Simuka. Kṛṣṇa, and Śrī Malla Śātakarṇi as the first three Andhra kings, while they err in ascribing to Simuka the destruction of the Kānvas. In other words, the destruction of the Kānvas really effected by an Andhra king about 72 B. C. has been transferred to Simuka the first Andhra king, who lived about 220 B. C.

According to the Mātsya (R.) Purāṇa, the first six Andhra kings were:—

No.	*Name*	*Length of Reign*
1.	Simuka (Siśuka)	23
2.	Kṛṣṇa	18
3.	Śrī Malla [Śāta]karṇi	18, or 10
4.	Purṇotsaṅga	18
5.	Śrīvasvāni, or Skandastambhi	18
6.	Śātakarṇi	56
		Total 151 or 143

The seventh king is Lambodara, 18 years. On the assumption that the annexation of the Śunga dominions occurred about 156 (456½—300) years after the accession of Simuka, the destruction of the Śungas by the Andhras should be placed in the reign of Lambodara; in or about 64 B. C. The year 70 B. C. may be assumed as approximately correct.

Absolutely nothing is known about kings No. 8 to 12 of the Mātsya (R.) list. except that certain coins are ascribed to No 10. Their names and reigns are given as follows:—

1) This view is held by Prof. Bhandarkar. (*E. Hist. D.*, p. 24.)

2) The only known inscription which refers to the Śunga rule is the well-known record at Barhut (बरहुत) in Baghelkhaṇd.

No.	*King*	*Length of Reign*
8.	Apītaka	12
9.	Saṅgha	18
10.	Śātasvāti or Śātakarṇi	18
11.	Skandhasvāti	7
12.	Mrigendra (°svātikarṇa)	3

The next king No. 13, is called Kuntalasvāti or Kuntala Svātikarṇa, that is to say the Śātakarṇi or Andhra king ruling over Kuntala. This territorial name, which fell into disuse after the Muhammedan conquest, occurs commonly in inscriptions, and designated the table land of the Dakhin, comprising the Nizam's Dominions, the northern parts of Mysore (Maisūr), and some districts of the Madras and Bombay Presidencies[1]). The description of the 13th king as the Śātakarṇi of Kuntala proves that the compiler of the Purāṇa believed the Andhra dynasty about the beginning of the Christian era to have been in possession of Kuntala.

A legend related in Vātsyāyana's Kāmasūtra accuses Kuntala Śātakarṇi Śātavāhana of having killed his chief queen named Malayavatī with a pair of scissors[2]). This legend may refer to king No. 13 of the Mātsya list. But the Brahmāṇḍa Purāṇa applies the same territorial title, Kuntala Śātakarṇi, to a later king.

Kings No. 14 to 17 of the Mātsya list are mere names, as follows:—

No.	*Name*	*Length of Reign*
14.	Svātikarṇa	1
15.	Pulomāvi (Pulomāvit)	36
16.	Meghasvāti	38
17.	Gorakṣāśvāśrī (or Gaurakṛṣṇa, Naurikṛṣṇa, Vikṛṣṇa)	25

This list extends to about the middle of the second century A. D.

The name of king No. 18 Hāla, to whom a reign of 5 years is assigned, is associated with interesting literary traditions.

If I am right in identifying king No. 22 of the Mātsya (R.) manuscript Cakora Svātikarṇa, or Rājada Svātikarṇa, that is to say, the Śātakarṇi king of the Cakora mountains and of Rājada, with Rāja Vāsiṣṭhīputra Viṭivāyakura of the coins, and if this king came to the throne in or about 84 A. D., the accession of king No. 18, Hāla, must be placed in or about 68 A. D. according to the Mātsya, and in or about 54 A. D., according to the Vāyu Purāṇa.

Hāla Śātavāhana is credited by tradition with the patronage

1) Elliot, 'Coins of Southern India,' p. 21; Fleet, 'Kanarese Dynasties,' p. 42.

2) Cited in *E. Hist. D.*, p. 31, कर्तर्या कुन्तलः शातकर्णिः शातवाहनो महादेवीं मलयवतीं [जघान].

of three important literary works, and if the approximate date of Hāla has been ascertained, and if these three works are rightly associated with Hāla, then their date is known, and one of the few resting places in the quicksands of Sanskrit literary history has been found. The three works associated by tradition with Hāla are the Bṛhat Kathā of Guṇādhya, the Saptaśataka, and the Kātantra grammar.

The Bṛhat Kathā was thrown into a Sanskrit form by the Kaśmīr authors Kshemendra (1050 A. D.) and Somadeva (1120 A. D.), who worked on a Prākrit original in the so-called Paiśāchī dialect, attributed to Guṇādhya, a minister of Śātavāhana, and this Prākrit original "goes back to the first or second century of our era," according to Bühler[1]).

The Saptaśataka, an anthology of erotic verses in the old Mahārāṣṭrī dialect, is expressly asserted by the author in his third verse to be the composition of Hāla, who is ordinarily spoken of as Śālivāhana, which is merely a variant of Śātavāhana. The work is referred to by Bāṇa (600 A. D.) in the introduction to the Harṣacharita, as "an immortal refined treasure of song adorned with fine expressions of purest characters like jewels," composed by Śātavāhana or Śālivāhana[2]).

The Kātantra, the favourite grammar in Kaśmīr, which is specially related by its terminology to the Pāli grammar of Kacchāyana, is ascribed to Sarvavarman, a minister of Śātavāhana.

Although the Saptaśataka is the only work expressly ascribed to Hāla by name, it seems reasonable to believe that the literary Andhra or Śātavāhana king mentioned in the traditions concerning the Bṛhat Kathā and the Kātantra is the same person as the royal author Hāla[3]). Assuming this identification, the result is obtained that the original Bṛhat Kathā in the Paiśāchī dialect, the Saptaśataka in Mahārāṣṭrī, and the Kātantra grammar are all to be referred to the approximate date, 60 or 70 A. D. This date is in accordance with Bühler's opinion that the original Bṛhat Kathā was composed in the first or second century A. D. The original Bṛhat Kathā and the Saptaśataka were actually composed in Prākrit dialects, and the king who ordered the compilation of the Kātantra was according to the legend more familiar with Prākrit than with Sanskrit. These circumstances are quite in accordance with the fact that all the Andhra inscriptions are, with one exception, composed in Prākrit. The exception, as M. Sylvain Lévi has observed,

1) 'Report of a Tour in search of Sanskrit M. S. S.', (Extra-No. *BRAS.*, vol. XII, p. 47). See also *E. Hist. D.*, p. 30; *ASWI.*, III, 55; Sylvain Lévi, in *JA.*, Jan.-Fev., 1902, p. 111.

2) Cowell and Thomas, transl. p. 2.

3) "Hemachandra in his Deśikośa gives Sâlivâhana, Sâlana, Hâla, and Kuntala as the names of one individual." (*E. Hist. D.*, p. 29.) For the Kātantra, see Weber, *Hist. Sanskr. Lit.*, pp. 226, 227.

is the inscription executed on behalf of Puḷumayi's queen, the daughter of the Satrap Rudradāman, who used Sanskrit in his inscriptions [1]).

I am for these reasons satisfied that the Saptaśataka was composed by, or under the patronage of the Andhra king Hāla Śātavāhana about 60 or 70 A. D., and that in all probability the original Bṛhat Kathā and the Kātantra grammar were written at or near the same time.

Nothing is known about the next three kings of the Mātsya (R.) list, namely:—

No.	*King*	*Length of Reign*
19.	Mantalaka (Maṇḍalaka)	5
20.	Purīndrasena	5
21.	Sundara Svātikarṇa	1

The 22nd king, Rājadasvāti, or Cakora Svātikarṇa, is the first of the series of the kings, who are conveniently distinguished as the Later Andhrabhṛtyas, and to whom the next section of this essay will be devoted.

II. The Later Andhrabhṛtya Kings.

The following tabular statement gives in a concise form my arrangement of the last ten Andhra kings, and exhibits at a glance the numismatic and epigraphic evidence which is available for the reconstruction of their history. The details are elucidated in the appended notes. General observations follow.

1) *JA.*, Jan.-Fev., 1902, p. 16. The inscription has been edited by Bühler (*AS WI.*, V, p. 78, pl. LI, 11).

The Later Andhrabhṛtya Kings.

Serial No.	King	Acc. *circa* A. D.	Mātsya Purāṇa (Radcliffe)			Coins	Inscriptions
			Serial No.	Name	Length of reign		
I	Rāja Vāsiṣṭhiputra Viḷivāyakura[1]) (Viḷivāyakura I.)	84	22	Cakorasvāti karṇa or Rājadasvāti karṇa	6 mōs.[2])	Bow and arrow type; large lead, and small copper[3])	Nil
II	Rāja Māḍharīputra Sivālakura Sirisena (? Sakasena)[4]). (Sivālakura.)	85	23	Śivasvāti	28[5])	Ditto, ditto	1. Kanheri, No. 14, dated 10th day, fifth fortnight, hot season, year 8; 2. Kanheri, No. 19, continuation of above, dated 10th day—(*ASWI.*, V, pp. 79, 82, pl. LI)[6]). Both are private Buddhist dedications.
III	Rāja Syāmī Gautamīputra Śrī Śātakarṇi Viḷivāyakura[7]) (Viḷivāyakura II.)	113	24	Gautamīputra	21[8])	Ditto, ditto	1. Nāsik, No. 13, dated 1st day, 2nd fortnight, rainy season, year 14; 2. Nāsik, No 14, supplement to above, dated 5th day, 4th fortnight, rainy season, year 24; charter drawn up on 10th day, 2nd fortnight, hot season of same year. (*ASWI.*, IV, pp. 104, 105, pl. LIII, Nos. 13, 14.) Official grants to Buddhist monks.
IV	Rāja Vāsiṣṭhīputra Syāmī Śrī Puḷumāyi[9]) Śātakarṇi. (Puḷumāyi)	138	25	Pulomat	28[10])	1. *Caitya* and snake type; lead. (?) 2. Elephant to Right type;	1. Nāsik; dated 8th day, 4th fortnight, cold season, 2nd year. (*ASWI.*, IV, p. 107, pl. LIV, No. 15); 2. Nāsik; 1st day, 5th fortnight, hot season, 6th year (*ibid.* No. 16); 3. Kārlē; 1st day, 5th fortnight, 7th year (*ibid.* No. 17). These three inscriptions are private

4. Nāsik; dated 15th day, 2nd fortnight, hot season, 19th year (*ibid.*, p. 108, pl. LII, 18).
5. Nāsik; dated 7th day, — fortnight, hot season, 22nd year (*ibid.* same plate, No. 19, being a supplement to above).

Nos. 4 and 5 are official grants to Buddhist establishments.

6. Kārlē; dated 2nd day, 3rd fortnight, cold season, 24th year; and

---

1) In order to preserve uniformity of spelling, the kings' names are given in the Sanskrit forms; the names in both inscriptions and coin legends actually occur in Prākrit forms.

The meaning of the name or title Viḷivāyakura is not known; it is used also by king No. III *post*, Gautamīputra, probably the grandson of No. I. Among Hindūs the grandson often takes the grandfather's name. Compare Sivālakura, the name or title of Māḍharīputra, king No. II.

The metronymic Vāsiṣṭhīputra is used also by kings No. IV, Puḷumāyi, V, Śiva Śrī, VI, name doubtful, and IX, Vada Śātakarṇi.

2) Cakora is the name of a mountain district (see Puḷumāyi's Nāsik inscr.[2] *ASWI*, IV, p. 108, pl. LII, 18). The meaning of *svāti* is not apparent, but it seems to be a corruption of *Sāta*, that is to say, *Cakorasvāti karṇa* should be read as Cakora Śātakarṇi, the Śātakarṇi or Andhrabhṛtya king of Cakora. The alternative reading Rājadasvāti seems to refer to some unknown province named Rājada. Other examples of similar territorial titles will be met with later.

Vikarṇi (*M*); Cakora Sātakarṇi, or °Svātikarṇa (*Vi.*, *Vā.*, *Br.*); Cakora (*Bh.*).

Details of length of reigns are not given in the *Vi.* and *Bh.* Purāṇas. The others agree in stating 6 months as the duration of this king's reign.

For a convenient summary of the Puranic lists, see Duff's 'Chronology of India'. (Abbreviations of names of Purāṇas:—*Bh.*, Bhāgavata; *Br.*, Brahmāṇḍa; *M.*, Matsya; *M.R.*, Matsya, Radcliffe M.S.; *Vā.*, Vāyu; *Vi.*, Viṣṇu.)

3) For all numismatic details see Catalogue of Coins.

Jaggayapeṭa inscr. (*IA.*, XI, 256; 'The Buddhist Stūpas of Amarāvatī and Jaggayapeṭa,' *ASSI.*, p. 110, pl. LXII, 1, 2, LXIII, 1).

Sirisena is Bhagvānlāl's emendation for Sakasena in the transcripts of the Kanheri inscr., and seems to be correct.

5) *M.*, *Vā.*, and *Vi.* agree with *M.R.* in kings name; Mahendra Śātakarni, or Kuntala Śātakarṇi (*Br.*); omitted (*Bh.*)

Mahendra is enumerated along with Cakora in the list of mountain districts in Puḷumāyi's Nāsik inscr.

Kuntala was the Central Dakhin (*CSI.*, 16; Fleet, 'Kanarese Dynasties,' 42).

M., *M.R.*, and *Vā.* agree in giving the length of reign as 28 years; 3 (*Br.*).

6) The method of dating by fortnights running through each season, without any division into months, is also used in the earliest Pallava inscr. (Foulkes, 'The Early Pallavas of Kānchīpura.' *JRAS*, 1889, pp. 1112, 1115).

7) The full title is compiled from the inscrr. and coin legends combined, and clearly distinguishes this king from No. VII *post*, Gautamīputra Yajña Śātakarṇi.

8) *M.* and *Vā.* as *M.R.*; Gomatīputra, *Vi.*, *Bh.* The length of reign is given as 21 years by *M.*, *M.R.*, and *Vā.* The inscriptions prove that the reign lasted at least 24 years; so duration of 25 years is assumed. The *Br.* seems to make Svātisena, with a reign of 1 year, the corresponding king, but the *Br.* list is very incomplete and untrustworthy.

9) Full title compiled from inscrr. and coin legends. The spelling of the name Puḷumāyi varies slightly.

10) *M.* as *M.R.*; Pulimat, *Vi.*; Purīmat, *Bh.*; apparently omitted by *Br.* Length of reign, 28 years, *M.* and *M.R.*, but this is too

Serial No.	King	Acc. *circa* A. D.	Mātsya Purāṇa (Radcliffe) Serial No.	Name	Length of reign	Coins	Inscriptions
							continued. supplement dated in 31st year (*ibid.*, p. 113, pl. LIV, 21). A private Buddhist dedication. 7. Amarāvatī; date lost. (*ASSI.* 'The Buddhist Stūpas of Amarāvatī and Jaggayapeta,' pl. LVI, 1.) A private Buddhist dedication. 8. The Kanheri inscr., not dated, of Vāsiṣṭhīputra Śrī Śātakarni, must belong to this reign. (Senart, *JA.* XXI, 204, *ASWI.*, V, p. 78, No. 11.) An official Buddhist dedication. 9. (?) Kanheri-Dedication of a cave by a princess, mother of Skanda Nāga Sātaka, with traces of name of [Sir]i Puḷ[umāyi] in first line. (*ASWI.*, V, 86; No. 29 [West, No. 40].) The prince Skanda Nāga Sātaka may be Śiva Skanda Śātakarṇi (Chaturapana), afterwards king No. VI.
V	Rāja Vāsiṣṭhīputra Śiva Śrī	170	26	Śiva Śrī	7 [1])	*Caitya* and snake type; lead only	Nil
VI	Rāja Śiva [2]) Skanda Śātakarṇi (? = Vāsiṣṭhīputra Chaturapana)	177	27	Śiva Skanda Śātakarṇi	7 [3])	Nil	? Nānāghāṭ cistern; not dated (*JBRAS.*, XV, 273), of Vāsiṭhīputra Chaturapana.
VII	Rāja Gautamīputra Svāmī Śrī Yajña Śātakarṇi [4])	184	28	Yajña Śrī	9 [5])	Various types, in lead, copper,	1. Nāsik; dated 1st day, 3rd fortnight, cold season, 7th year. (*ASWI.*, IV, p. 114, pl. LV, 22); Buddhist private dedication.

						per Catalogue [6])	night, hot season, 16th year (*ibid.* V, p. 79, No. 15). Buddhist private dedication. 3. Cina in Kṛṣṇā District; dated 5th day, 4th fortnight, hot season, 27th year (*EI.*, I, 95; no facsimile).[7]) Private Buddhist dedication. 4. Kanheri; dated —, day, 5th fortnight, hot season, year — (*ASWI.*, V, 75, pl. LI, Kanheri, No. L). Buddhist private dedication. (?) 5. Kārlē; dated 1st day, 4th fortnight, rainy season, year 1 [4?] of king — (*ASWI.*, IV, p. 112, pl. LIV, 21). The inscription belongs either to this reign or to that of Puḷumāyi, No. IV. It is an official grant of revenue-free lands to Buddhist friars.
VIII	[Rāja] Vijaya [Śrī Śātakarṇi]	213	29	Vijaya	6 [8])	Nil	Nil

1) Siva Śrī Śātakarnin, *M.*, and *Vi.*; Sātakarṇi, *Br.*; Medaśiras, *Bh.* Length of reign, 7, *M.* and *M.R.*; 29, *Br.*

2) Bhagavānlāl Indrajī read the name *Caturapanasa* on the rev. of the silver coins of Gautamīputra Śrī Yajña, but only the syllables—*nasa* are really legible. That name occurs in the Nānāghāṭ cistern inscr. (*JBRAS.*, vol. XV, p. 313; *IA.*, XII, 114, 272). The name Siva Skanda given by the *M.R.* Purāṇa is probably the king's real name; Caturapana must be a title.

3) Skandhasvati, *v. l.*, *M.R.*; *M.*, *M.R.*, and *Br.* agree in name as given in text; Siva Skanda, or Siva Skandha, *Vi.*, *Bh.*; thus all the Purāṇas substantially agree. Length of reign, 7 or 9, *M.* and *M.R.*; 8, *Br.* The difference is not great, and the figure 7 has been used in the text.

4) The full title is given in two inscrr. Some writers have erroneously confounded this king with No. III, Gautamīputra Viḷivāyakura.

5) *M.R.*, *Vi.*, Yajña Śrī; v. l. *M.R.* Yajña Śrī Śātakarṇika; *Vā.*, *M.*, *Br.* Yajña Śrī Śatakarṇin; *Bh.* omits. The Purāṇas, therefore, agree well with the coins and inscriptions. Length of reign, *M.R.* 9; v. l. *M.R.* 20; *Vā.*, *Br.* 19; but all are wrong, inscr. No. 3 being dated in the 27th year of the reign, which has been assumed in the text to have lasted for 29 years.

6) The variety of the coinage types is quite in accordance with the length of reign indicated by the inscr.

7) In this Cina inscr. the title *Svāmī* is replaced by *Aryaka* (*araka*), which does not occur elsewhere in this sense.

8) This king is known only from the Puranic lists. *M.*, *M.R.*, *Vā.* and *Vi.* agree in calling him simply Vijaya. *M.*, *MR.* and *Vā.* agree in giving the length of the reign as 6 years.

Serial No.	King	Acc. *circa* A. D.	Mātsya Purāṇa (Radcliffe) Serial No.	Name	Length of reign	Coins	Inscriptions
IX	Rāja Vāsiṣṭhīputra Śrī Vada Sātakarṇi	219	30	Vada Śrī	10[1])	1. *Caitya* and snake; 2. Horse to r. type; lead only	Nil
X	[Rāja Śrī Puḷumāyi Śātakarṇi]	229	31	Pulomat	7[2])	Nil	Nil
	End of Dynasty	236					

1) *M.* and v. l. *M.R.*, Caṇḍa Śrī Śātakarṇi; *Vi.* and v. l. *M.*, Caṇḍa Śrī; *Vā.* and *Br.* Daṇḍa Śrī; Candra Vijña, *Bh.* These variants are chiefly due to the similarity between the old Brāhmī forms of *va* and *ca*. The coins indicate that the correct reading is *Vada*. Daṇḍa of *Br.* is merely a blunder. *M.* and *M.R.* give length of reign as 10 years; *Vā.* and *Br.*, 3. The authority of *M.* and *M.R.* is to be preferred.

2) The name of this king is known only from the corrupt forms in the Puranic lists:—*M.*, *M.R.*, Pulomat; *Vā.*, *Br.*, Puloman; *Vi.*, Pulomārchis; *Bh.*, Salomadhi. The fact that *M.* represents king No. IV, Vāsiṣṭhīputra Puḷumayi by the form Pulomat shows that the name Puḷumāyi should be restored here also.

Synchronistic Table
of the Later Andhrabhṛtya Kings and the Mahākṣatrapas of Surāṣtra.

Serial No.	Andhrabhṛtya King	Acc. c. A. D.	Serial No.	Mahākṣatrapa	Acc. c. A. D.	Known dates of Mahākṣatrapas	
						Śaka	A. D.
I	Vāsiṣṭhīputra Viḷivāyakura	84					
II	Māḍharīputra Sivālakura	85				42	120 (inscr.)
			I	Nahapāna Kṣaharāta	100[1]	46	124 („)
III	Gautamīputra Viḷivāyakura (son of Queen Gautamī Balaśrī, and prob. of No. II; Baleokouros, his capital at Hippokoura)	113					c. 126 (destroyed by No. III Andhra)
			II	Caṣtana (Tiastanes), son of Ghsamotika	130	—	—
IV	Vāsiṣṭhīputra Puḷumāyi (son of No. III, and grandson of Queen Balaśrī; m. dau. of *Mahāks.* No. III; Polemaios, with capital at Paithana)[2]	138					
			III	Rudradāman, grandson of No. II	140	72	150 (inscr.) (defeated No. IV Andhra about 145)
V	Vāsiṣṭhīputra Śiva Śrī (prob. bro. of No. IV)	170	IV	Dāmajada, son of No. III	165	—	—
VI	Siva Skanda (? Vāsiṣṭhīputra Chaturapana); prob. bro. of Nos. IV and V	177				103	181 (coins)
			V	Rudrasiṃha, son of No. III	181	110	188 („)
VII	Gautamīputra Yajña	184				113	191 („)
						118	196 („)
			VI	Jīvadāman, son of No. IV	197	119	197 („)
						120	198 („)
VIII	Vijaya	213	VII	Rudrasena, son of No. V	200	122	200 (inscr.)[3]
						125	203 (coins)
IX	Vāsiṣṭhīputra Vada	219				144	222 („)
X	Puḷumāyi	229		Dynasty continued to c. A. D. 390			
	End of Dynasty	236					

1) Is is possible, although unlikely, that Nahapāna actually reigned 46 years, and that the Śaka era dates from his accession, but the probability is that he attained power about A. D. 100, and that the Śaka era was that of Nahapāna's overlord.

2) The testimony of Ptolemy that Baleokouros had his capital at Hippokoura (position unknown), that Polemaios had his at Paithana, and that Tiastanes had his at Ujjain is readily intelligible when interpreted as it is in my table. All these three princes were reigning at or shortly before the time that Ptolemy wrote. Puḷumāyi evidently transferred the Andhra capital from Hippokoura to Paithana.

3) Rapson, 'The Mahākṣatrapas and Kṣatrapas of Surāṣṭra and Mālava' (*JRAS.*, April, 1899, p. 381). I have no doubt that this date is correctly read as 122. Colonel Biddulph's arrangement (*ibid.*, p. 407) of the Kṣatrapas and Mahakṣatrapas in separate lists much facilitates an understanding of the chronology.

The obvious identifications of most of the ten Later Andhrabhṛtya kings in the Puranic list with princes whose coins and inscriptions are extant render certain the identity of Rājā Vāsiṣṭhīputra Viḷivāyakura of the coins with the Śātakarṇi of Cakora and Rājada mentioned in the Mātsya Purāṇa. All the Purāṇas which give details concerning the length of reigns agree that this prince ruled only for six months, and the total duration of the dynasty, 456½ years according to the Viṣṇu Purāṇa, contains the fraction owing to this abnormally short reign. The leaden coins from Kolhāpur, which are the sole known memorials of the reign of Viḷivāyakura I, are sufficiently rare to warrant belief that they were issued during a very brief reign. I am therefore disposed to accept the Puranic evidence as to the short tenure of power by Viḷivāyakura I. The meaning of Viḷivāyakura is not known, but the word should probably be regarded as a personal name in the ancient Dravidian language now represented by Telugu.

The next king, No. 23 of the Mātsya (R.) list, is known both from coins and inscriptions. His personal name is given on the coins as Sivālakura, and this form seems to be related to the name Śivasvāti, *i. e.* Śiva Śātakarṇi, in the Puranic list. The two inscriptions of the reign are merely private dedications belonging to the eighth regnal year. There is no reason to reject the duration of 28 years assigned to the reign by the Mātsya and Vāyu Purāṇas. The inscriptions prove that the Brahmāṇḍa errs in allowing only three years to this king, but this Purāṇa is worthless as an authority for Andhra history.

The personal name of king No. 24, who is called Gautamīputra in the Purāṇas, was Viḷivāyakura, the same as that of his grandfather. The metronymic Gautamīputra indicates that his mother claimed to belong to the Gautama *gotra*, which, according to Bühler's interpretation, would be the *gotra* of her Brahman chaplain. The queen-mother's personal name was Balaśrī. The inscriptions prove that Viḷivāyakura II cannot have reigned for less than twenty-four years, and the assumption that he occupied the throne for twenty-five years fits in well with the chronological scheme of the dynasty.

The Synchronistic Table exhibits the chronological relation between the Andhra or Śātakarṇi kings and the Satraps of Surāṣṭra.

The inscriptions of the two dynasties when read together prove conclusively that the first known Satrap of Surāṣṭra, Nahapāna the Kṣaharāta, was utterly destroyed by Viḷivāyakura II in or about 124 A. D. The detailed proof of this proposition has been so fully stated by other writers that I need not repeat it.

Viḷivāyakura II, whose reign must have begun in or about 113 A. D., is mentioned by Ptolemy as Baleokouros, a very close transcription of his name. His capital was a place called Hippo-

koura, which has not been identified with certainty, but was probably either Karhāḍ (Karahāṭaka) or Kolhāpur [1]).

The aged queen-mother Balaśrī survived her son, and in the nineteenth year of the reign of her grandson Puḷumāyi (*c.* 156 A. D.) took the opportunity, when making certain gifts to Buddhist monastic establishments, of recording an elaborate eulogy on her deceased son Viḷivāyakura II. She does not mention him by that name, but designates him as Gautamīputra Śātakarṇi. This important document, which is replete with historical facts, indicates that Viḷivāyakura II was the most powerful sovereign of his line. During his reign of about twenty-five years (113—138 A. D.) he waged successful wars with his foreign neighbours in Western India, designated as Śakas, Pahlavas, and Yavanas.

The details of the immigration of these foreigners into Surāṣṭra, the modern province of Kāthiāwāṛ, and the neighbouring regions of Mālavā are not known, but it is certain that their intrusion was a consequence of the great movement of Central Asian tribes which destroyed the Greek kingdoms of Bactria and India. The foreigners, who were naturally indifferent to the pretensions of Hindū orthodoxy, disregarded the limitations of caste and the principles of revenue administration recognized by Indian customary law. The queen-mother proudly claims for her victorious son the credit of having abolished the innovations introduced by the 'barbarians,' and of having restored to honour the methods of government approved by Brahman legislators. The Kṣaharāta family or clan to which Nahapāṇa, the Satrap of Surāṣṭra, belonged was closely related to the Śakas. Nahapāna was utterly destroyed, and the local government of Surāṣṭra and part of Mālavā passed into the hands of one Castana, probably a Śaka, who seems to have administered these provinces for a time as the subordinate of the Indian conqueror.

The inscription gives a list of territories under the rule of Viḷivāyakura II, which proves that his dominions included the whole of Mālavā, the peninsula of Kāṭhiāwāṛ (Surāṣṭra), Berār (Vidarbha), the valleys of the Taptī (Tāpī) and Narmadā, the Vindhyan mountains, and the table-land of the Dakhin, as well as the Konkan, or plain country between the Western Ghāṭs and the sea. The ancient eastern possessions of the dynasty are indicated in the list only by the mention of Mahendragiri, the mountain in the Eastern Ghāṭs, now included in the Gañjām District. The detailed identifications of the countries enumerated will be found in note A at the end of this chapter.

It is curious that all the known numismatic and epigraphic information concerning Viḷivāyakura I, Sivālakura, and Viḷivāyakura II, with the exception of the mention of Mahendragiri, refers

1) *E. Hist. D.*, p. 34.

to the western dominions of these kings. Their coins, which occur both in lead and copper, are all of one type, the 'bow and arrow,' and are found only at or near Kolhāpur below the Western Ghāṭs (N. lat. 16° 42′, E. long. 74° 16′). Their inscriptions are known to exist only at Kanheri near Bombay, and at Nāsik near the source of the Godāvarī (N. lat. 19° 59′ 45″, E. long. 73° 49′ 50″). But, notwithstanding these facts, there is no reason to suppose that the dynasty ever lost control over the eastern provinces on the lower courses of the Godāvarī and Kṛṣṇa rivers. The absence of coins in the eastern provinces is easily explained by the supposition that the early Andhra kings, like the Maurya and Śunga monarchs, used the ancient indigenous currency consisting of uninscribed punch-marked and cast pieces struck by mercantile guilds and private persons. The 'bow and arrow' coins of the two Viḷivāyakuras and Sivālakura, although rudely executed, are struck with a die in the European fashion, and are evidently the result of the foreign influence which was so powerful in those days on the western provinces of India[1]).

The testimony of Ptolemy, who wrote about 150 A. D., proves that the capital (*βασίλειον*) of Viḷivāyakura II was at Hippokoura, most probably Kolhāpur, where his coins have been found in large quantity. It is natural that the inscriptions of Viḷivāyakura II at Nāsik, which are official grants, should be found in a province near the capital, but there is no obvious explanation of the fact that no private records dated in the reigns of the Viḷivāyakuras and Sivālakura have been discovered except the dedication at Kanheri near Bombay. Such records may, however, yet be discovered.

We possess eight or nine inscriptions of the reign of king No. 25, who is called Pulomat in the Mātsya Purāṇa, and whose full style was Rāja Vāsiṣṭhīputra Svāmī Śrī Puḷumāyi Śātakarṇi. With one exception, these records occur in the western provinces, at Nāsik, Kārle, and Kanheri, but the single exception, a private dedication at the Amarāvati *stūpa*, in the Kṛṣṇā (Kistna) district, is sufficient to prove that Puḷumāyi continued to hold the eastern provinces in which his ancestors first attained power.

This monarch, the *Σιροπολέμιος*, *i. e.* Śrī or Siri Puḷumāyi of Ptolemy, transferred the royal residence from Hippokoura (? Kolhāpur) to Pratiṣṭhāna or Paithāṇ (*Παίθανα* or *Βαίθανα*), on the Godāvarī, 28 miles south of Aurangābād, now in the Nizam's Dominions, more than 200 miles N. N. E. from Kolhāpur.

He abandoned the 'bow and arrow' device on the coinage, and struck lead coins with a *caitya* and snake on the obverse, which are found in the Kṛṣṇā District, that is to say, in his eastern dominions. Copper coins with an elephant on the obverse found

1) While abstaining from controversy, I desire to express my dissent from Prof. Bhandarkar's explanation of the facts.

in the northern part of the Cāndā District, Central Provinces, seem to belong to this reign.

Puḷumāyi married the daughter of Rudradāman, Satrap of Surāṣṭra, but the relationship did not prevent his father-in-law from recovering the provinces which had been won from the western kingdom by Viḷivāyakura II.

In the celebrated Sanskrit inscription on the rock at Jūnāgaṛh, dated in Śaka 72, or 150 A. D., Rudradāman claims as his own the provinces of Mālavā, Surāṣṭra, and the Konkan, which had been included a few years earlier in the dominions of Viḷivāyakura II; and takes great credit to himself for refraining from destroying the Andhra king, "on account of his near relationship, though he twice really conquered him"[1]).

The inscriptions prove that Puḷumāyi enjoyed a long reign of at least 31 years. In the table he is assigned 32 years.

In or about 170 A. D. he was succeeded by Rāja Vāsiṣṭhīputra Śiva Śrī, probably his brother. According to the Mātsya Purāṇa this prince reigned for seven years.

A few lead coins of the *caitya* and snake type, like those of Puḷumāyi, which are found in the Kṛṣṇa District, form his only memorial.

His successor was No. 27 of the Puranic list, Rāja Śiva Skanda Śātakarṇi, who is probably to be identified with prince Skanda Nāga Sātaka of a Kanheri inscription of Puḷumāyi's reign, and with Vāsiṣṭhīputra Caturapana of the Nānāghāṭ cistern record. He, also, was probably a brother of Puḷumāyi. No coins of his reign are known.

1) Inscription No. 11, Kanheri, No. V of West (*ASWI.*, vol. V, p. 78), although mutilated, clearly records the dedication of a cistern by a minister named Sateraka on behalf of the queen (*devī*) of Vāsiṣṭhīputra Śrī Śātakarṇi. The lady is described as descended from the race of Kārddamaka kings, and as the daughter of Mahakṣatrapa Ru-. The imperfect name obviously must be read as Rudra, that is to say Rudradāman, the contemporary Mahākṣatrapa. The record is remarkable as being composed in Sanskrit, and not in Prākrit, like the other Andhra inscriptions.

The transcript and translation of Rudradāman's inscription were published by Bhagavān Lāl Indrajī and Bühler in *Ind. Ant.*, VII, 257. The record has also been edited, with a facsimile, by Peterson in the Bhavnagar collection of inscriptions (Bhavnagar; printed at the State Printing Press; n. d.); but this edition is not very trustworthy, although the facsimile (pl. XVI) is valuable.

Prof. Bhandarkar (*E. Hist. D.*, p. 22) refuses to accept the ordinary interpretation of *avadūraya* (leg. *avadūrayatā*) as 'by reason of the near connection,' and renders 'in consequence of the remoteness of the connection,' suggesting that the reference is to the remoteness of the Andhra dominions. But, as a matter of fact, the Andhra and Satrap dominions were conterminous. The difficulty felt by Prof. Bhandarkar may be removed by reading *avidūra*, which can mean 'near.' Benfey's Dictionary cites Rāmāyaṇa 3, 48, 19, as authority for *avidūrāt* meaning 'near.' The text being damaged the actual reading may be *avidūra*, and, even if it is *avadūra*, the slight correction is admissible.

The next king, No. 28, Yajña Srī of the Mātsya Purāṇa, had for his full style the titles Rāja Gautamīputra Svāmī Srī Yajña Śātakarṇi, and is comparatively well known from four or five inscriptions and a multitude of coins. The inscriptions certainly belonging to his reign are private dedications at Nāsik, Kanheri, and Cina in the Kṛṣṇā District, and extend to the 27th regnal year. I have assigned to this king a reign of 29 years from 184 to 213 A. D.

His coins include, besides *caitya* and snake type pieces like those of Puḷumāyi, new horse and elephant types in both lead and copper.

He also introduced the novelty of a silver coinage copied from that of the Satraps of Surāṣṭrā. This fact perhaps indicates renewed wars between the Andhra kingdom and its western neighbour, but if such wars occurred no distinct record of them has survived. Yajña Srī was evidently a powerful king. His rare silver coins are Western in type and were found near Bombay. His other issues, which are eastern in type, occur most commonly in the Kṛṣṇā District. Coins in the eastern style are never discovered on the Bombay side.

Nothing is known about the next king, Vijaya, No. 29 of the Mātsya Purāṇa.

His successor, No. 30, Vada Śrī, or Rāja Vāsiṣṭhīputra Śrī Vada Śātakarṇi issued lead coins of the *caitya* and horse types similar to those of his predecessors. No inscriptions of his reign are known.

The last king, No. 31, who is called Pulomat in the Mātsya Purāṇa, and assigned a reign of seven years, must have been named Puḷumāyi, like his ancestor whose name has suffered the same corruption in the Puranic lists. Nothing whatever is known about him. The close of his reign and dynasty must be dated in or about the year 230 A. D., in round numbers.

The determination of the chronology of the dynasty rests mainly upon two synchronisms, namely, that of Khāravela of Kaliṅga in 168 B. C. with an early Śātakarṇi, probably Śrī Malla Śātakarṇi, the third prince of the dynasty, and that of Puḷumāyi with the Satrap Rudradāman, whose Jūnāgaṛh inscription is dated in 150 A. D.

The details given in my table of the Later Andhrabhṛtya Kings prove that coins are known of seven out of the last ten kings of the Mātsya (R.) Purāṇa list, which must be regarded as substantially correct so far as those kings are concerned, the testimony of the coins being largely supported by inscriptions. Similarly, the names and order of the first three kings in the Puranic list, Simuka (Siśuka), Kṛṣṇa, and Śrī Malla Śātakarṇi are confirmed by inscriptions. The Mātsya (R.) list of the dynasty enumerates 31 kings with an aggregate duration of 466½ years. But there are

some variations in the readings of the figures, even in the R. manuscript. The Viṣṇu Purāṇa, which does not detail the lengths of individual reigns, assigns a period of $456^1/_2$ years to 30 kings. but actually enumerates only twenty-four. I believe that the real number of reigns was either 30 or 31, and that the total duration of the dynasty, $456^1/_2$ years, given by the Viṣṇu Purāṇa may be accepted as correct. It cannot possibly be far wrong. The equation of Khāravela with Śrī Malla Śātakarṇi implies that the dynasty began about 220 B. C., and this inference is strongly supported by the alphabetical characters of the inscriptions of Simuka and Kṛṣṇa, which closely resemble those used by Aśoka, who died about 232 B. C. Assuming that the accession of Simuka, the first Andhra king, took place in 220 B. C., the close of the dynasty, according to the Viṣṇu Purāṇa, should be dated $456^1/_2$ years later, in 236 or 237 A. D.

Experience proves that an average length of about 15 years should be assigned to a long series of reigns, as distinguished from generations. 30 reigns at 15 years each equal 450 years, and 31 reigns at the same rate equal 465.

Viḷivāyakura II (Gautamīputra) conquered Nahapāna and Nahapāna's son-in-law, Ṛṣabhadatta, in the 14th year of his reign. Inasmuch as Nahapāna is known to have been in power in A. D. 124, and Puḷumāyi had been twice defeated before 72 Śaka, or 150 A. D., by Rudradāman, grandson of Castana, the successor of Nahapāna as Mahākṣatrapa, the destruction of Nahapāna must be placed in or about 126 A. D., and the accession of Viḷivāyakura II (Gautamīputra) must have occurred thirteen clear years earlier, in or about 113 A. D. This king is No. 24 in the Mātsya (R.) list. The 23 preceding reigns at an average of 15 years each would equal 345 years. This calculation would place the beginning of the dynasty in 232 B. C., the probable approximate date of Aśoka's death.

The reign of Viḷivāyakura II terminated about 138 A. D. At the rate of 15 years per reign the seven subsequent kings should occupy a period of 105 years, which would bring the close of the dynasty to (138 + 105) A. D. 243.

Thus, in whatever way the calculation is made, the result is much the same.

All the converging lines of evidence prove that the dynasty endured for about four centuries and a half, beginning about 220 B. C., and ending about 236 A. D.

Subject to possible slight correction owing to fresh discoveries, these dates may be accepted as substantially correct, and the outline of the Andhra chronology may, I venture to affirm, be regarded as settled within very narrow limits of error.

My special studies of the dynastic chronology of ancient India are thus brought to a close for the present. The dates of the Maurya, Kuṣān, Andhra, Indo-Greek, Indo-Parthian, and Gupta

dynasties have all passed under review, and some progress has, I trust, been made in laying a sound chronological foundation for the political history of ancient India[1]). (The description of the Andhra coinage will follow in another number.)

Note A to p. 669.

Asika—the name of a people (*Bṛhat Saṃhitā*, XI, 56, in *IA.*, XXII, 174).

Asaka—not known. The name is cited as Aśmaka in 'Early History of the Dekkan,' p. 14, with the remark that Aśmaka and Maulika are mentioned among the southern countries in the Purāṇas. The form Asaka is clear in the facsimile of the inscription, but Aśmaka may be the Sanskrit form.

Muḷaka—cf. Mūlika, a people in the north-west division. But perhaps the correct reading is Sūlika (*Bṛ. Sa.*, XIV, 23, in *IA.*, XXII, 186; Maulika, a people in the south-east division. But perhaps the correct reading is Śaulika. (*Bṛ. Sa.*, XIV, 8, in *IA.*, XXII, 185.)

Suratha (*Surāṣṭra, Saurāṣṭra*)—in the south-western division (*Bṛ. Sa.*, XIV, 19, in *IA.*, XXII, 190). The modern Kāṭhiāwāṛ, the peninsula between the Gulfs of Cutch (Kacch) and Cambay; especially Southern Kāṭhiāwāṛ. The Jūnāgaṛh territory is still called Soraṭh. Northern Kāṭhiāwaṛ, with capital, Kuśasthalī, or Dvārikā, was known as Ānarta. (*IA.*, VII, 259.)

Kukurāparānta (*Kukkura and Aparānta*)—*Kukura*—a people in the middle country (*Bṛ. Sa.*, XIV, 4, in *IA.*, XXII, 182). The *Trikāṇḍaśeṣa* gives Kukkura as a synonym for Daśārha, a Yādava tribe (Bühler, *AS WI.*, IV, 108, note 5). "A portion of Rājputāna" ('Early History of Dekkan,' p. 14).

Aparānta—'the western border'. The northern Konkan, or country between the Western Ghāṭs (Sahyādri) and the sea, comprising the modern Districts of Bombay, Kanara, Colaba, Ratnagiri, and Ṭhānā. The capital was Surpāraka (Sopārā). See *IA.*, VII, 263 and Balfour, *Cyclopaedia*, *s. v.* Konkan. The country is placed in the Western division by the *Bṛ. Sa.* (XIV, 20, in *IA.*, XXII, 173).

Cunningham's argument, based on the findspots of coins, that Aparānta should be identified with Western Rājputāna, Mewār, and Mārwāṛ, is not satisfactory ('Coins of Ancient India,' p. 103).

Anupa (*Anūpa*).—Said to be the country in the valleys of the Tāptī and Narmadā, of which Mahiṣmatī, the modern Nimāṛ in the west of the Central Provinces, was the capital. (*IA.*, VII, 259, note 5.) "Mentioned in the Purāṇas as a country situated in the vicinity of the Vindhyas. It was the country on the upper Narmadā with Māhiṣmatī for its capital, according to the Raghuvaṃsa" (*E. Hist. D.*, p. 14).

Vidarbha.—The modern province of Berār, with perhaps the adjacent district of Bīdar. A country in the south-eastern division (*Bṛ. Sa.*, XIV, 8, in *IA.*, XXII, 193).

Ākarāvatī (*Ākara and Avantī*)—*Ākara*—a place in the southern

---

1) My views on the Maurya chronology, which generally accord with those of M. Senart, are set forth in 'Asoka, the Buddhist Emperor of India,' (Oxford, Clarendon Press), and in two articles in the *JRAS.*, 1901. The results of the investigation of the Kuṣān dates were briefly announced in *JRAS.*, Jan. 1902, p. 175, and in a lecture delivered before the Royal Asiatic Society in March last. The detailed enquiry will be published as soon as practicable. The revised scheme of the Gupta chronology appears in the 'Indian Antiquary' for June, 1902. The Indo-Greek and Indo-Parthian dates have been dealt with in connexion with the Kuṣān chronology, and more fully in a manuscript disquisition. My conclusions respecting the Andhra chronology agree for the most part with the opinions published by M. Senart ten years ago. (*IA.*, XXI, pp. 204—7).

division, identified by Kern with Khāndes. (*Br. Sa.*, XIV, 12, in *IA.*, XXII, 172.) The names occur in Rudradāman's Girnār inscription of A. D. 150, on which Paṇḍit Bhagavānlāl Indrajī wrote;—"*Pūrvāpara Ākaravantī* I take to be the names of the two ancient divisions of Mālava, and I construe *pūrva*, 'eastern', with *ākara*, and *apara*, 'western,' with Avantī. This identification may be supported by a passage from the commentary in Vatsyāyana's *Kāmasūtra* (*adhikaraṇa* 3), where it is said that western Mālavā, (which the text mentions), is Ujjayinī, and eastern Mālavā is Mālavā properly so-called. The latter would correspond with the Bhilsā district, the ancient capital of which was Vidiśā (now the deserted town of Besnagar) on the Vetravatī. That Avantī is another name for Mālavā is well-known."

Vindhya.—This range of mountains, separating the Gangetic valley of Hindustan from the Dakhin, is well known. It is called Ouindion (= Vindion) by Ptolemy, (*IA.*, XIII, 336). Modern geologists restrict the term to the mountains north of the Narmadā river, and distinguish the hills to the south of the river as the Satpura Range.

Rikṣavat (in the Prākrit original associated with the Vindhya as *Vijhachavata*) is said to mean in Sanskrit literature the central part of the Vindhyan range. Ptolemy, who corrupts the name into Ouxenton, applies it to the eastern end of the Vindhya. (*IA.*, XIII, 336, 337.)

Parivāta (*Pāripātra or Pāriyātra*)—a mountain in the middle country (*Br. Sa.*, XIV, 4, in *IA.*, XXII, 187). Supposed to be the Āravalli range in Rājputāna, of which the highest point is Mount Ābu (Arbuda). According to Bühler, „the north-western Vindhyas." (*AS WI.*, 108, note 7.) "The name Pariyātra was given to the more northern and western portion of the [Vindhyan] range from which the rivers Chambal and Betwā take their rise, probably because it was situated on the boundary of their [*sc.* the Aryan's] *Yātrā* or range of communication." (*E. Hist. D.*, p. 2.)

Sayha (*Sahya, Sahyādri*)—the western Ghāṭs.

Kaṇhagiri (*Kṛṣṇagiri*)—perhaps Kanheri near Thānā, where the celebrated caves with Andhrabhṛtya inscriptions are.

Macha—perhaps *Matsya*, defined by Cunningham as including "the whole of the present Alwar territory, with portions of Jaypur and Bharatpur. Bairāt and Māchāri were both in Matsyadesa". (*Reports*, XX, 2.)

Siritaṇa—"Siritaṇa cannot stand for Srīstana, but may be the equivalent for Śrīparvata." Position unknown. (Bühler, *AS WI.*, IV, 108, note 7.)

Malaya—a mountain in the southern division (*Br. Sa.*, XIV, 11, in *IA.*, XXII, 184); probably Malabar, the Malayālam country Ṛṣabhadatta (Usavadata) fought with the Mālayas (Nāsik inscr.).

Mahida (*Mahendra, or Mahendragiri*)—a mountain in the southern division (*Br. Sa.*, XIV, 11, in *IA.*, XXII, 184). A mountain 4,923 feet high in the Eastern Ghāṭs in the Ganjām District, N. lat. 18° 58′ 10″, E. long. 84° 26′ 4″, and about twenty miles from the sea-coast. (Balfour, *s. v.*) It is mentioned among the conquests of Samudra Gupta (*c.* A. D. 330) in his Allahābād inscription.

Another Mahendragiri forms the extremity of the Ghāṭs near Cape Comorin (Kumāri).

Cf. the title Mahendra Śatakaṇi given by the Brahmāṇḍa Purāṇa to king No. II, Māḍharīputra Sivālakura.

Seṭagiri—"cannot be Śresṭagiri, but possibly Śvetagiri, a hill on the Coromandel coast" (Mackenzie coll., Vol. I, p. 88; Bühler, *AS WI.*, IV, 108, note 8).

Cakora.—This mountain region, the position of which is not known, forms part of the territorial title given by the Purāṇas to king No. I, Vāsiṣṭhīputra Viḷivāyakura. Cp. the illustration in ch. VI of Bāṇa's Harṣa-Charita (transl. Cowell and Thomas, p. 193):—"Candraketu, lord of the Cakoras [of Cakora?], being attached to his chamberlain, was with his minister deprived of life by an emissary of Çūdraka."

Zur Geschichte des griechischen Alphabets.

Von

Franz Praetorius.

Es ist schon recht oft versucht worden, die Frage zu beantworten, wie die drei Zusatzbuchstaben des griechischen Alphabets, *Φ X Ψ* entstanden sind; aber nicht einer der vielen Versuche hat allgemeine Zustimmung gefunden. Sollte auch die nachfolgende Erörterung der Frage als „trügerisch und unzureichend" befunden werden (und ich weiss sehr wohl, dass ich einen mathematischen Beweis nicht geführt habe), so glaube ich dennoch auf eine Reihe so auffallender Ähnlichkeiten und vollständiger Gleichheiten gestossen zu sein, dass ihre Darlegung einiges Interesse selbst dann in Anspruch nehmen dürfte, wenn alle Übereinstimmung lediglich auf täuschendem Zufall beruhen sollte. — Mit der Frage nach der Entstehung der Form dieser drei Zeichen hängt aufs Engste zusammen die Frage nach dem ursprünglichen Lautwerte derselben. Denn bekanntlich hat nur *Φ* überall den gleichen Lautwert; *X* dagegen hat nur in den Alphabeten des Ostens den uns geläufigen Wert χ, während es im Westen $= \xi$ ist; und *Ψ* hat ebenfalls nur im Osten den uns geläufigen Wert ψ, im Westen dagegen ist es $= \chi$, und in einigen Inschriften von Thera und Melos ist *Ψ* jetzt auch in dem Werte von ξ nachgewiesen worden (vgl. Hiller v. Gärtringen, Thera 1. Bd. S. 156; P. Kretschmer in Mittheilungen des kais. deutschen arch. Instit. von Athen, Bd. 21 S. 431 f.).

Ausser Stande, in der Frage nach der Entstehung der Formen sicheren Boden zu gewinnen, haben die, welche zuletzt zur Sache gesprochen, die Beantwortung dieser Frage mehr oder weniger ausdrücklich bei Seite geschoben und nur den Wandel der Werte zu erklären versucht. Vgl. Kretschmer a. a. O. S. 411: „Es dürfte aber überhaupt von geringem Belang sein zu wissen, ob z. B. *Φ* aus ⊕ oder aus der alten Koppaform Ϙ entsprungen ist. Es gehörte ja doch nicht eben viel Erfindungsgabe dazu, auf Zeichen wie ein Kreuz, einen durchstrichenen Kreis, eine dreizinkige Gabel zu kommen: dazu bedurfte man nicht erst eines Vorbildes. . . . . Es scheint mir sonach geraten, Ableitungsversuche der bezeichneten

Art als unkontrollirbar aufzugeben und die Form der neuerfundenen Zeichen als gegeben zu betrachten". Und doch wird man von vornherein zugeben müssen, dass die Erkenntnis des Ursprungs der Form möglicherweise von grosser Wichtigkeit sein könnte für die Erkenntnis des ursprünglichen Lautwertes.

Kirchhoff will in seinen Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets[4] S. 174 die Erledigung der an die drei Zusatzbuchstaben anknüpfenden Fragen so lange vertagen, „bis weitere epigraphische Entdeckungen, die zu erwarten wir noch immer berechtigt sind, jene Daten in der erforderlichen Weise vervollständigt haben werden". Täusche ich mich nicht, so liegen solche epigraphischen Entdeckungen jetzt vor und lagen auch schon vor, als Kirchhoff (in 4. Aufl.) jene Worte schrieb.

In dem Alphabete der Ṣafā-Inschriften finden sich folgende Buchstaben mit folgenden Werten: ⦶ = *w*, **X** = خ *ḫ*, **Ѱ** = ح *ḥ*, **Y** = ذ *ḏ*. Ich setze ⦶ = griech. *Φ*, **X** = griech. *X*, **Ѱ** und **Y** = griech. *Ψ*. Als die Griechen das Bedürfnis nach neuen Zeichen empfanden, liess sie das bereits ausgeschöpfte phönizische Alphabet im Stich. Aber das Alphabet des an Phönizien stossenden Hinterlandes bot ihnen was sie suchten. Hier war das alte phönizische Alphabet schon durch einige brauchbare Zusatzbuchstaben erweitert; und die alten phönizischen Zeichen selbst waren dergestalt verändert, dass sie wohl als neue Zeichen mit variirten Werten aufgenommen werden konnten. So machten die Griechen denn hier eine Anleihe. Nicht eigentlich an einem Punkte „erfunden" sind die drei Zusatzbuchstaben (Kirchhoff a. a. O. S. 173), wohl aber von einem Punkte her entlehnt.

⦶ ist die gewöhnliche altgriechische Form für *Φ*; sie ist dem ⦶ des Ṣafāalphabets vollständig gleich. Wir können nicht wissen, wie um 750 v. Chr. in der Umgegend von Damaskus semitisches *w* gesprochen wurde: Nehmen wir aber auch an, es sei damals bereits reinlabiales *w*, *u̯* gewesen, so konnten die Griechen unter allen Umständen leicht das Zeichen für diesen Laut als Notbehelf entlehnen, sei es für *ph*, sei es für *pf* oder *f* (vgl. Kretschmer a. a. O. S. 418 f.). Aus einem Zeichen für semitisches *w* ist ja auch das lateinische *F* hervorgegangen. — Wenn diese Herleitung des griech. *Φ* richtig ist, so wären im Griechischen *Φ*, *F* und auch wohl *Υ* im Grunde Dubletten, sämmtlich aus semitischem Wau entstanden.

Auch wenn das semitische *ḫ* um 750 v. Chr. in der Umgegend von Damaskus gesprochen worden ist wie heute, nämlich als tiefer ***ach***-Laut (und nicht etwa als Aspirata *kh*), so war kein Zeichen

für den Ausdruck des griech. *kh* geeigneter, als der Buchstabe für semit. *ḫ*, d. i. X. Dieser Buchstabe ist bekanntlich auch im Ṣafāalphabet Zusatz zu dem alten phönizischen Bestande. War das griechische *kh* aber bereits zur Affrikata oder Spirans geworden, so war die lautliche Übereinstimmung noch vollständiger. Es ergiebt sich also, dass — wie man ja auch früher bereits vermutet hat — für das griech. *X* der uns geläufige Wert χ der ursprüngliche, der Wert ξ dagegen der abgeleitete ist. Wie dieser abgeleitete Wert sich entwickelt, darüber haben Clermont-Ganneau in den Mélanges Graux S. 444 f. und Kretschmer a. a. O. S. 426 f. in ungefähr dem gleiche Sinne gehandelt: Wir glauben hier eine Brücke zu erkennen, die von dem ursprünglichen Werte zum sekundären Werte führt.

Aber zwischen den drei Werten des Ψ, nämlich ψ χ ξ, ist eine Brücke nicht gefunden worden.[1]) Man hat sich mit der Thatsache meist durch die Annahme abgefunden, der ursprüngliche Wert des Zeichens sei an den verschiedenen Orten verschieden nach Bedürfnis, im Grunde aber doch rein willkürlich und gewaltsam umgewertet worden. Die Möglichkeit eines solchen Verfahrens kann nicht von vornherein bestritten werden, weder beim Ψ noch beim *X*.

Man beachte nun, dass das Ṣafāalphabet die b e i d e n einander äusserlich sehr ähnlichen Zeichen V = *ḥ* ح und Y = *ḏ* ذ besitzt. Zu V hat sich hier das phönizische *Ḥēt* umgestaltet, das aus dem phönizischen Alphabet ins griechische bereits als *h* und weiter als η aufgenommen worden war; Y ist auch im Ṣafāalphabet Zusatz zu dem alten phönizischen Bestande. Genau dieselben beiden Gestalten V und Y hat das Ψ in den altgriechischen Alphabeten. Dadurch, dass die Griechen diese beiden Zeichen, denen zwei verschiedene Werte zukommen, nicht gehörig auseinander gehalten haben, ist jedes derselben mehrlautig geworden. Gerade so wie V und Y, Φ und Φ, E und F, M und M, D und P nur graphische Varianten ein und desselben Buchstabens waren, so galten auch V und Y den Griechen lediglich als graphische Varianten, während in Wirklichkeit V als χ, Y als ψ ξ von einander ganz verschieden waren.

Die Gleichung V = χ ist ohne Weiteres klar. Ungefähr so gut wie durch X konnte das griechische *kh* (oder seine weitere Entwicklung) auch durch V bezeichnet werden. Aber Y = ψ ξ erfordert einige Erläuterung. Denn im Ṣafāitischen ist Y eben = *ḏ* ذ, nicht ψ und ξ. Wenn zur Zeit, da die Entlehnung stattfand, das ṣafāitische Y gemäss der als klassisch geltenden arabischen

1) Doch vgl. H. v. Gärtringen a. a. O.

Aussprache ausgesprochen wurde, also wie tönendes engl. *th*, so konnte dieser Laut von den Griechen sehr leicht als Doppellaut, als *dz* aufgefasst werden. Gar nicht unmöglich aber ist, dass man damals geradezu *dz* sprach. Ist diese Voraussetzung zutreffend, so war es nur naheliegend, dass die Griechen Y für den Doppellaut ψ anwendeten, denn für den aus *d* und *z* bestehenden Doppellaut (*dz* oder *zd*) selbst war weit und breit bereits das aus dem phönizischen Alphabet stammende ζ in Gebrauch.

Auf Thera (Melos?) und in Korinth wurde der aus *d* und *z* bestehende Doppellaut aber durch die alte Form des phönizischen Samechs ausgedrückt: Man schrieb ǂEVM = Ζεύς. Diese alte Form des phönizischen Samechs hat in den östlichen Alphabeten sonst bekanntlich den Wert ξ entwickelt. Als man nun auch auf Thera den Doppellaut ξ nicht mehr, wie bisher, durch zwei Buchstaben, sondern nur durch einen ausdrücken wollte, da war das bereits für ζ festgelegte Ɪ zu diesem Zwecke natürlich nicht verwendbar: Man griff vielmehr nach dem neuaufgenommenen Doppellautzeichen Y und verwendete es als ξ. Dass erst eine sekundäre, bewusst willkürliche Umwertung aus fertigem griechischen Y = ψ vorliegt (Kretschmer a. a. O. S. 433), ist ja, wie gesagt, auch so immerhin möglich; diese Erklärung ist aber nicht mehr die einzig denkbare, sobald wir annehmen, dass Y den Griechen zunächst als Zeichen für einen ansibilirten Doppellaut im allgemeinen galt.

Fundort der Ṣafāinschriften sind die Einöden südöstlich von Damaskus. Aus welcher Zeit die Inschriften stammen, wissen wir nicht. Es findet sich in ihnen keinerlei Spur von Judentum, Christentum, Islam; wir stehen deutlich in einer heidnisch-semitischen Zeit. Neuerdings glaubt Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschriften S. IV „ein einigermaassen sicheres Datum" gefunden zu haben, das er auf das Jahr 106 n. Chr. deutet.

Hätten wir die Mesainschrift und die wenigen anderen altphönizischen Inschriften nicht, sondern nur jüngere aus der Zeit Alexanders und seiner Nachfolger, so würden wir dennoch die Entstehung der altgriechischen Alphabete aus dem phönizischen Alphabet erkennen können, wenn auch nicht mit der Klarheit, mit der wir es jetzt vermögen. Ich mache mich daher nicht etwa von vornherein eines methodischen Fehlers schuldig, wenn ich die griechischen Zusatzbuchstaben von semitischen Zeichen ableite, die wir aus einer unbestimmten, vielleicht um 850 Jahre späteren Zeit kennen.

Das Ṣafāalphabet ist die erste uns bekannte Etappe auf der Wanderung der gleichfalls von Phönizien ausgegangenen südsemitischen Schrift nach Süden. Bekanntlich war die südsemitische Schrift bereits viele Jahrhunderte vor Christus im äussersten Süden der arabischen Halbinsel angelangt. Wir dürfen sie umsomehr bereits viele Jahrhunderte vor Christus in der Umgegend von Damaskus

suchen.[1]) Aber diejenigen, welche den Anstoss zur südlichen Weiterentwicklung des phönizischen Alphabets gegeben haben, werden nicht die wahrscheinlich recht armseligen Nomaden gewesen sein, welche uns die Ṣafākritzeleien hinterlassen haben. Aus dieser obskuren Sphäre würde zu den Griechen schwerlich Kunde, geschweige denn Wissenschaft gedrungen sein. Wenn nicht, wie gesagt, ein täuschender Zufall vorliegt, so muss das Ṣafāalphabet um 750 v. Chr. im phönizischen Hinterlande ein wesentlicher Kulturfaktor gewesen sein, dessen einzige Spuren und Ausläufer in den griechischen Zusatzbuchstaben und in den Ṣafāinschriften vorliegen.

1) Die frühere Annahme von der Wanderung des südsemitischen Alphabets nach Norden dürfte längst aufgegeben sein; vgl. Literar. Centralbl. 1899, Sp. 1405 f.

Koptischer Einfluss im Ägyptisch-Arabischen.

Von

Enno Littmann.

Durch Praetorius' Bemerkungen „Koptische Spuren in der ägyptisch-arabischen Grammatik" (Zeitschrift Bd. 55, S. 145—147) veranlasst, suchte ich kürzlich bei einer etwas eingehenderen Lektüre der Werke Spitta's diesen Gedanken weiter nachzugehen. Ich glaube, dass noch in mindestens zwei weiteren Punkten die koptische Grammatik das Ägyptisch-Arabische höchstwahrscheinlich beeinflusst hat.

Stern (Zeitschr. f. Äg. Spr. 23, S. 119, Anm. 1) und unabhängig von ihm Praetorius (vgl. Zeitschrift Bd. 55, S. 352) haben auf die unverkennbare koptische Wortfolge der äg.-arab. Fragesätze hingewiesen. Stern spricht von einer „langen Reihe von koptischen Wörtern, welche ins Arabische aufgenommen sind" und „manchen syntaktischen Eigentümlichkeiten". M. W. sind letztere, abgesehen von den in Rede stehenden Fragesätzen, bisher noch nicht nachgewiesen. Praetorius sucht ferner den Vokalreichtum des Äg.-Arab. durch koptischen Einfluss zu erklären. Das scheint mir nicht so ganz sicher zu sein. Einerseits haben wir im Koptischen trotz der sehr gewöhnlichen Vokalhäufung doch auch, besonders bei reduziertem Vokalismus im Genetivverhältnis, sehr viele Worte, in denen eine ganze Reihe von Konsonanten auf einander folgen; freilich ist es möglich, dass hier ungeschriebene Zwischenvokale gesprochen wurden. Andererseits aber stehen namentlich die palästinischen Dialekte des Arabischen dem Ägyptischen nur wenig an Vokalfülle nach; vgl. z. B. die von Christie in ZDPV. XXIV und die von mir in Abhandl. der K. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. N. F. V, 3 veröffentlichten Texte. Im gesprochenen Arabisch macht sich beim Maghrebiner der Vokalmangel ohne weiteres fühlbar; der Ägypter unterscheidet sich in seiner Sprache von den Einwohnern Palästinas und Syriens weniger durch die Menge der Vokale, als vielmehr durch den ihm eigentümlichen Wort- und Satzaccent. Wenn Socin meint, dass Spitta's „Zwischenvokale" im ägyptischen Dialekte doch wohl etwas deutlicher klingen als in anderen, so wird das seinen Grund darin haben, dass diese Zwischenvokale dort

einen Nebenton und zuweilen sogar den Hauptton haben (Spitta, *Gramm.* § 25 c).

Manche Parallelen in der Grammatik des Koptischen und des Äg.-Arab. werden auf Zufall beruhen. Hierher gehört natürlich alles, was sich in ausserägyptischen neuarabischen Dialekten findet. So könnte man versucht sein, das häufige *mâlak*, *mâlik* mit folgendem Verbum „was ist dir, dass du . . . .“ durch das koptische ⲁϩⲣⲟⲕ (Stern, *Gramm.* § 263, Steindorff, § 60, 5) zu erklären: vgl. z. B. ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲁϩⲣⲟ ⲧⲉⲣⲓⲙⲉ Stern, ib. Z. 9. Steind. § 444 mit *mâ lik jâ uḫty bitʿaijaty*. Spitta, *Contes* S. 67, Z. 8 (im Texte ist *-ty* Druckfehler). Aber dieser Gebrauch von *mâlak* u. s. w. ist echt arabisch und auch in Syrien sehr häufig. Eher liesse sich vielleicht der Gebrauch von *tann* und *dann* + Suffixen mit dem Participium activi als Zustandsausdruck (Spitta, *Gramm.* § 157 b) von einem der koptischen Hilfszeitwörter herleiten: Praetorius meint: „Auch flexivische und Bildungselemente des Koptischen könnte man erwarten, gelegentlich im ägyptischen Arabisch wiederzufinden“ (l. c. S. 145). Aber auch dies wird wohl durch das jerusalemische *tamm*, das genau so gebraucht wird, ausgeschlossen (jerusalem. z. B. *tammō râyiḥ*, *tammik râyḥa*, *tammum rāyḥîn*).

Die beiden Punkte, die ich hier im Auge habe, sind 1. der Ausdruck des Komparativs; 2. der ausserordentlich beliebte Gebrauch der Demonstrativa und Personalpronomina als Hervorhebungspartikeln. In beiden Fällen liesse sich zur Not der heutige Sprachgebrauch im Ägyptisch-Arabischen aus allgemein semitischen Erscheinungen herleiten; aber da er sich, soviel ich sehe, nicht in den anderen neuarabischen Dialekten findet, und da er sich durch das Koptische gut erklären lässt, ist es wahrscheinlicher, eine Beeinflussung seitens letzterer Sprache anzunehmen.

1. Spitta sagt *Gramm.* § 49 b: „Doch ist zu bemerken, dass diese dem altarabischen genau entsprechende Form (d. i. *afʿal*) nur noch in beschränkter Weise gebraucht wird, bei den gebildeten mehr als bei den ungebildeten, und dass man zur Bezeichnung des Comparativs lieber den Positiv des Adjectivs mit der Präposition *ʿan* anwendet“. In § 174 d weist er dann zur Erklärung auf den hebr., syr. und äthiop. Gebrauch und auf das Vorkommen von عن für من in altarabischen Handschriften hin. Wenn nun nur derjenige arabische Dialekt, der in einem Lande gesprochen wird, in dem man seit uralter Zeit den Positiv für den Komparativ gebraucht hat, die eigentliche arabische Komparativform beinahe aufgegeben hat, so wäre es unnatürlich, dies nicht auf die ältere einheimische Sprache zurückführen zu wollen. In *gamyle ʿanha*, Spitta, *Contes*. S. 35, Z. 13 oder *gamyl ʿannak*, ib. S. 57, Z. 10 möchte ich demnach nichts anderes sehen als eine arabische Übertragung des altägyptischen *nfr r* (Erman, *Ägypt. Gramm.* § 308, b): vgl. ferner z. B. *zijâde ʿan*. Spitta, *Contes*. S. 125, Z. 13, S. 126, Z. 5 (was gut arabisch *aktar min* sein sollte) zu koptisch ϩⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟ⸗.

Das Äthiopische, die Sprache des älteren und südlicheren Zuges semitischer Einwanderer in hamitische Länder, würde hierzu eine genaue Parallele bieten. D. H. Müller sagt in seiner Abhandlung über die Ge'ez-Inschriften (*Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, Wien 1894) S. 72: „Der Verlust . . . . . des Elativs erklärt sich lediglich durch das Fehlen dieser Bildungen im Chamito-Abessinischen". Übrigens scheint mir diese doppelte Wanderung der Bewohner Arabiens nach Afrika (Südaraber in Abessinien, Muhammedaner in Ägypten u. s. w.) nur die historische Wiederholung eines prähistorischen Prozesses zu sein, der die Hamiten in zwei entsprechenden Zügen aus Asien in dieselben Länder führte.

2. Die für das Koptische so charakterischen Copulae und Hervorhebungspronomina ⲡⲉ, ϫⲉ, ⲛⲉ haben, glaube ich, mehrfach den ägypt.-arab. Sprachgebrauch beeinflusst. Sie sind bekanntlich in koptischen Fragesätzen besonders beliebt. Im Äg.-Arab. haben wir nun für die Frage „was ist das?" fast nur *di ê di, dê di* u. ähnl.: darin scheint mir ein kopt. ⲡⲁⲓ ⲟⲩ-ⲡⲉ unverkennbar. Denn wenn auch innerhalb des Arabischen das Demonstrativum bei starker Betonung wiederholt werden kann, so ist es doch schwer einzusehen, warum dies gerade im ägyptischen Dialekt zur Regel geworden sein sollte, auch da, wo gar keine Verstärkung beabsichtigt ist. ⲡⲉ, ϫⲉ, ⲛⲉ sind wohl ursprünglich Demonstrativpronomina (Steindorff, § 398, Anm.), und somit überrascht es uns nicht, im Äg.-Arab. Pronomina in derselben grammatischen Funktion zu finden. Der Gebrauch von *hûwa, hîya, hum* zur Einleitung von affirmativen Fragen (Spitta, *Contes*, S. 44, Anm. 2) wird also auch wohl aufs Koptische zurückgehen, obwohl wir hier in der arabischen Verkleidung die Personalpronomina haben. Besonders lehrreich scheint mir in dieser Beziehung die Verbindung von *da, di* mit Personalpronominibus: *d'ana, d'inte*, vgl. Spitta, *Gramm.* § 142 a am Ende, und Sätze wie *d'ana haltik Contes*, S. 82, Z. 8;[1]) *d'ana 'lqâdy* ib. 81, Z. 1, die koptischen Konstruktionen entsprechen wie ⲁⲛⲟⲕ-ⲡⲉ ⲡϣⲱⲥ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ Joh. 10, 11 oder boh. ⲛ̄ⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁϣⲏⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲛⲣⲓⲧ Marc. 1, 11. Allerdings ist zu beachten, dass die koptischen Formen enklitisch, die arabischen Formen proklitisch sind. Ich glaube also wohl nicht fehlzugehen, wenn ich auf koptischen Einfluss auch die merkwürdige Erscheinung zurückführe, dass das Ägypt.-Arab. diese Verbindung von Demonstrativ- + Personalpronomen überall da gebraucht, wo andere arab. Dialekte und z. B. auch das Hebräische ein hinweisendes Adverb + Suffix haben: הִנֵּה. إِنَّ c. Suff.: tunis.: *hâni*; jerusalem.: *hainu*; damascen.: *lêkoh* (dies aus إليك mit Suff.) u. s. w. Ägyptisch sagt man: *d'ana mâ kaltiš* „sieh,

1) Die Stelle S. 65, Z. 3 kommt hier weniger in Betracht.

ich habe noch nicht gegessen", Spitta, *Gramm.* S. 306, Z. 7/8: tunisisch: *hâni uṣult* „da bin ich angelangt", Stumme, *Gramm.* § 182, 2; jerusalem.: *haịnī żît* „sieh, ich bin da" (häufig in den von mir aufgenommenen Märchen).

Endlich sei noch zur Erwägung gestellt, ob sich nicht etwa in einem Satze wie *wêtil'ab waja ba'ḍ elly hyja Dalâl qâ'ide te'aijaṭ* „und sie (die Mädchen) spielten mit einander, während Dalâl da sass und weinte" (Spitta, *Contes* S. 67, Z. 7) irgend eine koptische Konstruktion versteckt.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf den inhaltlich recht interessanten Schluss des fünften Märchens hinweisen. S. 77 Z. 3 ff. heisst es (in Übersetzung): „Nun hat das Smaragdmeer einen Wäger, der es jeden Tag in der Frühe wägt, um zu sehen, ob jemand etwas davon gestohlen hat oder nicht". Dem liegt wohl sicher die Idee des Nilometers zu Grunde. S. 78/79 verwandelt sich der Geisterkönig in eine fliegende Schlange. Die Schlangen spielen freilich in vielen Mythen und Legenden eine grosse Rolle, scheinen dies aber speziell in Ägypten seit uralter Zeit gethan zu haben, worauf u. a. auch verschiedenes im A. Test. hindeutet; über die fliegenden Schlangen vgl. noch Clermont-Ganneau. Recueil d'Archéologie Orientale, IV, S. 319 ff.

Über einige Pluralformen des Semitischen.

Von

Franz Praetorius.

I.

Nach allgemeiner Meinung ist die im Syrischen und in den noch östlicheren aramäischen Dialekten vorherrschende Endung des männlichen Status emphat. plur. *ḗ* aus der im Westen vorherrschenden Endung *ayyā́* hervorgegangen, sei es durch spontane Kontraktion, sei es durch kombinatorische, bei den Nominibus auf *āy* einsetzende Kontraktion dieser längeren Endung *ayyā́*. Dass sich im Syrischen *ayyā́* gerade bei Ableitungen ult. *y* erhalten, verstehe sich daraus, dass das wurzelhafte *y* oder der wurzelauslautende Vokal mit dieser Pluralendung eine Verbindung eingegangen sei. *Ayyā́* selbst sei entstanden aus der Endung *ai* + determinirendem oder accusativischem *hā́* oder *ā́*.

Ich vermute, dass bei dieser Annahme schon mancher Bedenken gehabt haben wird. Sollte wirklich gerade die Accentsilbe von *ayyā́* untergegangen sein? Und wie wäre das konservierende Verschmelzen des wurzelhaften Auslauts der Nomina ult. *y* mit *ayyā́* zu verstehen?

In Wirklichkeit ist die Endung *ayyā́* vielmehr im Syrischen gerade erst entstanden und beinah noch auf ihre Ursprungsstelle beschränkt. Es scheint mir das so klar zu tage zu liegen, dass die Übersehung dieser Thatsache vielleicht Verwunderung erregen dürfte. Aber man ging bei der Beurteilung der Status-Verhältnisse des Aramäischen von jeher vom Westaramäischen aus, in dem Vorurteil, hier formell wie syntaktisch das Ursprüngliche vorzufinden. Sobald wir aber erkennen, dass die Endung *ayyā́* im Westaramäischen lediglich als sekundäre Weiterentfaltung vorliegt, so verliert alles, was wir aus ihrer westaramäischen Gestalt und Bedeutung gefolgert haben, völlig seine Beweiskraft. — *Ayyā́* g e h t a u s von den zahlreichen Nominibus ult. *y* auf *ē* (vielleicht auch von den seltenen Dualen). Von hier aus hat sich diese Endung dann namentlich in den westlichen Dialekten weiter ausgebreitet. *Ayyā́* ist eine Neubildung im Aramäischen und zeigt dementsprechend in den verwandten Sprachen keinerlei Spuren; das vermeintlich aus *ayyā́* hervorgegangene *ḗ* dagegen ist ursemitisch.

Der Plural der auf *ē* ausgehenden Nomina lautet im Syrischen auf *ēn* aus. Jenes *ē* ist aus *ay* hervorgegangen, *ēn* aus *ayīn*ᵃ. Letzteres musste lautgesetzlich zunächst zu *ain*ᵃ werden. Auf dieser lautlichen Stufe ungefähr hat sich diese Pluralendung bekanntlich in einigen aramäischen Dialekten, z. B. im bibl. Aramäischen gehalten, so בָּנַיִן = ܒܳܢܶܝܢ, בְּנַיִן = ܒܢܶܝܢ. In gemeinaramäischer Zeit, als noch durchweg der Diphtong dieser Formen diphtongisch gesprochen wurde, bildete sich von diesen Formen aus nach dem Muster des Singulars (רֵאשׁ : רֵאשָׁא) בָּנַיָּא, בְּנַיָּא u. s. w.; d. h. die funktionelle Endung *ā* wurde an Stelle der anderen funktionellen Endung *n* an den funktionslosen, aber für die Form charakteristischen Diphtong gehängt.

Absichtlich rede ich nur allgemein von funktionellen Endungen, nicht etwa von determinierender und indeterminierender Endung. Denn geradeso wie das fast völlige Durchdringen von *ayyā* im Westaramäischen in formaler Hinsicht das Schlussglied der Entwickelung bildet, so glaube ich auch annehmen zu dürfen, dass der speziell determinierende Gebrauch der Endungen *ā* und *ayyā* im Westaramäischen auch in syntaktischer Hinsicht das Schlussglied der Entwickelung bedeutet. Vordem hatte die singularische Endung *ā* und die endungslosen Singularformen, sowie die verschiedenen Pluralendungen andere syntaktische Funktionen, in denen lediglich erst ein kräftiger Keim lag zu einer Trennung nach Rücksicht auf Determination und Indetermination; und diese ursprünglichere Verteilung der Funktionen liegt wieder im Syrischen und in den noch östlicheren aramäischen Dialekten vor.

Die syntaktische Funktion der auf *īn*, *ān* ausgehenden Pluralformen ist im Syrischen wesentlich prädikativ. Die mit pluralischem *īn* und *ān* versehenen Adjektiva und Partizipien sind syntaktisch also verbalgleich, und ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass die weibliche Pluralendung *ān*, die eine sichere Erklärung bisher nicht erfahren hat, aus der Verbalflexion herstammt, also z. B. ܩ̈ܛܠܳܢ nach ܢܶܩ̈ܛܠܳܢ.[1]) Begriffliche Bestimmung dieser verbalähnlichen Plurale auf *īn* und *ān* durch einen Genitiv ist unmöglich. Sie sind thatsächlich eminent indeterminiert.

Der Herkunft nach gehört mit *īn* nicht zusammen die andere Endung *ai*, die im Syrischen in doppelter Ausprägung vorliegt, als stat. constr. ـ̈ܰܝ und als sogenannter stat. emphat. ـ̈ܶܐ. In Wirklichkeit ist ܶܐ̈ aber lediglich der stat. absolutus des constructus ܰܝ̈ (d. i. der im Hebräischen fehlende Absolutus zum constr. ־ֵי).

1) Nachträglich sehe ich, dass ähnliche Gedanken bereits ausgesprochen sind von Grimme, Grundz. hebr. Akzent- u. Vokallehre S. 114f., sowie von M. Lambert, Rev. Et. Juiv. Bd. 24, S. 100.

Im Arabischen entspricht die beim gebrochenen Plural so oft, sowohl als absolut. wie als constr., vorkommende Endung ـَى.
D. h. wir haben im syr. ܶܐ ,ܰܝ̈, hebr. ֵי, arab. ـَى diejenige ursemitische Pluralbildung vor uns, die (entsprechend bekannten Erscheinungen im Indogermanischen) den Pluralbegriff als femininischen Singular aufzufassen und zu bezeichnen scheint: nur dass im Aramäischen und Hebräischen dieser femininische Singular bereits ad sensum aufgefasst und konstruiert wird und mit der wirklichen Pluralendung *in*, *īm* zusammen metaplastisch in eine Reihe getreten ist.

Anders als die mit *īn* und *ān* versehenen pluralischen Nomina, werden die mit *ai*, *ē* versehenen nur seltener in prädikativer Funktion gebraucht. Häufiger sind sie in allen möglichen anderen syntaktischen Stellungen, in denen sie vielfach wenigstens determiniert aufzufassen sind. Dazu kommt, dass begriffliche Bestimmung durch einen Genitiv bei ihnen sehr wohl möglich und vielfach üblich ist. Thatsächlich sind also die Plurale auf *ai*, *ē* vielfach determiniert. Aber dafür, dass *ē* jemals ausdrücklich determinierter Status war, dafür haben wir m. W. im ganzen Bereich des Aramäischen keinen thatsächlichen Anhalt. Nur die irrige Meinung, dass *ē* jüngere Form von *ayyā́* sei, hat jene Ansicht hervorgerufen.

Sobald wir die Sekundärheit der Endung *ayyā́* im Westaramäischen erkannt haben, wird es von vornherein nicht als wahrscheinlich gelten können, dass die speziell determinierende Funktion der singularischen Parallelendung *ā́* im Westaramäischen das Ursprüngliche sei; alle Wahrscheinlichkeit wird vielmehr dafür sprechen, dass auch hier im Syrischen und in den östlichen Dialekten der ursprünglichere Zustand vorliegt. D. h. die Meinung, welche in der Endung *ā́* eine sonst in den verwandten Sprachen beim Nomen nicht sicher nachweisbare demonstrativisch-determinierende Endung *ha* oder *ā* zu erkennen meint, wird an Wahrscheinlichkeit verlieren; die andere Meinung dagegen, welche in diesem *ā́* den alten Accusativ sieht, wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Kasus des Prädikats konnte naturgemäss der Accusativ nicht sein; und es ist vielleicht unter diesem Gesichtspunkte zu begreifen, dass sich die endungslose Form gerade für den Prädikatsausdruck herrschend gehalten hat, wodurch sie thatsächlich eminent indeterminiert wurde. Indem der alte Accusativ dagegen Normalform des Substantivs wurde, trat er in allen möglichen anderen syntaktischen Stellungen auf, in denen er vielfach wenigstens determiniert aufgefasst werden musste.

Da nun die Pluralformen der auf *e* ausgehenden Nomina, wie *bānain*, *bāʿain* zu den pluralischen Parallelformen (emphat.) **bāneyē*, **baʿeyē* lautlich in völlig anderem Verhältnisse standen, wie *qaṭelīn* zu *qaṭelē*, so gaben sie jene (emph.) Parallelformen vollständig auf und bildeten statt ihrer unter Bewahrung des Diphtongs nach dem Muster der entsprechenden Singularform *banaiyā́*, *baʿaiyā́*. — Man könnte erwarten, dass so gut wie emphat. *bāneyē*, *baʿeyē* aufgegeben und

durch Neubildung nach dem Singular ersetzt worden ist, so auch der constr. *bānᵉyai*, *bāᶜᵉyai* hätte aufgegeben werden müssen. Aber hier fehlt das charakteristische singularische Vorbild, das hätte ablenken können.

Wir finden bereits im Syrischen deutliche Anzeichen, dass *ayyá* anfängt als selbständige Endung angesehen zu werden und seine spezielle Zugehörigkeit zu den Singularen auf *ē* (*ai*) zu vergessen, wenn es sich auch thatsächlich von dieser seiner Ursprungsstelle erst unerheblich entfernt hat. Indem nämlich in Substantiven wie ܩ̈ܢܝܐ, ܩ̈ܢܝܐ, ܦ̈ܩܝܐ *ayyá* als angehängte Endung betrachtet wurde, schien ein zweiradikaliges Thema vorzuliegen, und dementsprechend wurde nunmehr auch ܩ̈ܢܝܢ, ܩ̈ܢܝܢ; ܩ̈ܢܝܢ, ܩ̈ܢܝܢ; ܦ̈ܩܝܢ, ܦ̈ܩܝܢ gebildet. Und in weiterer Folge griff *ayyá* thatsächlich auf zweiradikalige Themata über: ܟ̈ܢܝܐ, ܙ̈ܢܝܐ, ܫܢܝܐ u. a. Und durch die Ähnlichkeit mit ܩܢܝܐ, ܩܢܝܐ wurden dann wohl auch Substantiva wie ܓܘܝܐ, die schwerlich je auf *ē* ausgelautet haben, zu ܓ̈ܘܝܐ, ܓ̈ܘܝܢ veranlasst. Aber dies alles und manches andere, was hiermit im Zusammenhang steht, soll hier nicht weiter ausgeführt werden.

Erst im Westaramäischen hat *ayyá* grosse Fortschritte gemacht. Es hat das alte (emphat.) *ē* beinahe ganz verdrängt: מַלְכַיָּא ist statt des alten מַלְכֵא oder מַלְכֵי eingetreten. Im bibl. Aramäischen hat sich die alte Endung *ē* nur bei den durch *āy* abgeleiteten Nominibus erhalten. Im Targumischen findet sich *ē* ausser bei diesen Nominibus (s. Dalman, Grammatik § 39, 2) auch noch sonst gelegentlich: den bei Dalman § 38, 3 angeführten Beispielen könnte ich noch manche andere hinzufügen.

II.

Die Participia act. masc. des einfachen Stammes der Verba ult. *w* und *y* bilden im Arabischen einen eigentümlichen Plural, sobald sie starre Substantiva sind. Beispiele liegen in grosser Menge vor: رُعاة von راعٍ Hirt, سُقاة von ساقٍ Schenke, أُساة von آسٍ Arzt, غُزاة von غازٍ Soldat, قُضاة von قاضٍ Richter, وُشاة von واشٍ Verläumder, رُماة von رامٍ Schütze, سُعاة von ساعٍ Bote und noch viele andere. Angeschlossen haben sich diesen einige andere: بُزاة vom pers. بازى Falke, صُباة von صابٍ, صابئ Renegat, سُراة von سَرِىّ Vornehmer, كُماة von كَمِىّ Tapferer,

عُدَاةٌ von عَدُوٌّ Feind, also von gleichfalls schwach auslautenden Singularen. — Wenn diese Participia aber adjektivisch sind, so bilden sie den gewöhnlichen äusseren Plural auf *ūna*, *īna*, *āt^un*; und zwar auch dann, wenn sie mit dem Artikel substantivisch gebraucht werden.

Ebenso bilden im Syrischen die Participia act. masc. des einfachen Stammes der schwach auslautenden Verba einen eigentümlichen Plural, sobald sie starre Substantiva sind. Bekannt sind ܪ̈ܥܘܬܐ von ܪܥܝܐ Hirt, ܫ̈ܩܘܬܐ von ܫܩܝܐ Schenke, ܐ̈ܣܘܬܐ von ܐܣܝܐ Arzt, ܡܪ̈ܘܬܐ von ܡܪܝܐ Herr. Ich beschränke mich auf die Nennung dieser vier Pluralformen, bei denen die Zugehörigkeit zu schwachauslautenden Aktivparticipien des Pe'al klar zu tage liegt. Abgesehen von ihnen findet sich diese Pluralendung *awatā* im Syrischen noch bei anderen schwachauslautenden Substantiven; und zwar wird sie bei einigen derselben von Anfang an berechtigt gewesen sein, während sie bei anderen (ich habe hier namentlich die Fremdwörter im Auge) offensichtlich erst durch Übertragung eingedrungen ist. — Wenn diese Participia aber adjektivisch sind, so bilden sie auch im Syrischen den Plural mit Hülfe der gewöhnlichen Pluralendungen; und zwar auch dann, wenn sie substantivisch gebraucht werden. Die so gebildeten Formen werden im Syrischen dann auch vielfach als starre Substantiva gebraucht, die alten Bildungen auf *awātā* verdrängend.

Sobald wir diese Übereinstimmung des Syrischen mit dem Arabischen ins Auge gefasst haben, wird sie uns schwerlich mehr als Zufall erscheinen können; vielmehr erkennen wir im Syrischen und im Arabischen Ausläufer des gleichen Sprachgebrauchs, Ausläufer einundderselben Formen. D. h. رُعَاةٌ und ܪ̈ܥܘܬܐ, سُقَاةٌ und ܫ̈ܩܘܬܐ, أُسَاةٌ und ܐ̈ܣܘܬܐ gehen auf eine gemeinsame Grundform zurück. Wie diese Grundform gelautet hat, ist kaum zweifelhaft: *raʿiwāt*, *sāqiwāt*, *āsiwāt*, d. h. der Plural vom verschollenen Particip ult. *w*.

Mag آسٍ Arzt mit allen Derivaten im Arabischen Lehnwort sein (Fraenkel S. 261) oder nicht, jedenfalls zeigt es sich im Arabischen als Wurzel ult. *w*. Ein Aktivparticip ult. *w* آسِوٌ ist nach den herrschenden Gesetzen der Sprache natürlich nicht mehr statthaft; es wird aber einst existiert haben, gerade so wie es nach den herrschenden Gesetzen des Äthiopischen denkbar sein würde (ኣሲው). Ebenso kann man ein vorgeschichtliches غَزِوٌ annehmen

für غازٍ. رعى, سقى und die meisten anderen sind, so weit wir blicken können, immer nur ult. *y* gewesen, und es liegt somit keinerlei Anhalt für ein vorgeschichtliches Particip راعِوٌ, ساقِوٌ vor. Wenn sich gleichwohl auch hier diejenigen Pluralformen finden, durch welche diese Singulare mit *w* vorausgesetzt zu werden scheinen, so erklärt sich das leicht durch Analogiebildung; s. u.

Nehmen wir also die Grundformen *āsiw^{un}*, *ġāziw^{un}* des Singulars an, so musste bei Antritt der Pluralendung *āt* zunächst entstehen: **āsiwāt^{un}*, **ġāziwāt^{un}*. Nach den herrschenden Gesetzen der Sprache sind diese Formen allerdings unveränderlich; es liegen im Arabischen aber bekanntlich auch noch Reste aus einer Zeit vor, da unbetonte Kürzen in offener Silbe schwinden, und eine nunmehr in geschlossener Silbe stehende Länge gekürzt werden konnte. So wurden auch jene Formen weiter zu **asiwāt^{un}*, **ġaziwāt^{un}* und dann mit Vorwegnahme des *w* zu *usāt^{un}*, *ġuzāt^{un}*. Eine Beziehung des so entstandenen *u* dieser Formen zum dritten Radikal *w* haben im Allgemeinen auch schon Barth erkannt, Nominalbildung S. 445 Nr. 12; H. Dérenbourg, Journ. asiat. Juin 1867 S. 516. Schliesslich sah man in der pluralischen Endung *āt^{un}* die einen schwachen Radikal enthaltende Singularendung, und dieser letzte Schritt endlich führte zu أُساةٌ, غُزاةٌ.

Als die vorgeschichtlichen Participia آسِوٌ, غازِوٌ schwanden, d. h. als sie sich in آسٍ, غازٍ umbildeten, schwand mit ihnen nicht zugleich auch die Pluralform des *w*-Themas. Sie blieb, begreiflicherweise in starrem substantivischen Sinn, während im lebendigen, adjektivischen, verbalen Sinn moderne Pluralformen aus den modernen *i*-Singularen gebildet wurden. Und da die Participia ult. *w* im Singular nunmehr den Participien ult. *y* ganz gleich geworden waren, so konnte die alte Pluralform der ult. *w* jetzt ganz leicht auch auf diejenigen Participia übertragen werden, die ursprünglich schon *y* an letzter Stelle hatten, also z. B. ساقٍ — *ساقِوات, راعٍ — *راعِوات, u. s. w.

Ich nehme an, dass dieser Vorgang der Übertragung bis in die gemeinsame arabisch-aramäische Vorzeit hinabreicht, und habe daher die nur erschlossenen alten Formen ساقِوات, راعِوات den Singularen ساقٍ, راعٍ gegenübergestellt, nicht die späteren arabischen Weiterentwicklungen dieser erschlossenen Formen. Denn auch im Syrischen liegt dieselbe, aus denselben Gründen erfolgte Übertragung der alten Pluralform der Participia ult. *w* auf die ursprünglich schon auf *y* ausgehenden Participia vor, ohne dass das

Syrische hier oder dort von der Grundform dieses alten Plurals erheblich abgewichen wäre: ܫܳܩܝܳܐ — ܫܳܩܘ̈ܳܬܳܐ, ܫܪܝܳܐ — ܫܪܘ̈ܳܬܳܐ; und so auch das Muster ܐܳܣܝܳܐ — ܐܳܣܘ̈ܳܬܳܐ selbst.

Warum wir im Syrischen statt des zu erwartenden *āsᵉwātā*, *šāqᵉwātā* u. s. f. vielmehr *āsawātā*, *šāqawātā* finden, dürfte noch zu erkennen sein. So weit wir zurückblicken können, finden wir im Aramäischen die Participia akt. Peʿal der Verba ult. *w* und *y* im Singular nach dem Muster des intransitiven Imperfekts umgebildet, also z. B. ܫܳܩܝܳܐ aus *šāqay* statt des erwarteten *šāqī*, ܐܳܣܝܳܐ aus *āsay* statt des erwarteten *āsī* (ob noch früher sogar ein *asō* aus *āsaw* existiert hat, bleibe dahingestellt). Durch diesen diphtongisch auslautenden Singular wurde nun auch der alte Plural beeinflusst: zu **šāqī* stimmte wohl **šāqᵉwatā*, aber zu *šāqay*, *šāqē* stimmte *šāqᵉwātā* nicht mehr; *šāqay*, *šāqē* zog vielmehr *šāqawātā* nach sich.[1])

Arabische Pluralbildungen wie أُسَاةٌ, رُعَاةٌ u. s. w. halte ich für identisch mit einigen anderen arabischen Pluralformen, die indess den Charakter als äussere Pluralformen nicht aufgegeben haben.

لَغْوٌ heisst Sprechen, Schwatzen. Davon (oder von لَغْوَةٌ) ist der Plural لُغَاتٌ in derselben Weise gebildet, wie *رُعَاتٌ von *رَاعِوٌ, nur dass die bei *رَاعِوٌ vorausgesetzten vokalischen Reducierungen bei لَغْوٌ nicht erst einzutreten brauchten, um **lagwātᵘⁿ* entstehen zu lassen, aus dem لُغَاتٌ hervorging. Aus diesem لُغَاتٌ ist der Singular لُغَةٌ zurückgebildet.

Von أَخٌ, أَخُو Bruder (oder von *aẖwatᵘⁿ*) muss man einst auch im Arabischen gebildet haben **aẖwātᵘⁿ* Schwestern (= ܐܰܚܘ̈ܳܬܳܐ); hieraus ging hervor **uẖātᵘⁿ*, woraus sich der Singular **uẖatᵘⁿ*, أُخْتٌ rückbildete. እኅት ist natürlich = أُخْتٌ, und plur. አኃት kann wenigstens = **uẖātᵘⁿ* sein, da es nach äthiopischen Lautgesetzen aus *እኃት entstanden sein kann. Der jetzt übliche Plural أَخَوَاتٌ scheint jüngerer Entstehung zu sein.

1) Ob in רַעֲוָן, אָסְוָן (Dalman, Grammat. S. 154 oben) etwa noch die alten Formen vorliegen, lasse ich ganz unentschieden.

Das syr. ܟܪܝܐ H a u f e ist schon öfters mit arab. كُرَة K u g e l zusammengestellt worden, s. ZDMG. 41, 615; Lagarde, Orientalia II, 31. Ich halte die Identität beider Wörter, und zwar nicht etwa nur der Wurzel nach, für durchaus möglich. Ständen die beiden Bedeutungen einander noch etwas näher, so würde ich an der völligen Identität des syrischen mit dem arabischen Wort nicht zweifeln. Denn wenn ܐܣܘ̈ܬܐ = أُسَاة ist, so kann auch ܟܪ̈ܘܬܐ = كُرَات sein! Als Grundform des Singulars möchte ich كُرْوٌ ansetzen; daraus wurde gebildet *karwātun*, woraus in nunmehr bekannter Weise كُرَات entstand. Im Aramäischen wurde der schwache Auslaut auch dieser Singularform in *ay*, *ē* umgebildet: ܟܪܝܐ, welcher Umbildung auch das pluralische **karwātā* durch den Wandel in ܟܪ̈ܘܬܐ nachkam. Aus كُرَات wurde der übliche Singular كُرَة rückgebildet.

Von dem uralten Wort קְרִי S t a d t lautet der Plural im jüdisch Aramäischen קִרְוִין, קִרְוֵי, קִרְוַיָּא. Wo das *w* herkommt, weiss ich nicht.[1]) Dass das *w* in קִרְוִין jedenfalls richtig und uralt ist, zeigt das Syrische: Aus dem Emphaticus **qirwē* oder **qarwē* ging zunächst **qurē* hervor, aus welchen dann ܩܘܪܝܐ und ܩܘܪ̈ܝܐ entsprangen, und zuletzt ܩܘܪܝܬܐ für ܩܪܝܬܐ auch in den Singular eindrang. Wir haben also auch im Syrischen hier eine Pluralbildung mit vorweggenommenem *w*. — Wenn nun arab. قَرْيَة auffallender Weise den Plural قُرًى bildet, mit ganz unerwartetem *u* der ersten Silbe (Barth, Nominalbildung S. 436; H. Dérenbourg, Journ. asiat. Juin 1867 S. 432), so ist das kaum Zufall. Vielmehr liegt jener für das Syrische als Durchgangsform erschlossene Emphatikus **qurē* im arab. قُرًى tatsächlich vor; also auch das Arabische deutet auf eine vorangegangene Pluralbildung wie قُرُوَى. Aber eine, wenn auch nur geringfügige, Weiterbildung hat auch im Arabischen stattgefunden: Nachdem das *w* vorweggenommen, hätte قُرًى (aus قُرْوَى) entstehen sollen; aber indem das *y* nach der Verkürzung des

---

1) Eine mindestens äusserlich gleichartige Erscheinung liegt vor im jüd.-aram. תַּרְוֵיכוֹן, תַּרְוֵיהוֹן (vgl. ZDMG. 32, 72 f.).

Wortes als Radikal galt und mit dem *y* des Singulars قَرِيَّة identificiert wurde, trat gesetzmässig die Nunation an. قُرًى wurde eben als „innerer“ Plural empfunden, nicht mehr als das, was es wirklich ist oder war, als äusserer Plural mit der Endung *ā* (ـَى) = aram. Emphat. *ē*.

III.

Die intransitiven Participia der Form *fa'il*, wie ܓܪܶܒ aussätzig, ܕܡܶܟ schlafend u. s. w. bilden im Syrischen den Plural bekanntlich mit völliger Aufgabe des zweiten Wurzelvokals: ܓܰܪ̈ܒܶܐ, ܕܰܡ̈ܟܶܐ: stat. constr. ܓܰܪ̈ܒܰܝ, ܕܰܡ̈ܟܰܝ. Genau ebenso bildeten diese Participien im Arabischen den Plural: جَرْبَى von جَرِبٌ aussätzig, وَجْعَى von وَجِعٌ schmerzempfindend, هَرْمَى von هَرِمٌ altersschwach, زَمْنَى von زَمِنٌ gelähmt u. a. m. Die Pluralendung *ā* (ـَى) ist identisch mit syr. *ē*, st. const. *ai*.

Allmählich schwand im Arabischen das Gefühl des speziellen formalen Zusammenhanges zwischen sing. فَعِلٌ und plur. فَعْلَى, und فَعْلَى trat metaplastisch als Plural auch zu Singularen anderer Form, sobald diese Singulare mit dem Singular فَعِلٌ durch die Brücke der Bedeutungsverwandtschaft verbunden waren, d. h. sobald auch sie intransitiv oder gar passiv waren, speziell körperliche oder geistige Schäden und Mängel bezeichneten. So entstanden im Arabischen مَرْضَى zu مَرِيضٌ krank, مَوْتَى zu مَيِّتٌ tot, قَتْلَى zu قَتِيلٌ getötet, غَضْبَى zu غَضْبَانُ zornig, كَسْلَى zu كَسْلَانُ faul u. a. m.; während im Syrischen die Pluralform *fa'le, fa'lai* an ihre Ursprungsstelle gebunden blieb, und von ܡܰܟܺܝܟ u. a. nur ܡܰܟܺܝ̈ܟܶܐ, ܡܰܟܺܝ̈ܟܰܝ im Plural gebildet werden konnte.

حَبَالَى könnte direkt auf seinen Singular حُبْلَى zu Grunde gehend zurückgeführt werden; denn aus حَبْلَى könnte حَبَالَى ebensogut entstanden sein, wie im Syrischen dialektisch z. B. ܟܳܬ̈ܒܶܐ möglich ist aus *kāt^ebai*.

IV.

In der Pluralform فَعَالَى entspricht die Endung *ā* (ـَى) natürlich auch dem syr. ܐ̈ـ, ܝ̈ـ, hebr. ־ֵי des gewöhnlichen Plurals. Schwieriger ist es zu bestimmen, was für eine Form فَعَال es gewesen sein mag, die mit dieser Endung versehen, als Plural die Grenzen ihrer ursprünglichen Anwendung so weit überschritten hat, dass ihr formaler Zusammenhang mit bestimmten Singularformen nicht mehr erkennbar ist. Nur als unsichere Vermutung mag gelten, dass es das im Arabischen und namentlich im Äthiopischen als Femininum zu adj. فَعِيل auftretende *faʿāl* sein könnte. Dann wären أَسَارَى, كَسَارَى, يَتَامَى, نَدَامَى u. s. w. eigentlich die Feminina zu أَسِير, كَسِير, يَتِيم, نَدِيم u. s. w., nur dass ihnen nochmals eine Femininbezeichnung (ـَى) auch äusserlich angetreten ist. Man wird von diesem Gesichtspunkte aus leicht erkennen, wie فَعَالَى sekundär nun auch als Plural zu Adjektiven anderer Gestalt treten konnte: wie z. B. سَكَارَى zu سَكْرَان, حَذَارَى zu حَذِر, أَنَاثَى zu أُنْثَى u. s. f. in Beziehung treten konnten.

Bei den Wurzeln ult. *w* und *y* sonderte sich der Schluss dieser Form, also ـَاوَى und namentlich ـَايَا charakterisch aus und trat selbstständig hervor. Nicht in der Weise, dass er als bereits selbständig gewordene Pluralendung etwa an starkauslautende Wurzeln anträte, wohl aber derart, dass allerlei Nominalformen, bei denen sonst nicht die Pluralform فَعَالَى eingedrungen ist, sofort diesen Plural bilden, sobald sie selbst ult. *w* und *y* sind. Also z. B. هَدَايَا Plural zu هَدِيَّة, زَوَايَا zu زَاوِيَة u. a. m. Dieser Vorgang muss in sehr alte Zeit zurückreichen; denn die syrischen Plurale ܛܠܝ̈ܐ, ܡܪ̈ܝܐ, ܫܒ̈ܝܐ können kaum etwas anderes sein, als فَعَايَا zu ܛܠܝܐ, ܡܪܝܐ, ܫܒܝܐ. Ob auch äth. ፈናዊ hier zu nennen ist, bleibe unentschieden.

Diese Pluralform فَعَالَى wechselt stark mit der Pluralform فِعَال. Wir finden z. B. نِسَاء neben نَسَالَى von نَسْلَان (Fleischer,

Kl. Schr. I. 293): ferner صَحارٍ, عَذارٍ neben صَحارَى, عَذارَى von صَحراء, عَذراء; ذَفارٍ, فَتاوٍ neben ذَفارَى, فَتاوَى von ذِفرى, فَتوى; حَذارٍ, عَفارٍ neben حَذارَى, عَفارَى von حِذرِيَة, عِفرِيَة; بَخاتٍ, مَهارٍ neben بَخاتّى, مَهارَى von بُختِيّ, مَهرِيّ. Man sieht in all diesen Formen auf *in* das mehrlautige Pluralschema *a . a . i . u* und nimmt somit an, dass z. B. صَحارٍ aus ursprünglichem صَحارِىُّ hervorgegangen ist (Fleischer, Kl. Schr. I, 288 oben). Man hat dabei natürlich längst beobachtet, dass es bei dieser Annahme eigentlich heissen sollte: nom. فَعالٍ, oder فَعالِىُّ, genit. فَعالِىِّ, accus. فَعالِىَّ, während es in Wirklichkeit heisst nom. فَعالٍ, genit. فَعالٍ, accus. فَعالِىَ. Und ebenso heisst es bekanntlich auch bei denjenigen schwach auslautenden Nominibus, die den Plural ausschliesslich nach jenem Schema bilden, ohne daneben die Pluralform فَعالَى zu besitzen: wie جَوارٍ, جَوارِىَ, جَوارٍ von جارِيَة.

Das mehrlautige Pluralschema *a . ā . i . u* ist unbekannter Herkunft Einen Versuch, es zu erklären (abgesehen von der alten Ewald-Dillmannschen Erklärung), hat Barth gemacht, Nominalbildung S. 480; vgl. ZDMG. 46, 697 f. Ich möchte hier die Vermutung wagen, dass das genannte mehrlautige Pluralschema von der Pluralform فَعالَى ausgegangen ist. Durch irgend welchen, allerdings noch näher zu präcisierenden lautlichen Vorgang, vielleicht bei Enttonung der Form, mag das nach *a* stehende *a*, das eigentlich ja *ai* ist, zu *ī* geworden sein: فَعالِى. Ob dasselbe Verhältnis zwischen שְׁמֹנֶה, ܬܡܢܐ und ثَمانِى, ሰማኒ obwaltet?, vgl. Philippi in BASSpr. II, 364. — Während nun فَعالَى mit seiner oft wiederkehrenden feminin-pluralischen Endung ـَى kenntlich blieb, konnte das bei فَعالِى nicht mehr der Fall sein: Das auslautende *ī* wurde nicht mehr als Endung gefühlt, und gegebenen Falls trat die Nunation an, فَعالٍ. So entstand ein einheitlich aussehendes dreisilbiges Pluralschema *a . ā . i*, welches zunächst vielleicht auch nur auf schwach-

auslautende Singulare längerer Gestaltung übertragen wurde (جَوَارٍ, مَعَانٍ u. s. w.). dann aber allgemein auch auf stark auslautende Singulare längerer Gestaltung (ثَعَالِبُ, مَنَازِلُ u. s. w.). Bei diesen letzteren schloss sich die Pluralform der diptotischen Deklination an. Und der Accusativ dieser stark auslautenden Plurale (ثَعَالِبَ, مَنَازِلَ u. s. w.) drängte sich schliesslich auch den schwach auslautenden auf (جَوَارِىَ; عَذَارِىَ); während wir bei diesen eigentlich den nunierten Accusativ erwarten sollten (wie ثَمَانِيًا). Aber Nominativ und Genitiv der schwach auslautenden Formen sind von dem Diptotismus der stark auslautenden unberührt geblieben.

Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben.

(Fortsetzung.)

Von

J. W. Rothstein.

Der Wortlaut der masoretischen **vv. 26. 27** gehört, wie ihr Inhalt ohne weiteres zu erkennen giebt, eng zusammen. Er unterrichtet uns über die Gewaltthat der Jael an Sisera in ihren einzelnen Stadien und schildert schliesslich den Zusammenbruch des letzteren unmittelbar vor seiner Mörderin. Da mit v. 28 ein ganz neuer Gedankenkomplex folgt, so werden wir bei dem Versuche, die ursprünglichen Strophen des Liedes möglichst reinlich wieder herzustellen, darauf hingewiesen zu fragen, ob sich der inhaltlich unter einem einheitlichen beherrschenden Gedanken stehende Wortlaut jener masoretischen Verse nach Maassgabe der Strophengestalt, in der, wie wir sahen, das Lied gedichtet ist, ordnen lässt und wie viel Strophen er enthält. Möglicherweise ergiebt sich dabei auch die Frage, ob alle Bestandteile dieses Wortlauts ursprünglich sind oder nicht.

Nun lässt sich der überlieferte Wortlaut von v. 26 thatsächlich folgendermaassen als zwei Verszeilen nach dem vorgezeichneten rhythmischen Schema lesen:

26a ידה ליתד תשלחנה   וימינה להלמות עמלים

26b והלמה סיסרא מחקה ראשו   ומחצה וחלפה רקתו

Die Stellung von מחקה in den Bereich der Senkung und unter den Hochton des folgenden Wortes würde rhythmisch einem Bedenken nicht unterliegen können. Es würde damit nur dem im logischen Zusammenhang des Satzes wichtigeren ראשו der ihm gebührende Nachdruck verliehen, während der Verbalbegriff ja ohnehin durch die drei anderen synonymen Wörter in der Verszeile genügend betont wäre. Indes, es ist unmöglich, den Wortlaut so, wie er dasteht, wirklich für den ursprünglichen zu halten.

Zunächst ist in v. 26aα die Form תשלחנה sicher fehlerhaft. Wären die überlieferten Konsonanten ursprünglich, so müsste mindestens anders, als MT vorschreibt, gelesen werden: das beste wäre

dann (mit Budde u. a.) zu lesen: תִּשְׁלַחְנָה (Stephan will zu der überlieferten Form den Mod. energ. des Arabischen verglichen wissen: aber die syntaktischen Voraussetzungen eines solchen fehlen hier doch vollkommen: vgl. dazu Ges.-Kautzsch, Gramm. § 47 k). Aber wozu überhaupt hier das Imperfekt, während ringsherum (man vergesse dabei v. 25 nicht!) die Verba ohne Ausnahme im Perfekt stehen (man beachte das asyndetische מחקה in v. 26 b α; das Asyndeton ist wahrscheinlich auch bei den übrigen Verbis anzunehmen, wenigstens bei הלמה)? Sicher war das Ausstrecken der Hand ebensogut eine That des Augenblicks wie das Schlagen mit dem Zeltpflock oder welchem Schlaginstrument immer; es bedarf daher wohl kaum besonderer Begründung, dass auch an dieser Stelle eine Perfektform im Vereine mit den übrigen Verbis malerischer, kräftiger, ja angemessener sein würde, als die Imperfektform. Dazu kommt auch, dass es fraglich ist, ob man für die masoretische Konsonantengruppe die alten Versionen geltend machen kann. Mir scheint das nicht der Fall zu sein.

Im Targum lesen wir: ידהא לסכתא אושיטת (in ed. Praetor.: ידה · · · · אושיטת), und ebenso Syr.-Peš.: ܐܝܕܗ ܠܗ ܣܟܬܐ ܐܘܫܛܬ. Das würde also mit der masoretischen Lesart תשלחנה, wie immer wir sie auch vokalisieren wollen, nicht übereinstimmen, sondern auf eine Lesart שלחה zurückweisen. Bei der alexandrinischen Tradition kann es zweifelhaft sein, auf welche Verbalform zurückzuschliessen ist. Cod. B bietet: *χεῖρα αὐτῆς ἀριστερὰν* (so; natürlich freier, aber nicht uninteressanter Zusatz: vgl. unten S. 705) *εἰς πάσσαλον ἐξέτεινεν*; Cod. A hat die gleiche Lesart, nur mit Artikel vor *χεῖρα* und *ἀριστ.*, dagegen lässt Luc. das zusätzliche *ἀριστερὰν* fort, hat aber wie A *τὴν χ. αὐτ.* Der Aorist könnte an sich natürlich auch Wiedergabe des hebräischen Imperfekts sein; nur liesse sich dafür, dass auch ihm ein Perfekt zu Grunde liege, die Thatsache anführen, dass die Perfekta in v. 25 und 26 b ebenfalls durch den Aorist wiedergegeben werden. In der Vulgata lesen wir: Sinistram (!) manum misit ad clavum. Das würde jedenfalls für die anscheinend von Targ. und Syr.-Peš. vorausgesetzte Lesart geltend gemacht werden können. Ich stelle unbedenklich als ursprüngliche Lesart das Perfekt שלחה wieder her, um so mehr, als sich die Entstehung der überlieferten Textgestalt unschwer erklären lässt. Zunächst schob sich durch Versehen eines Abschreibers aus den Schlusskonsonanten von ליתד (durch Dittographie oder wie man es hier nennen will) ein ת vor die Konsonantengruppe שלחה. Das נ wird erst noch später eingeschoben sein, um dem pronominalen Objekt grösseren Nachdruck zu verleihen.

Im v. 26 a β ist das allerdings auf palästinensisch-syrischem Boden (MT, Targ., Syr.-Peš., vgl. auch Vulg.) gleichmässig bezeugte ו vor ימינה in alexandrinischer Tradition zwar von Cod. B bezeugt, aber nicht von A, Luc., Syr.-Hex. (vgl. Field). Nach unsern bis-

herigen Erfahrungen müssten wir Cod. B und damit dem MT den Vorzug geben. Sichtlich hat das Vorhandensein der Konjunktion auch zu der falschen Einfügung von *ἀριστερὰν*[1]) im 1. Halbverse geführt, einem Zusatze, von dem wir nicht wissen, seit wann er im Texte steht, der aber schwerlich auf den alexandrinischen Übersetzer selbst zurückgeht. Leider wissen wir hier wieder gar nichts von *'A*, *Σ* und *Θ*. Wir müssen uns also hier bescheiden; eine sichere Entscheidung, ob ו ursprünglich ist oder nicht, können wir nicht treffen. Ich halte es fest. — Im Syr.-Hex. (vgl. Field) ist *αὐτῆς* nach *τὴν δεξιὰν* mit Asterisk gekennzeichnet. Danach gehörte es also nicht zu der von Origenes für ursprünglich gehaltenen Gestalt der LXX; auch fehlt es in vier Handschriften (Field), dagegen finden wir es in Cod. B, A, Luc. Ob Vulgata hier verwertbar ist, bleibt zweifelhaft; vielleicht beruht das blosse et dexteram darauf, dass vorher sinistram manum misit . . . . (ohne Wiedergabe des Suffixes) geschrieben war. Der Syrer hat es zweifellos in seiner Vorlage gelesen (ܘܝܡܝܢܗ), und nach der überlieferten Lesung ebenso auch Targum. Und m. E. ist die überlieferte Lesart auch richtig. Schon das durch den Rhythmus geschützte ידה scheint mir ihre Festhaltung zu fordern.

Sehr bedenklich und schwerlich ursprünglich ist nun aber das, was wir jetzt am Ende des 2. Halbverses lesen. Schon die Form des Wortes הַלְמוּת erregt grosse Bedenken. Diese Nominalbildung ist im Hebräischen jüngerer Zeit angehörig und schwerlich ohne aramäischen Einfluss aus dem Konsonantentext herausgelesen worden. Man kann zum Erweise der Möglichkeit des Vorkommens einer solchen Form schon im Deboraliede füglich nicht auf die Herkunft des Liedes aus dem Gebiete der nordisraelitischen Stämme, also aus einem den Wohnsitzen der aramäischen Völker nahe gelegenen Gebiete verweisen, denn unzweifelhaft ist sonst die Sprache des Liedes durch und durch hebräisch. Dagegen spricht auch שַׁ in v. 7 nicht, denn dessen Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text des Liedes müsste auch noch erst erwiesen werden. Jedenfalls dürfen wir von der Aussprache der Konsonantengruppe absehen und können zunächst nur feststellen, dass in der handschriftlichen Überlieferung, der die Masora schliesslich kanonische Gültigkeit verliehen hat, jene Konsonantenreihe feste Gestalt gewonnen hatte und dass man sich gewöhnt hatte, dieselbe so auszusprechen, wie MT uns lehrt. Wie weit hinauf aber diese Überlieferung und Lesung reicht, das ist eine andere Frage. So viel aber wird eine sorgfältige Erwägung der alten Textzeugen lehren: es wäre ein grosser Irrtum, wollten wir glauben, in der Gestalt, in der die beiden letzten Worte des Halbverses uns überliefert sind, den von der Hand des Dichters ausgegangenen Text zu besitzen. Hören wir also diese Zeugen!

In der palästinensischen Textüberlieferung oder vielleicht besser

1) Das ist auch in die Übersetzung des Arabers eingedrungen.

in der sich an sie anschliessenden jüdischen Exegese sind mindestens seit dem Beginn der christlichen Ära in dem vorhandenen Konsonantenbestande Worte gefunden worden, die man glaubte konkret von einem bestimmten zum Schlagen geeigneten Handwerksgeräte verstehen zu sollen. Selbstverständlich lag eine derartige Deutung um der Fortsetzung des Satzes in v. 26 b willen (vgl. auch 4, 21) nahe, wie immer der Konsonantentext aussehen mochte. Hier ist uns nun auch wieder die Übersetzung *'A*'s überliefert (vgl. Field). Er soll *εἰς σφῦραν κοπιώντων* übersetzt haben. Die gleiche Auffassung finden wir in Syr.-Peš.: ܠܐܪܙܦܬܐ ܕܢܓܪ̈ܐ (= malleus lignarii). Der Singularis ܢܓܪܐ würde also nicht עמלים, sondern ein עמל voraussetzen; indes, unschwer lässt sich der Singular in einen Plural verwandeln[1]). Allerdings wäre es nicht unwichtig, wenn wir mit Sicherheit annehmen könnten, der Syrer habe in seiner hebräischen Vorlage einen Singularis vorgefunden; aber leider haben wir diese Gewissheit nicht ohne weiteres. Im Targum lesen wir: לארזפתא דנַפָּחִין (in der jemenischen Überlieferung fehlt — wohl infolge Ausfalls — der Genitiv, vgl. ed. Praetor. S. 15, auch Nachträge S. 56), aber daneben bietet es[2]) bemerkenswerterweise noch eine andere paraphrastische Wiedergabe des Textes, worin das erste der beiden hebräischen Worte als Infinitiv oder doch als nom. abstr. mit verbaler Kraft (also = Infinitiv) aufgefasst erscheint; sie lautet: לְמִתְבַר רַשִׁיעִין וְאַנּוּסִין (= um zu zerschmettern Frevler und Gewaltthätige). Allerdings giebt das Targum das Wort הלם in v. 26 b *α* mit מחא wieder; man könnte also zweifeln, ob der Infinitiv למתבר eine direkte Übersetzung des uns überlieferten hebräischen Wortlauts sei; aber, da das das Objekt ausdrückende Wortpaar kaum etwas anderes als eine frei deutende, durch die vom Dichter freilich nicht beabsichtigte Beziehung auf Sisera und seine Genossen bedingte Wiedergabe von עמלים sein kann, so irren wir gewiss nicht, wenn wir למתבר als Zeugnis für eine in der jüdischen Exegese auch vertretene, vielleicht nur freie, verbale Auffassung des regierenden Worts im hebräischen Texte betrachten. Ist das richtig, so würde also damit gesagt sein, dass man in der älteren jüdischen Exegese auf asiatischem Boden nicht überall an unserer Stelle ein nom. concr. in der Bedeutung „Hammer" gefunden hat. Und von hier aus liesse sich die Frage aufwerfen, ob nicht auch die Masoreten dieser Auffassung huldigten; denn immerhin läge es nicht allzufern, die von ihnen festgelegte Lesung der Konsonanten in der Abstraktform in diesem Sinne zu deuten. Freilich wäre es auch hier ver-

1) Auch der Araber hat den Singularis gelesen: الى ارزبّة النجّار.

2) Einen anderen in der Polygl. Lond. mitgeteilten Zusatz vor Beginn des eigentlichen Verses lasse ich ganz ausser Betracht: er fehlt auch im jemenischen Text und hat für unsere Aufgabe nicht die geringste Bedeutung.

wegen, ein bestimmtes Urteil fällen zu wollen. — Als ein deutlicheres Zeichen für das Vorhandensein der Konsonanten הלמות dürfen wir vielleicht die auffällige Lesart in der Vulgata: ad fabrorum m a l l e o s ansehen. Hier scheinen in der That die Endbuchstaben als Pluralendung aufgefasst zu sein.[1])

Die LXX-Überlieferung ist nun auch hier wieder in höchst auffälliger Weise geteilt. Cod. B liest: *καὶ δεξιὰν αὐτῆς εἰς σφῦραν κοπιώντων*. Das ist also genau das, was wir als *'A*'s Version kennen lernten, und dass B in der hebräischen Vorlage eine Form von הלם voraussetzt, ergiebt sich mit Sicherheit aus der Wiedergabe des folgenden הלמה mit *ἐσφυροκόπησεν*. — Ganz anders lautet aber der Text in Cod. A, Luc. u. a.; hier lesen wir: *τ. δ. αὐτ. εἰς ἀποτομὰς κατακόπων* (Luc. *κατακοπτῶν*, vgl. aber Field zu den Differenzen in der handschriftlichen Überlieferung gerade dieses Wortes). Das lässt sich deutsch kaum verständlich wiedergeben. Auch hier soll sicher *ἀποτ.* Wiedergabe einer Form von הלם sein, denn הלמה in v. 26 b *α* wird mit *ἀπέτεμεν* übersetzt. Die Pluralform *ἀποτομάς* liesse sich, wie der Plural in der Vulgata, auf das überlieferte Konsonantenbild zurückführen. Indes, ich halte es für sehr fraglich, ob die Form *ἀποτομάς* wirklich die ursprüngliche Lesart dieser griechischen Textüberlieferung ist. M. E. ist *ἀποτομάς* nichts als Frucht der Verstümmelung von ursprünglichem *ἀποτομάδα* (oder *ἀποτομάδας*? vgl. nachher Syr.-Hex. und Anm. 2), einer Verstümmelung, die bei vorausgesetzter Uncialschrift unschwer begreiflich ist. Das Wort *ἀποτομάς* bezeichnete aber nach Hesychius[2]) eine Art Spiess (Wurfspiess). Das würde also eine Deutung des zu Grunde liegenden hebräischen Wortes ergeben, die in trefflichem sachlichen Parallelismus zu dem *πάσσαλος* im 1. Halbverse stände. Dass unsere Vermutung in Bezug auf *ἀποτομάς* auf richtigem Wege ist, beweist auch Syr.-Hex. Hier lautet der Text ܥܠ ܠܘܟ̈ܣܐ ܕܦܣܘܩ̈ܐ (Field = *ἐπὶ λόγχας κατακοπτόντων*). Zu dem immerhin interessanten Plural ܠܘܟ̈ܣܐ würde wieder die lateinische Version die textgeschichtliche Parallele bieten. Müssen wir nun aber festhalten, dass, wie schon erwähnt wurde, auch *ἀποτομ.* Wiedergabe einer Form von הלם ist, dann wird diese Übersetzung umso interessanter, als sie eine exegetische Überlieferung wiederzuspiegeln scheint, die von der sonst bezeugten stark abweicht, aber dem sachlichen Parallelismus der beiden Halbverse mehr entspricht als jene und thatsächlich gar nicht oder doch nur mit grosser Mühe mit der nachweislichen Bedeutung der Wurzel הלם in Verbindung gebracht werden kann. Sollte sich in dieser Übersetzung noch eine Erinnerung an das erhalten haben, was wirklich einst an dieser

1) S e g o n d lehnt die masoretische Form ab und will הַלְּמוֹת lesen; dies sei dann etwa ein Collectivum oder ein poetischer Plural (?).

2) Vgl. F i e l d, auch Lexx. — Hesychius' Glosse lautet: *ἀποτομάδα· σχίζαι* (Splitter, auch Pfeil) *καὶ ἀκόντιον πεντάθλον*.

Stelle im hebräischen Texte gestanden hat? Doch suchen wir weiter!

Was ist nun *κατακόπων*? *Κατάκοπος* kommt vor im Sinne von „ermüdet“ (z. B. vom Marschieren oder Kampfe). In LXX findet sich das Wort Hiob 3, 17 = יגיע; 16, 7: *κατάκοπον ποιεῖν* = הלאה. Doch was soll das in Verbindung mit jenem *ἀποτομάς* bedeuten? Es ist auch sehr fraglich, ob wir mit der Lesart *κατακοπτῶν* weiter kommen. Allerdings scheint Field zu irren, wenn er zu *κατακόπτης* bemerkt: vox nulla est. Ich fand (bei Pape, Griech. Wb.) aus einem Scholiasten den Ausdruck *κατακόπτης σπλάγχνων* notiert; das ist anscheinend (ich kann die Sache nicht genauer feststellen) ein kultustechnischer Ausdruck und bezeichnet den Mann, der die Eingeweide zerlegt, zu welchem Zwecke, ist gleichgiltig, es könnte aber die Zerlegung derselben zum Zweck ihres Genusses beim Opfermahle gemeint sein. *Ἀποτομὰς κατακοπτῶν* müsste dann ein speerartiges oder Pfeilspitzen ähnliches Schneidwerkzeug sein, das der *κατακόπτης* brauchte. Man muss selbstverständlich zugeben, dass diese Übersetzung, wenn sie mit dem uns überlieferten hebräischen Konsonantentext zusammengebracht werden soll, eine mindestens sehr freie ist. Wir können daher der Frage nicht ausweichen, ob der Urheber derselben etwa den hebräischen Text in einer etwas anderen Gestalt lesen zu müssen gemeint hat. Und das ist in der That möglich. Der Übersetzer hat offenbar nicht לחלמות gelesen, sondern לחלפות: חֲלָפוֹת ist aber der Pluralis von dem neuhebräischen חֲלָף (vgl. Dalman, Aram.-neuhebr. Wb.)[1]. Dass bei schlechter Schreibung oder Verderbnis ein ה in ח und ein מ in פ verlesen werden konnte (vgl. z. B. Kol. 22 bei Zimmern), wird man zugeben dürfen. Und wenn wir das unten anmerkungsweise aus Buxtorf's Lex. Mitgeteilte beachten, so ergiebt sich eigentlich mit ziemlicher Sicherheit, dass die soeben besprochene Lesart *κατακοπτῶν* die richtige ist. Der Übersetzer hat anscheinend wirklich an ein bei dem Schlachten und Zurichten der Opfer verwendetes Messer gedacht. Aber hat er auch statt des uns überlieferten עמלים ein Wort gelesen, das ihn veranlassen konnte, *κατακοπτῶν* zu übersetzen, oder hat er dies Wort nur in freier Übersetzung, von der Bedeutung des חליפות geleitet, gewählt? Man könnte an ein בתרים (vgl. Gen. 15, 10) denken, und allenfalls liesse sich auch paläographisch diese Wortform mit der überlieferten עמלים in Ver-

1) Vgl. auch Ges.-Buhl, s. v. חלף II und Buxtorf, Lex. Chald. talm. rabb. s. v. חֲלִיפוֹת, wozu er bemerkt: cultri mactatorii, ab Hebraeo מַחֲלָף, cuius plurale legitur Ezrae 1, 9. Er weist dann noch darauf hin, dass am Tempel ein Gemach gewesen sei, in quo cultri et instrumenta mactatoria asservabantur. Dieses Gemach habe man בית החלופות = domus cultrorum mactatoriorum genannt. — Damit ist übrigens auch die oben nur zögernd ausgesprochene Frage, ob *ἀποτομάδα* oder *ἀποτομάδας* ursprüngliche Lesart sei, entschieden. Der Plural dürfte das richtige sein.

bindung bringen. Indes, diese Frage muss ich offen lassen. Es genügt das, was wir bis dahin erreicht haben, auch vollkommen, um ein Urteil über den textgeschichtlichen Wert dieser Form der Übersetzung zu gewinnen. Es ergiebt sich zunächst mit Sicherheit, dass der Übersetzer eine Handschrift oder vielleicht ein Exemplar aus einer Handschriftenfamilie benutzt hat, worin er fand, was er übersetzt hat, oder doch worin er jedenfalls nichts fand, das ihn hätte bewegen können, wie *'A*, Targ., Syr.-Peš. an einen Hammer oder etwas ähnliches zu denken. Sodann ergiebt sich auch, dass der Übersetzer mit dem aramäisch-jüdischen Hebräisch der jüngeren Zeiten wohl vertraut war.

Wer aber war dieser Übersetzer? Uns liegt nach allem, was wir bisher erfahren haben, die Vermutung auch hier wieder sehr nahe, die Textgestalt in Cod. A, Luc. etc. stehe mit der Übersetzung *Θ*'s in engerer verwandtschaftlicher Beziehung. Allerdings dies direkt behaupten zu wollen, geht darum nicht, weil wir *Θ*'s Wiedergabe unseres Halbverses gar nicht kennen. Indes, indirekt lässt sich dafür vielleicht doch ein Beweis führen, und zwar von v. 26 b aus. Die Übersetzung dieser Zeile lautet in Cod. A, Luc. u. a.: *καὶ ἀπέτεμε Σισαρά, ἀπέτριψε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ συνέθλασεν καὶ διήλασεν τὴν γνάθον αὐτοῦ.* Nun lautet die am Rande eines Codex, der auch sonst *Θ*'s Lesarten mitteilt, verzeichnete, aber auch von anderer Seite (vgl. Field) überlieferte Übersetzung *Θ*'s: *ἀπέτεμε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ ἔθλασε, καὶ διήλασε τὴν γνάθον αὐτοῦ.* Das ist von *τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* an fast genau mit jener Textform identisch, aber gänzlich verschieden von allen anderen griechischen Wiedergaben des Verses. Wenn hier aber *ἀπέτεμε* direkt mit *τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* als Objekt verbunden erscheint, während in Cod. A etc. dazwischen, dem hebräischen Texte entsprechend, noch *Σισαρά, ἀπέτριψε* steht, so steht nichts der Annahme im Wege, dass diese beiden Worte von dem, der die Übersetzung *Θ*'s am Rande jenes Codex verzeichnete, irrtümlich ausgelassen worden sind oder dass sie schon früher in der handschriftlichen Überlieferung der *Θ*'schen Version ausgefallen waren. Man kann eine Ermunterung zu diesen Annahmen in der Thatsache finden, dass wir in der bei Field abgedruckten Mitteilung der verschiedenen Übersetzungen bei Procop einerseits auch als Übersetzung *Θ*'s lesen *ἀπέτεμε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ*, anderseits im Anschluss daran nur *καὶ ἔθλασε τὴν γνάθον αὐτοῦ*, also mit Auslassung des *καὶ διήλασε*. Aber, auch abgesehen davon, jene weitgreifende Identität des Wortlauts und insonderheit auch der beiderseitige Gebrauch des Verbums *ἀποτέμνειν* spricht dafür, dass wir in Cod. A etc. auch hier wieder *Θ*'s Übersetzung vor uns haben. Das Verbum הלמה durch *ἀπέτεμεν* wiederzugeben lag selbstverständlich demjenigen nicht fern, der vorher das Nomen *ἀποτομάς* gebraucht hatte.

Das Ergebnis dieser Erwägungen ist natürlich von nicht geringer Wichtigkeit. Denn es bewahrt uns einerseits vor dem Irr-

tum, die Lesart von Cod. A, Luc. etc. sei, eben weil sie so eigenartig ist und von der sonst auf palästinensischem Boden geläufigen so gänzlich abweicht, und weil sie den Anforderungen des sachlich-rhythmischen Parallelismus der Halbverse in besonderem Maasse entspricht, die ursprüngliche alexandrinische oder stehe dieser doch am nächsten. Anderseits aber bestätigt es auch in willkommenster Weise unser bisheriges Urteil über das Verhältnis der Textgestalt in Cod. A, Luc. etc. zu *Θ*. Ich glaube auch hier noch besonders hervorheben zu sollen, dass sich auch Syr.-Hex. stets auf dieser Seite befindet. Zuletzt dürfen wir also wiederum feststellen, dass auch an dieser Stelle Cod. B das Präjudiz für sich hat, den wirklichen LXX-Text zu bieten. Jedenfalls würde die Identität seiner Übersetzung mit *'A* nicht gegen diese Annahme ins Feld geführt werden können.

Ziehen wir aber die Summa bezüglich des hebräischen Textes, so dürfen wir m. E. ohne allzu grosse Kühnheit sagen, die vom MT gebotene Lesart, mit der einerseits *'A*, Targum und Syr.-Peš., anderseits LXX Cod. B sehr nahe Verwandtschaft zeigen, ist zwar nicht die ursprüngliche, vom Dichter ausgegangene Textgestalt, sie spiegelt aber mindestens diejenige Form des Textes ziemlich deutlich wieder, welche in der handschriftlichen Überlieferung allgemein verbreitet war, bevor sich die ägyptisch-alexandrinische Tradition von der auf asiatischem Boden umlaufenden abschied. Ja, wenn wir auf 4, 21 blicken, so dürfen wir vielleicht sagen, dass diese Lesart, die es wenigstens ermöglicht, in הלמות oder einst wohl nur הלמת ein Wort in der Bedeutung „Hammer“, „Schlägel“ (= מקבת im Prosatexte) zu finden, sehr alt ist und möglicherweise bis auf d i e Hand zurückgeht, die das Richterbuch in die uns vorliegende Gestalt gebracht hat.

Ehe ich aber nun eine Vermutung, wie der ursprüngliche Text gelautet haben könnte, mitteile, glaube ich es nicht unterlassen zu sollen, noch eine andere eigenartige griechische Übersetzung zur Besprechung zu bringen. Eine Reihe von Codd. bieten für v. 26 a*β* die Übersetzung: *τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι*, andere (dazu auch die ed. Ald.) verbinden dieselbe mit der von Cod. A etc. vertretenen: *τ. εἰς τ. ἀχρ εἰς ἀποτ. καπακ.* (vgl. Field). Von wem sie stammt, darüber giebt uns keine Überlieferung Auskunft. *Σ* ist es nicht: von ihm wird die allerdings ziemlich freie Übersetzung überliefert: *διήλασε διὰ τοῦ κροτάφου τὸν πάσσαλον καὶ ἔθλασε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* (Field). Auch v. 26 b kennen wir anscheinend von dem gleichen Autor. Die Wiedergabe desselben lautete: *καὶ συνετέλεσεν*[1]). *διήλασε κρόταφον αὐτοῦ, διήλασε κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν.* Natürlich muss hier eine irrtümliche Versetzung der Satz-

1) Hierfür hat auch **Field** die Herkunft von dem Autor der Worte *τοῦ εἰς τ. ἀχρ.* ausdrücklich bemerkt. Ich halte die gleiche Herkunft auch des Folgenden für wahrscheinlich. Man beachte, welche Codd. den mitgeteilten Wortlaut in ihrem Texte haben (Field).

glieder stattgefunden haben; *διήλασε κρόταφον αὐτοῦ* sollte zuletzt stehen. Beachtenswert ist nun, dass, wie wir hernach (S. 711) sehen werden, diese Übersetzung von *διήλασε* ab (in richtige Ordnung gebracht) mit Cod. B übereinstimmt, mit Ausnahme einer Wortform. — *Ἀχρειοῦν* stellt Field (dem nachweisbaren Gebrauch in der Bedeutung von perdere entsprechend) mit הלם zusammen, und in *εἰς τέλος* sieht er die Wiedergabe eines עלמים. Auf alle Fälle hat der Urheber des *τοῦ ἀχρειῶσαι* in der Konsonantengruppe להלמות oder wie sie gestaltet gewesen sein mag, entweder einen Infinitiv mit לְ oder doch ein nom. abstr. mit verbaler Kraft erblickt. Die Umwandlung eines עמלים in עלמים, ob unabsichtlich oder absichtlich geschehen, ist nicht allzu schwer begreiflich[1]). Wenn wir nun fragen, wie der unbekannte Übersetzer entgegen allen anderen Gestalten der griechischen Textwiedergabe zu der infinitivischen Auffassung des hebräischen Wortlautes gekommen sein mag, so erinnern wir uns der oben mitgeteilten zweiten Übersetzung im Targum. Schwerlich gehen wir irre, wenn wir meinen, beide wurzelten in dem gleichen Boden jüdischer Exegese, — in einer exegetischen Auffassung allerdings, die von der anderen schon von *Ἀ.* sodann auch von Targum, Syr.-Peš. bezeugten verdrängt wurde, wenn anders die von MT beabsichtigte, aber, wie schon betont wurde, leider nicht sicher feststellbare Auffassung des Textes mit jenen drei Zeugen übereinstimmt.

Nun zuletzt noch eine Vermutung über die vielleicht wirklich ursprüngliche Gestalt des Wortlauts an unserer Stelle! Um sie zu finden, ist es nötig, folgenden Anforderungen Genüge zu leisten. Das Konsonantenbild der vermutlich ursprünglichen Lesart muss dem überlieferten und, wie wir feststellen konnten, sehr alten Wortlaute so sehr entsprechen, dass eine Veränderung desselben in diesen paläographisch begreiflich ist oder doch mit vernünftigen Gründen verständlich gemacht werden kann. Sodann muss der begriffliche Inhalt der rekonstruierten Worte im sachlichen Rhythmus der Halbverse in höherem Maasse dem des Wortes יתד entsprechen, als es der überlieferte Wortlaut thut, selbst wenn er so aufgefasst wird, wie es von *Ἀ.* Targum, Syrer etc. geschieht, da sichtlich diese Auffassung von der Darstellung des Vorgangs beeinflusst ist, welche in 4, 21 niedergelegt ist und in Cod. B und A, wie in Vulgata in v. 26 a *α* die Beifügung *ἀριστεράν* (oder *τὴν ἀρ.*, beziehungsweise sinistram) herbeigeführt hat. Demnach hat Jael nicht nach einem, zum Schlagen brauchbaren, im Beduinenzelt bequem erreichbaren Gerät gegriffen, sondern nach zwei verschiedenen: sie hat den יתד in die linke Hand genommen, den Hammer oder Schlägel in die

1) Man könnte darin allenfalls auch einen Beweis erblicken für die sonst ja, wie wir sahen, unzweifelhafte Thatsache, dass bis in ziemlich späte nachchristliche Zeit hinein Handschriftenfamilien mit abweichenden Lesarten auf palästinensisch-syrischem Boden im Umlaufe waren.

rechte und dann zugeschlagen, — eine Operation, die m. E. viel zu viel Zeit in Anspruch nahm, um mit der Vorstellung von dem Vorgang in Einklang gebracht zu werden, die das Lied in v. 25. 26 erweckt, die dagegen begreiflich ist, wenn wir die Sache nach der nicht unwesentlich abweichenden Darstellung in 4, 18 ff. beurteilen. Ich halte daher schon auf Grund dieser sachlichen Erwägungen, auch abgesehen von den gewöhnlichen Forderungen des sachlichen Rhythmus oder Parallelismus der Halbverse, es für durchaus erforderlich, dass wir uns bei der Suche nach dem ursprünglichen Wortlaut von der Tradition, die dort von einem Hammer geredet werden lässt, gänzlich frei machen und unsere Aufmerksamkeit Worten zulenken, die ein Werkzeug bezeichnen, das der Form und dem möglichen Gebrauch als Waffe nach einem יתד verglichen, also im Rhythmus als Wechselausdruck dafür gebraucht werden kann. Aber was könnte das sein?

M. E. hat ursprünglich da, wo wir jetzt להלמות lesen, לְמַלְמֵד gestanden. Jud. 3, 31 lesen wir, Samgar ben ʻAnâth habe 600 Philister mit dem מלמד הבקר geschlagen; das ist ja derselbe Šamgar, der im Deboraliede (v. 6) als Zeitgenosse der Jaʻel angegeben wird. מלמד ist der zum Antreiben der Ochsen (wohl auch anderen Zugviehs) gebrauchte Stecken, der an seiner Spitze mit einem Stachel (דָּרְבָן vgl. Qoh. 12, 11; 1. Sam. 13, 21) versehen war. Man kann ihn also gewiss leicht, zumal in poetischer Darstellung, mit einem יתד, einem Pflock, den man beim Aufspannen des Zeltes in die Erde treibt, in Parallele stellen, umso eher, als — was ja auch nicht vergessen werden darf — יתד, wie ein Blick ins Lexikon zeigt, ein Wort ist, das verschiedene Dinge bezeichnen konnte, Dinge allerdings, von denen man wohl annehmen darf, dass sie nach ihrer äusseren Form und nach der Art ihrer Nutzbarmachung eine wesentliche Ähnlichkeit besassen. Die Möglichkeit, dass infolge von Verderbnis das erste מ als ה gelesen wurde, ist unleugbar: wir brauchen, um das einzusehen, uns ja nur die Buchstabenformen in älterer Zeit zu vergegenwärtigen (vgl. Kol. 7 ff. bei Zimmern). Leicht begreiflich ist auch die Umwandlung des Schlusskonsonanten ד in ת (ich setze voraus, dass zunächst להלמת gelesen wurde, nicht aber להלמות). Abgesehen davon, dass allenfalls infolge Verderbnis der Schrift und durch falsche Vereinigung ursprünglich nicht zusammengehöriger Buchstabenteile der Urheber der überlieferten Lesart geglaubt haben mag, da ein ת zu lesen, wo einst ד stand, ist auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass jener Mann, weil er unter dem suggestiven Einfluss des alsbald folgenden הלמה bei den vermeintlich zu lesenden Konsonanten "להלמ unwillkürlich an die Wurzel הלם dachte, und da musste er alsdann, auch wenn er ein deutliches ד vor sich hatte, dies für fehlerhaft (etwa für einen Hörfehler) halten und, um nur eine grammatisch richtige Form zu gewinnen, ein ת daraus machen. So auffällig dies manchem klingen

mag, jedenfalls lässt sich so die Entstehung eines להלמות ganz vernünftig erklären.

Nun bedarf es keiner besonderen Begründung, dass das Wort עמלים in Verbindung mit מלמד nicht ursprünglich sein kann, es sei denn; das Wort solle in poetischer Weise auf Tiere bezogen werden; für eine solche poetische Verwertung desselben lässt sich jedoch keine Parallele im alten Testamente finden. Es liegt die Annahme nahe, das Wort verdanke sein Dasein der Verwandlung des nomen regens in die vorhin besprochene Form. Deutete man dies (im Anschluss an 4, 21) als „Hammer“, so war man genötigt, in dem davon abhängigen Genitiv irgend etwas angegeben zu finden, das einen Hammer wirklich näher charakterisierte. Und das geschah ja, wenn man עמלים las. Dann handelte es sich um ein Schlagwerkzeug, wie es Arbeiter zu gebrauchen pflegen. Aber, wie sah das Wort aus, das ursprünglich da stand? Das ist die jetzt zu beantwortende Frage. Da wir als attributiven Genitiv zu מלמד (nach Analogie von Jud. 3, 31) eine Tierbezeichnung erwarten, so liegt es, wenn anders wir möglichst den Konsonantenbestand des überlieferten Textes festhalten wollen, am allernächsten, statt עמלים: גמלים zu lesen. Und um die Umänderung des ג in ע zu erklären, bedürfte es nach dem oben Ausgeführten nicht einmal der Voraussetzung einer Verderbnis des Buchstabens. Die Nötigung, ein zu הלמת passendes Attribut zu gewinnen, konnte den, der jenes Wort rekonstruierte, ohne weiteres veranlassen, גמלים in עמלים zu verwandeln. Jedenfalls war das eine äusserst einfache und bequeme Beseitigung der begrifflichen Dissonanz zwischen הלמת und גמלים. So einfach die Sache so aufgefasst zu sein scheint, so kann ich doch nicht umhin, noch eine andere Möglichkeit ins Auge zu fassen. Wenn ich einerseits die Beziehung des מלמד הבקר zu Šamgar ben ʿAnâth in 3, 31, andererseits aber die Thatsache auch berücksichtige, dass in unserem Liede (v. 6) dieser Šamgar mit Jaʿel in Beziehung gesetzt ist, so kann ich mich des Eindrucks nicht ganz erwehren, in jener inhaltlich so wenig sagenden geschichtlichen Notiz bilde die sonderbare Waffe in der Hand des über 600 Philister siegreich gewordenen Helden einen Wiederschein des „Steckens“, womit Jaʿel ihre Heldenthat verrichtete, dass also in der Sagenbildung dort dem Manne Šamgar das Werkzeug in die Hand gelegt wird, das im Liede das Beduinenweib gebraucht haben soll. Dass eine solche Analogie in der Ausgestaltung der Sage kein Ding der Unmöglichkeit ist, bedarf keines Beweises; es liessen sich dafür selbst im alten Testamente Beispiele finden, und dass selbst, wenn wir annehmen wollten, der „Ochsenstecken“ sei in Šamgars Hand nicht ohne unmittelbare Mitwirkung des „Steckens“ in Jaʿels Hand gelangt, wir damit die Grenze des in der Sagenausgestaltung Möglichen nicht überschreiten, glaube ich auch getrost behaupten zu dürfen. Ich halte es also durchaus nicht für unmöglich, dass auch im Liede einst מלמד בקרים (oder, wenn wir auf den Singularis in

Syr.-Peš. bauen könnten, auch מלמד בקר) gestanden hat. Es liesse sich unter der Voraussetzung starker Verwischung oder Zertrümmerung des Textes begreifen, wie aus einem ב ein מ werden konnte, wenn wir annehmen, dass der sich nach unten ziehende Schaft durch die Beschädigung von der oberen Schleife getrennt sich mit dem vorausgehenden ד zu einem ה zusammenzuschliessen schien, und so in dem ה des vorausgehenden Wortes verschwand, während die übrigbleibende Schleife als מ gelesen wurde. Es liesse sich auch allenfalls vorstellen, dass aus einem arg verstümmelten ק jemand ein מ herauslesen und ebenso in einem in seinem unteren Teile verwischten ר einen Überrest eines ל finden zu müssen glaubte, wobei ja auch nicht ausgeschlossen ist, dass in dem stark verbrauchten Exemplare ursprünglich nicht zu der Schrift gehörige Striche oder strichähnliche Erscheinungen vorhanden sein konnten, die dem Leser oder Abschreiber es erleichtern mussten, die Buchstaben עמל aus den Trümmern herauszulesen (man vergleiche dazu die so oft schon benutzte Schriftform in Kol. 9 bei Zimmern). Bei alledem dürfen wir ja auch das oben charakterisierte Bedürfnis, das das zunächst rekonstruierte הלמת bezüglich der Bedeutung des abhängigen Wortes erwecken musste, nicht aus den Augen verlieren. Die Möglichkeit, dass der ursprüngliche Text so gelautet habe, ins Auge zu fassen und die weiteren Erwägungen überhaupt auszusprechen, dazu bewog mich durchaus nicht die Lust an kritischen Phantasieen, sondern das oben behandelte, auf Θ zurückgehende an der Stelle stehende *κατακόπτης*. Ich erwähnte, dem *κατακοπτῶν* könnte in der zu Grunde liegenden handschriftlichen Textgestalt ein בתרים entsprochen haben. Die Entstehung eines בתרים auf Grund eines ursprünglichen בקרים in alter Schrift wäre auch unschwer begreiflich. Man müsste, wenn sich die Sache so verhielte, alsdann annehmen, dass sich die ursprüngliche Textgestalt an dieser Stelle in einer handschriftlichen Traditionslinie, die schliesslich Θ vor Augen kam, im ganzen gut konserviert hätte. An sich wäre das ja nicht unmöglich; indes, es ist sehr fraglich, ob jene griechische Lesart so verwertet werden kann. Es ist darum auch am allerbesten, wir bleiben bei der in erster Linie angenommenen Lesart גמלים (oder vielleicht גמל) stehen. Jedenfalls haben wir mittels unserer Vermutung einen in jeder Hinsicht guten Wortlaut der Verszeile gewonnen[1]. Sie lautet demnach[2]:

26 a ידה ליתד שלחה   וימינה למלמד גמלים

---

1) Ich mache nebenbei noch auf den eigenartigen Wohlklang aufmerksam, den das wiederholte Vorkommen der gleichen Buchstaben in den beiden Halbversen (ל, מ) hervorbringt.

2) **Budde** hat eine ihm von **Marti** mitgeteilte (auch von **Nowack** abgelehnte) Konjektur zu v. 26 aβ veröffentlicht. Er schlägt vor וימ" להלם תעמל zu lesen. Das soll heissen: „und ihre Rechte haut mit Anstrengung zu". Das ist jedenfalls zunächst kein besonders poetischer Satz, weder nach dem Gedanken

Auch die nächste, mit dieser sich zur zweizeiligen Strophe inhaltlich zusammenschliessende Verszeile ist nicht ganz tadellos überliefert, wenngleich Verderbnisse im strengen Sinne des Wortes nicht vorliegen. Es handelt sich in dieser Verszeile vornehmlich um Vermehrungen des ursprünglichen Textes, die wir wieder auszumerzen haben.

Man braucht die nächstfolgenden Worte nur zu überblicken, um sofort zu erkennen, wo die Verszeile ihr natürliches Ende hat. Das Wort רקתו schliesst den in den vorausgehenden Worten deutlich in die Augen springenden Rhythmus der Halbverse ab und die Halbverse scheiden sich ebenso selbstverständlich hinter ־ראשׁו. — Im überlieferten Wortlaute haben wir nun aber im ersten Halbverse eine Hebung zu viel. Man könnte freilich an und für sich מחקה ראשׁו unter e i n e m Hochton lesen, aber es scheint der Dichter sich durchweg auf drei Worte im Halbverse beschränkt zu haben, ausserdem legt auch die Gestalt des zweiten Halbverses nahe, auch im ersten beide Verbalausdrücke mit dem Nachdruck eines Hochtons zu lesen. Geschieht das, so ergiebt der erste Halbvers vier Hebungen, und das widerstrebt dem rhythmischen Schema unseres Liedes. Wir müssen also ein Wort auf kritischem Wege ausscheiden. Welches verschwinden muss, kann auch nicht wohl zweifelhaft sein. Der Dichter hat sichtlich die furchtbare, aber für den Ausgang des Ringens Israels mit den Kanaanäern so überaus folgenreiche That des Beduinenweibes mit möglichst kräftigen, malerischen Strichen zum Ausdruck zu bringen gesucht, und er konnte seine Absicht nicht besser erreichen, als wenn er mit einer Häufung von Verben, die in ihrem begrifflichen Inhalte in feiner Nuancierung sich von einander unterscheiden, aber einander auch ergänzen, nicht bloss den Schlag, sondern auch seine tödliche Wirkung schilderte. Und das thun die in den beiden Halbversen ein-

noch im Ausdruck. Sodann möchte ich doch auch fragen, ob das überhaupt noch wirklich gutes altes Hebräisch ist. Dass das Zuschlagen mit dem יתד (was es auch sein mochte, ein besonders schweres Instrument war es sicher nicht) einer grossen Kraftanstrengung bedurft hätte, glaube ich auch nicht. Allerdings war zu der That Mut und Entschlossenheit nötig; aber das hat der Dichter viel feiner zwischen den Zeilen, ohne einen Buchstaben dazu nötig zu haben, ausgedrückt. — Ich notiere nur noch die Auffassung des Genitiv עמלים bei S e g o n d. So wie er den Gen. subj. in v. 25 בספל אדירים lieber als Ersatz für ein Adjektiv betrachten und demgemäss dort: „dans la grande jatte" übersetzen will, so möchte er auch hier הלמות עמלים nicht mit „marteau des travailleurs", sondern mit „le pesant" oder „le lourd marteau" wiedergeben. Unbedingt hält er auch daran fest, dass die beiden parallelen Ausdrücke Synonyma sein und un instrument contondant bezeichnen müssten. Diese an sich, wie ja auch wir sahen, unzweifelhaft richtige, aber schwerlich immer von der jüdischen Exegese geteilte Voraussetzung hat ihn nun dazu geführt, in יתד den maillet d. i. Schlägel gemeint zu sehen, und er vergleicht dazu das arabische ميتد.
Ich glaube, unser Ergebnis befriedigt mehr.

ander entsprechenden Verba, soweit wir ihre Bedeutung genau erfassen können, aufs trefflichste. Es scheinen im allgemeinen ihrem begrifflichen Inhalte nach הלם und מחץ einerseits und מחק und חלף andrerseits einander zu entsprechen, obschon es ebenso wahrscheinlich ist, dass mit מחץ etwas mehr als mit הלם und mit חלף mehr als mit מחק gesagt ist. Während הלם die Furchtbarkeit des Schlages überhaupt andeutet, weist מחק (das leider nur hier vorkommt) wahrscheinlich schon auf die zerschmetternde (vielleicht auch durchschlagende) Wirkung des Schlages hin; מחץ wird gern, wie der Sprachgebrauch zeigt (vgl. Num. 24, 17; 2 Sam. 22, 39 = Ps. 18, 39; Hab. 3, 13; Ps. 68, 22 u. a.), vom Zerschlagen des Kopfes gebraucht, während חלף hier vielleicht die durchbohrende (doch vgl. Anm. 1) Wirkung des Schlages ausmalt. Schon diese oberflächlichen Erwägungen genügen, wie ich meine, um das Urteil zu begründen, dass es nicht angebracht ist, im ersten Halbverse eines der beiden Verba zu tilgen, um das rhythmische Schema herzustellen. Und dann kann auch nicht zweifelhaft sein, dass der Name סיסרא fallen muss. Wir müssen in seiner Anwesenheit die Thätigkeit irgend eines pedantischen Lesers oder Glossators erblicken, der unnötigerweise den Leser vor einem Zweifel, wer denn das Opfer der That Ja'els geworden sei, zu behüten suchte. Ich sage: unnötigerweise, und glaube, mit Recht. Denn war in der vorausgehenden Strophe der Leser im Stande, aus dem Zusammenhange zu erkennen, wem Ja'el den erfrischenden Trunk dargeboten, so konnte er auch hier nicht zweifeln, dass Sisera der Mann war, dessen Haupt von ihrem heimtückischen Schlage zerschmettert wurde. Zwar ist nun die Anwesenheit des Namens an unserer Stelle von allen Versionen bezeugt, aber das beweist nur, dass sein Eindringen in sehr alter Zeit geschehen ist, nicht aber auch sein ursprüngliches Anrecht auf eine Stelle im Halbverse. Verlangt also der Rhythmus seine Beseitigung, so haben wir nach dem, was ich ausgeführt habe, sicher keine Veranlassung mehr, mit seiner Ausmerzung zu zögern[1]).

---

1) Segond (a. a. O. S. 55) wie Moore (zuletzt in The book of Judges in Haupts Sacred books of the Old Test., 1900, S. 5 u. 38) lässt auch den Namen סיסרא als Zusatz fort; ihm folgt auch Nowack. Marquart (a. a. O. S. 9) scheidet vielmehr das ἁπ. λεγ. מחקה aus, weil es das Metrum störe; es sei vielleicht Glosse zu מחצה. Für uns kann es nicht zweifelhaft sein, welche Ausscheidung die bessere ist. — Vielleicht hat Moore mit seiner, auch von Budde und Segond acceptierten Deutung von מחק und חלף recht, wenn er das erstere (nach dem Arabischen) = „völlig zerstören, zu nichte machen" (wozu man allenfalls auch targ. מחא = „schlagen" und daneben מחק = מחא = „abwischen, wegwischen, auslöschen" vergleichen könnte) und das letztere (nach Jes. 24, 5 und dazu vgl. auch mit Segond Jes. 2, 18) = „verschwinden machen" setzt. Allerdings enthielten beide Worte dann, wie Budde mit Recht bemerkt, Hyperbeln. Indes, es scheint mir doch nicht ganz geraten, von der von den alten Versionen bezeugten gewöhnlichen Auffassung ohne weiteres abzugehen.

Nun glaube ich auch, dass das Waw conj. überall, wo es in diesem Halbverse steht, entfernt werden muss. Das Asyndeton erhöht sicher die Kraft und malerische Schönheit des Satzes. Im Targum allein finden wir dies Asyndeton durchgängig: מחתה לסיסרא תברת רישיה פצעת מוחיה (sic) איעברת ככתא בצדעיה (ed. Praetor. bietet ככתא nicht, vgl. aber dort Fussnote; statt פצעת steht dort פצת, gewiss fehlerhaft); מוחיה = Schädel (Gehirn?) ist natürlich paraphrastischer Zusatz. Der Syrer hat dagegen vor allen Verbis Waw conj., im übrigen stimmt er mit dem überlieferten Texte. Alle Zeugen für die alexandrinische Version stimmen mit MT darin überein, dass nach סיסרא das erste Verbum ohne ו steht[1]). Bemerkenswert ist dann aber, dass Cod. B auch im zweiten Halbverse vor dem zweiten Verbum ein ו nicht voraussetzt: der Text lautet dort: *καὶ ἐσφυροκόπησεν Σεισαρά, διήλωσεν*[2]) *κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπάταξεν, διήλωσεν κρόταφον αὐτοῦ.* Hingegen Cod. A. Luc. etc., Θ, deren Textgestalt schon oben S. 703 mitgeteilt wurde, stimmen in der Setzung des *καὶ* genau mit MT überein, bieten also nur bei dem zweiten Verbum des 1. Halbverses das Asyndeton. Wir dürfen gewiss auch hier Cod. B eher als wirklichen Zeugen für die ursprüngliche Gestalt der LXX ansehen, als die anderen Codd. Aber ich meine, wir dürfen nun auch den Schluss ziehen: fand der Alexandriner in seiner hebräischen Vorlage das zweite Verbum in den beiden Halbversen asyndetisch vor, so ist sicher auch das ו conj. vor den beiden ersten Verben nicht ein Bestandteil des ursprünglichen hebräischen Textes gewesen. Viel natürlicher wäre die Verbindung der beiden in jedem Halbverse zusammengehörigen Verben durch Waw zu einem Wortpaar, als die Einführung bloss des je ersten Wortes mit der Konjunktion. Das Targum dürfte also wohl mit der von ihm gebotenen Gestalt des Textes im Rechte sein. Am allerwenigsten wird der Dichter selbst die Verszeile mit einem schwerfälligen ו begonnen haben. Leicht begreiflich ist das Eindringen eines solchen Waw schon beim blossen Abschreiben eines Textes durch einen weniger ängstlich genauen Abschreiber. Die Entstehung des ו an der Spitze des zweiten Halbverses, wo

1) Die Vulgata setzt wohl in ihrer ziemlich freien Wiedergabe des Textes die gleiche Lesart voraus: percussitque Sisaram, quaerens in capite vulneri locum (!), et tempus valide perforans.

2) So. Aber das ist m. E. fehlerhaft. Die Aoristform liesse sich doch wohl nur von einem *διαλίσκω* ableiten; das giebt es aber nicht. Die in den anderen Codd. stehende Lesart *διήλασε* ist allein richtig. Weil nun aber Cod. B auch dies Verbum für מחקה im MT hat, während *διήλασε* unzweifelhaft nur eine genaue Übersetzung von חלפה sein kann, so ergiebt sich, dass entweder hier ein erst nachträglich in den griechischen Text eingedrungener Fehler vorliegt (die anderen Codd. haben dort *ἀπέτριψεν*, der sich auch in der Übersetzung unbekannter Herkunft (vgl. oben S. 705) findet, oder sich schon in die hebräische Vorlage des Alexandriners hierher aus dem 2. Halbverse חלפה eingeschlichen hatte. Eine Entscheidung ist schwer.

allein ja Cod. B im Verlaufe der Verszeile ein *καὶ* besitzt, lässt sich obendrein noch aus einer irrtümlichen Doppelschreibung (vgl. Nowack) oder aus einer Beeinflussung des Abschreibers seitens des ו in ראשׁו erklären, also seine Beseitigung schon damit rechtfertigen. Aber alsdann haben wir noch weniger Ursache das ו an der Spitze der ganzen Verszeile festzuhalten.

Demnach würde also die zweite Verszeile unserer Strophe folgende rhythmische Gestalt besitzen[1]):

26 b הָלְמָה מָחֲקָה רֹאשׁוֹ   מָחֲצָה חָלְפָה רַקָּתוֹ

Nun fragt sich, ob der seinem Inhalte nach ohne Zweifel noch zu den vorausgehenden Strophen gehörende masoretische **v. 27** in seinem Wortlaute wirklich noch eine Strophe in sich birgt oder nicht. Jedenfalls dürfen wir, wie ich schon oben (S. 697) sagte, den v. 28 weder ganz noch einen Teil von ihm zur Ausfüllung einer neuen Strophe heranziehen. Sein Inhalt scheidet ihn schon von dem vorausgehenden Satze; aber nicht bloss das, wir werden vielmehr auch hernach sehen, dass in v. 28 selbst eine der ursprünglichen Strophen des Liedes enthalten ist.

Wir wollen zunächst sehen, wie weit die anderen Textzeugen mit der Masora übereinstimmen. Das Targum stimmt wörtlich mit MT und hat nur am Ende einen unwesentlichen, sachlich selbstverständlichen Zusatz: בין רגלהא כרע נפל שׁכיב בין רגלהא כרע נפל באתר דִּכְרַע תַּמָּן נפל בְּזִיזָא סיסרא. Syr.-Peš. lautet: ܘܡܟܝܠ ܪ̈ܓܠܝܗ̇ ܒܝܢ ܘܢܦܠ ܘܫܟܒ ܒܕܘܟܬܐ ܕܒܝܢ ܬܡܢ ܢܦܠ ܒܙܘܙܐ. Hier ist, abgesehen von der Einfügung des Waw conj. vor בין, נפל und שׁכב bemerkenswert das Fehlen des zweiten בין רגליה כרע נפל[2]). Leider lässt sich nicht sicher feststellen, ob dieses Textminus gegenüber dem MT ein Verlust ist, den die syrische Textüberlieferung herbeigeführt hat, oder ob es schon der handschriftlichen hebräischen Vorlage des Syrers angehörte. Immerhin müssen wir nach dem, was wir bei früheren Versen erfahren haben, auch die letztere Möglichkeit ins Auge fassen. So gut wie anderwärts wäre ja auch hier nicht ausgeschlossen, dass der Syrer eine besondere Linie der

1) Ich unterlasse es auch hier nicht, auf die schönen lautlichen Anklänge in den einzelnen Worten der Halbverse aufmerksam zu machen, die hier sogar, wie es scheint, absichtlich besonders kunstvoll gestaltet sind. Man beachte die chiastische Korrespondenz der Verba in den beiden Halbversen überhaupt und ihrer Anfangssilben im besonderen ("הל" ./. "מח"; "מח" ./. "חל"), auch die gleichen Konsonanten (ר), womit das letzte Wort in den Halbversen beginnt. Und dazu verleiht die Gleichheit der Vokale (ָ ָ) in den Verbalausdrücken und der Vokalwechsel erst im letzten Worte des Halbverses dem Rhythmus eine kraftvolle und wohllautende Getragenheit.

2) Der Araber stimmt trotz z. T. freier Übersetzung mit dem Syrer: فتضرّب بين رجليها وسقت ميّتًا في الموضع الذى سقت عنده وقع مجدوعًا.

palästinensisch-syrischen handschriftlichen Textüberlieferung repräsentierte. Für *'A* ist (vgl. Field) für das zweite כרע die Übersetzung ἔκαμψεν überliefert. Danach hat ihm also anscheinend die von den Masoreten festgelegte Textgestalt vorgelegen. Und dass auch *Θ* diese Textgestalt vor sich gehabt hat, werden wir bald sehen. Die Vulgata bietet wieder eine recht freie Behandlung des Textes, verrät aber deutlich, dass ihr ein zweites בין רגליה zu Grunde liegt; ob sie auch in ihrem letzten Teile genau die Lesart des MT voraussetzt, ist eine nicht entscheidbare Frage. Ihre Übersetzung lautet: inter pedes eius ruit, defecit et mortuus est: volvebatur ante pedes eius et jacebat exanimis et miserabilis. Hier merkt man freilich von einem hebräischen באשר .... שם nichts, und welches Wort ausser שדוד noch mit exanimis oder miserabilis übersetzt ist, bleibt auch verborgen: zu volvebatur ante pedes vgl. nachher LXX Cod. B. Indes, wie es sich damit auch verhalten mag, wir haben ja schon zur Genüge gesehen, dass die lateinische Übersetzung des Liedes durchweg recht frei ist, dass es also unerlaubt ist, auf sie textkritische Schlüsse zu gründen.

Auf Seiten der für die ägyptisch-alexandrinische Überlieferung in Anspruch zu nehmenden Zeugen finden wir auch hier wieder die gleiche Zwiespältigkeit und unsere bisherige Beurteilung dieser Zwiespältigkeit auch wieder vollkommen bestätigt. Cod. B bietet folgenden Text: *ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς κατεκυλίσθη, ἔπεσεν καὶ ἐκοιμήθη ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς· κατακλιθεὶς ἔπεσεν· καθὼς κατεκλίθη, ἐκεῖ ἔπεσεν ἐξοδευθείς.* Es scheint allerdings jenes *κατεκυλίσθη* gut überliefert zu sein, aber ich halte es für fehlerhaft. Es wird auch hier *κατεκλίθη* gelesen werden müssen. Jedenfalls bedeutet jenes Wort (eigentl. Passivum): hingewälzt werden, während Aor. pass. *κατεκλίθην* der Bedeutung nach ganz gewöhnlich medial, also = sich hinlegen, auch hinsinken (z. B. *εἰς γόνατα* = in die Kniee sinken, auf die Kniee fallen) übersetzt werden kann, und das ist ja dann genau gleich dem hebräischen כרע. Sichtlich hat aber das Verbum *κατακυλίειν* innerhalb der Übersetzung dieses Verses eine gewisse Verbreitung gehabt. Dafür lässt sich jenes volvebatur in der Vulgata (allerdings erst an zweiter Stelle, während an erster Stelle ruere steht, ein Wort, das man auch mit einem *κατακλίνεσθαι* unschwer in Verbindung bringen könnte) geltend machen. Die eigentümliche Satzabteilung in Cod. B ändert natürlich nichts an der unzweifelhaften Thatsache, dass hier in der Hauptsache genau die vom MT festgelegte Lesart vorausgesetzt wird. Das *καὶ* vor *ἐκοιμήθη* mag sogar erst vom Griechen selbst eingefügt sein, kann freilich auch von ihm schon in seinem hebräischen Texte vorgefunden worden sein, so gut wie vielleicht (allerdings ist es wenig wahrscheinlich) auch der Syrer in seiner Vorlage seine drei Waw conj. gelesen haben mag. Dagegen das *ἐξοδευθείς* mit hebräischem שדוד in verständliche Verbindung zu bringen, will mir nicht geraten. Es liegt m. E. sicher ein Schreibfehler vor. Ursprünglich stand

dort wohl *ἐξολοθρευθείς*, ein Wort, das genau שׁדוד entspricht. — In Cod. A lesen wir nun aber folgendes: *ἀνὰ μέσον τῶν ποδῶν αὐτῆς συνκάμψας ἔπεσεν· ἐκοιμήθη μεταξὺ ποδῶν αὐτῆς· . . . ἐν ᾧ ἔκαμψεν, ἐκεῖ ἔπεσεν ταλαίπωρος.* Es fehlen, gewiss infolge Schreibversehens, in der Lücke die Worte: *ἔκαμψεν, ἔπεσεν.* In Luc. (ed. de Lag.) stehen diese Worte an ihrer Stelle, dagegen lesen wir dort an Stelle des ersten *συγκάμψας*: *συγκύψας.* Das findet sich (vgl. Field) in Handschriften (auch in ed. Compl.); daneben findet sich auch *συγκάψας*, natürlich ein fehlerhaftes Wort. Aber dass *συγκύψας* in dieser Übersetzungsgestalt nicht ursprünglich ist, daran kann nicht gezweifelt werden. Schon die Bedeutung spricht dagegen. Syr.-Hex. hat statt dessen: ܟܕ ܟܝܦ, und das entspricht jenem allein auch zu dem hebräischen כרע passenden griechischen *συγκάμψας* (vgl. Field). Es ist daher m. E. sicher, dass Luc. ursprünglich mit Cod. A auch in Bezug auf dies Wort genau übereinstimmte. Luc. liest auch *ταλαιπώρως* (so ed. Compl. und auch Ald.), aber ich zweifle auch hier nicht, dass *ταλαίπωρος* wie in A und anderen Codd. die ursprüngliche Lesart ist. Nun bemerkt auch Field zu der Übersetzung des ersten כרע נפל mit *συγκάμψας ἔπεσεν*: Est Theodotionis, ut mox videbimus. Am Rande des Cod. 85 zu der Übersetzung des zweiten כרע ist ausdrücklich als Lesart Θ's: *συγκάμψας* angemerkt. Auf ihn bezieht sich auch die am Rande des gleichen Codex vermerkte Übersetzung *ἐν ᾧ ἔκαμψεν* und *ταλαίπωρος*. Wir werden also hinfort ohne Ängstlichkeit, wenn es sich um die Eruierung der hebräischen Vorlage der alexandrinischen Version handelt, unseren Blick mindestens in erster Linie, wenn nicht ausschliesslich, auf Cod. B richten dürfen; dagegen haben wir in Cod. A, Luc. etc., auch Syr.-Hex., wenigstens in der Hauptsache Θ's Version vor uns und in ihnen nur Zeugen für die Gestalt der hebräischen Textüberlieferung, die eben dieser Übersetzer verwertet hat. Sie sind also nicht sowohl Zeugen für die ägyptisch-alexandrinische Überlieferung des hebräischen Textes, als vielmehr für die palästinensische.

Nun haben wir auch von diesem Verse die eigenartige griechische Textgestalt zu erwähnen, die wir zu v. 26 in dem *τοῦ εἰς τέλος ἀχρειῶσαι* etc. kennen lernten (vgl. Field). In dieser ist das erste כרע נפל mit *βαρυνθεὶς* (i. S. v.: gelähmt, kraftlos) *ἔπεσεν* wiedergegeben; die Worte שׁכב בין רגליה mit: *καὶ ἀφύπνωσεν* (vgl. Vulg. mortuus est) *ἀνὰ μέσον τῶν σκελῶν* (in einem Cod. allerdings dafür *ποδῶν*) *αὐτῆς.* In der Wiedergabe des letzten Satzes באשׁר וג״ stimmt diese Version mit A, Luc. etc. überein: *ἐν ᾧ ἔκαμψεν, ἐκεῖ ἔπεσεν ταλαίπωρος*; dagegen scheint, wenn ich recht sehe, die für A oben konstatierte Lücke auch hier zu bestehen. Field bemerkt zu den hier in Betracht kommenden Codd. (und ed. Ald.): pro *κατακλιθεὶς ἔπεσεν* (d. i. Cod. B) legitur *ἐν ᾧ ἔκαμψεν.* Das ist doch wohl schief ausgedrückt; er hätte, meine ich, richtiger sagen müssen, dass in diesen Codd. ein Äquivalent für jene Worte nicht

vorliege. — Auffällig ist nun, wenn ich die Sachlage richtig aufgefasst habe, die Thatsache, dass in v. 26 nach der eigenartigen Textform im Anfang in den fraglichen Codd. schliesslich der griechische Wortlaut in den des Cod. B auslief, dagegen hier in v. 27 der ebenso sonderbaren Übersetzung der ersten Hälfte des Verses schliesslich ein Wortlaut folgt, der mit Cod. A. Luc. etc., also mit **Θ, in Übereinstimmung steht.**

Für unsern nächsten Zweck kommt dies alles nicht in Betracht. Wir können nur konstatieren, dass aller Wahrscheinlichkeit nach der gleiche Text, den wir in MT vor uns haben, auch von dem alexandrinischen Übersetzer gelesen wurde. Wir können uns also für unsere weitere Kritik einfach an die Lesart des MT halten.

Nun glaube ich, ein jeder, der die bisher behandelten Verszeilen und Strophen nach Form und Inhalt sorgfältig beobachtet hat und auch nur ein wenig Empfindung für ihre rhythmische Gestalt, die kraftvolle Art des Ausdrucks in den einzelnen Halbversen und den formellen und inhaltlichen Parallelismus der zusammengehörigen Halbverse besitzt, wird mir recht geben, wenn ich behaupte, der in v. 27 uns überlieferte Wortlaut, wie alt er auch sein mag, wenn er auch ein fester Bestandteil des Textes schon weit vor der Zeit war, seit der die ägyptisch-alexandrinische Texttradition ihre eigenen Wege lief, könne seiner ganzen Art nach keinen ursprünglichen Bestandteil des Liedes gebildet haben. Ich brauche gewiss auch keinem Leser, der mir bis hierher gefolgt ist, noch besonders zu zeigen, dass die Worte sich nach dem rhythmischen Schema unseres Liedes nicht lesen lassen, ebenso wenig auch, dass sie nicht ausreichen, eine zweizeilige Strophe zu füllen. Wo müsste man naturgemäss die erste Verszeile zu Ende gehen und wo in ihr die die Halbverse scheidende Cäsur eintreten lassen? Um auch nur einigermaassen den Anforderungen einer rhythmisch wohlgestalteten Verszeile zu genügen, müssten wir die ganze Zeile vor באשׁר abschliessen, und die Cäsur könnte nur hinter שׁכב liegen. So nur hätten wir eine Zeile, deren beide Teile einen inhaltlichen Parallelismus bildeten. Aber man braucht die so gewonnene Verszeile nur zu sehen, um sofort zu der Anerkennung genötigt zu sein, dass sie nicht von dem Dichter der bisher behandelten Verse stammen kann. Ich schreibe sie hin so, wie sie rhythmisch gelesen werden müsste:

בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכָב   בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפָל

Nachdem wir eine ganze Reihe von Versen des Liedes kennen gelernt haben, bedarf es nur des Hinweises, dass schon die Gestalt des Eingangs des ersten Halbverses dem Charakter des Rhythmus unseres Liedes nicht entspricht. Ich meine, die offenkundigen Thatsachen bewiesen deutlich genug die Richtigkeit meiner (zu v. 20, oben S. 206 ausgesprochenen) Behauptung, dass es zum eigentümlichen Charakter des Rhythmus d i e s e s Liedes gehöre, dass zum

ersten Hochton in der Verszeile nur e i n e Silbe hinaufführe. Dem aber widerspricht בין רגליה. Wir würden eine tadellose Verszeile erhalten, wenn wir das erste בין רגליה tilgen dürften: aber dazu haben wir umso weniger Recht, als offenbar für den Urheber des Satzes gerade auf diesen Worten ein besonderer Nachdruck liegt. Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, so würde auch der formell tadellose Vers einen so lahmen Parallelismus der beiden Halbverse zeigen, dass man sich gehindert fühlen müsste, an den Dichter der bisherigen Strophen als Verfasser desselben zu denken. Dazu käme auch, dass die übrigen Worte des masoretischen v. 27 nicht ausreichten, um die zur Ausfüllung der Strophe nötigen zwei Halbverse zu bilden. Und was für einen trostlos prosaischen Charakter nach Form und Inhalt trägt der Satz: באשר כרע שם נפל שדוד! Es wäre m. E. geradezu Hohn auf alle Poesie, wenn wir diesen Satz für einen ursprünglichen Bestandteil des Liedes halten wollten, selbst dann, wenn wir unausweichlich gezwungen wären, die vorausgehende Zeile dazu zu rechnen. Denn, dies einmal vorausgesetzt, klänge es nicht, als meine der Dichter, er rede zu ganz verstandlosen Menschen, wenn er nach zweimaliger Schilderung des Zusammensinkens und Hinfallens des Vergewaltigten vor den Füssen der Ja'el nun noch besonders gesagt haben sollte, derselbe sei genau da, wo er zusammensank (כרע), auch wirklich zu Boden gefallen? Wohin sollte er denn sonst fallen? Auch nur daran zu denken, ein Mann, dem der Schädel zerschmettert, ja, dem die Schläfe durchbohrt war, hätte sich während seines Zusammenbrechens etwa noch von der Stelle bewegen und an einer anderen Stelle wirklich niederfallen können, ist eine bare Unmöglichkeit, und das dem Dichter unseres Liedes zuzutrauen, wäre m. E. mehr als eine Verkennung seiner wirklich echten und kraftvollen poetischen Begabung, wie wir sie an den früheren Versen zu beobachten vermögen. Ich halte den Satz באשר וגו׳ für einen der greulichsten prosaischen Zusätze, die ein alles poetischen Empfindens barer Pedant nur ersinnen konnte.

Es ist nun wohl nicht überflüssig, wenn ich in Kürze mitteile, wie ich glaube die Entstehung des in v. 27 überlieferten Wortlauts in ihren verschiedenen Stadien mir vorstellig machen zu sollen. — Vielleicht hat der ursprüngliche Zusatz lediglich den Satz umfasst: בין רגליה כרע נפל שכב. Damit war ja auch in der That alles gesagt, was jemand sagen konnte, wenn er glaubte noch besonders hervorheben zu müssen, was sich nach dem Inhalt von v. 26 b an sich ganz von selbst verstand. Der Zusatz umfasst 17 Buchstaben, und das mochte der durchschnittliche Umfang einer Kolumne der Handschrift sein, in der der Zusatz zuerst angebracht wurde. Es würde aber auch möglich sein, dass der Zusatz schon gemacht wurde zu einer Zeit, als die Halbverse der Verszeile noch so in einer Linie geschrieben wurden, wie wir es hier überall gethan haben. Sollte das der Fall sein, so würde jener Satz mit 17 Konsonanten

auch ohne Schwierigkeit in den Raum eines Halbverses gebracht werden können, wenngleich der erste Halbvers aller bisher behandelten Verszeilen mit Ausnahme von v. 20 a im Durchschnitt nur etwa 12 Konsonanten umfasst, während der durchschnittliche Umfang der zweiten Halbverse etwas, wenn auch nicht viel, grösser ist. Aber der Umfang der Halbverse in einem formell wohlgestalteten, originellen Liede wird ja auch prinzipiell nicht nach der Zahl der Buchstaben, ja, nicht einmal nach der der Silben, sondern nach der der Hebungen gemessen. Es ist daher kein Anstoss daran zu nehmen, wenn auch einmal in einer Verszeile grössere Zahlen hinsichtlich der Silben und Buchstaben, als sonst durchschnittlich gezählt werden, vorkommen, am allerwenigsten dann, wenn es sich um einen Zusatz einer anderen, poetisch weniger originellen und geschickten Hand handelt. In solchem Falle werden wir sogar nicht einmal Veranlassung fühlen, uns an einer Verfehlung des rhythmischen Schemas zu stossen, wie das hier in unserem Liede geschehen sein müsste. Nehmen wir nun einmal an, der Urheber des Zusatzes habe jenen ersten Satz als ersten Halbvers eingefügt, so wäre nicht ausgeschlossen, dass er auch durch die Beifügung eines zweiten Halbverses die von ihm geschaffene Verszeile vervollständigt hätte. Und dieser Halbvers könnte in den Worten בַּאֲשֶׁר וגו' bestanden haben, umso mehr, als dieser Schlussatz zwar, wie wir sahen, einen nicht gerade besonders geistreichen, aber immerhin doch erträglichen inhaltlichen Parallelismus zu jenem den ersten Halbvers füllenden Satz bilden würde. Das בַּאֲשֶׁר · · · · שָׁם nähme בין רגליה wieder auf. Im übrigen müsste des Autors Kraft nicht ausgereicht haben, auch für die Verbalausdrücke rhythmisch schönere Parallelen zu finden. Auch der Umfang an Konsonanten würde bei diesem Satze (es sind in der überlieferten Lesart 16) nicht bloss dem des ersten Halbverses, sondern auch im allgemeinen dem der zweiten Halbverse im ursprünglichen Liede ziemlich entsprechen. Im grossen und ganzen wäre es also erlaubt zu sagen, der Verfasser des Zusatzes habe doch ein gewisses Gefühl für die Anforderungen an die rhythmische Gestalt einer Verszeile gehabt und sich auch bemüht, sein Geistesprodukt möglichst dem Schema des Liedes anzupassen. Ja, vielleicht hatte sein Erzeugnis sogar die erforderliche Form wirklich getroffen. Zur Begründung dieser Vermutung sei noch folgendes gesagt. Am Ende des Verses lesen wir heute שָׁדוּד. Unzweifelhaft wurde das Wort in älteren Zeiten ohne den Vokalbuchstaben, also lediglich שׁדד geschrieben. Nun blicke man aber einmal wieder in Kol. 9 bei Zimmern und vergleiche die Formen der drei Konsonanten ב, ד und כ. Man wird zugeben, es bedarf keiner grossen Phantasie, um sich שׁדד aus einem שׁכב entstanden zu denken. Vom כ brauchte der vertikale Schaft nur durch Verwischung verkürzt zu werden, um in den Überresten den Buchstaben ד erscheinen zu lassen, und wurde dieser Buchstabe als zweiter im Worte gelesen, so lag es nach dem Zusammenhange

des vorausgehenden Satzes, auch abgesehen von aller formellen Ähnlichkeit der Buchstaben, durchaus nahe, auch statt des letzten Konsonanten ב ein ד zu lesen. Denn eine Wurzel שׁדב gab es weder im Hebräischen noch im Aramäisch-jüdischen, und eine Ableitung von שׁדד passte ja vortrefflich in den Zusammenhang hinein. Gesetzt also, es habe wirklich am Ende der ganzen Verszeile שׁכב gestanden, so liesse sich weiter annehmen, das Wort sei an das Ende des ersten Halbverses erst nachträglich durch einen Schreibfehler eingedrungen. Stand am Ende נפל שׁכב hintereinander, so konnte unter dem suggestiven Einfluss dieser Wortfolge leicht einem spätern Abschreiber auch im ersten Halbverse hinter נפל das Wort שׁכב in die Feder fliessen. Wir könnten in dem überlieferten Texte allenfalls noch einen Beweis für die Richtigkeit dieser Vermutung finden. Das zweite בין רגליה כרע נפל müsste, wenn unsere bisherige Annahme richtig sein sollte, fehlerhaft sein, aber es dürfte auch ohne das nichts als eine fehlerhafte Doppelschreibung des vorausgehenden Satzes sein. Nun fehlt hier aber שׁכב. Man könnte also zu der Vermutung versucht sein, diese fehlerhafte Wiederholung des Satzes sei schon zu einer Zeit erfolgt, als jenes שׁכב noch nicht in den ersten Satz eingedrungen war. Die Richtigkeit all' dieser Vermutungen vorausgesetzt, ergäbe sich eine Verszeile, die sich im allgemeinen rhythmisch (abgesehen natürlich besonders vom Eingang) ganz gut in das Lied einfügen würde. Sie lautete:

בין רגליה כרע נפל   באשר כרע שם נפל שׁכב

Wir müssten also dann dem Urheber der Zeile zugestehen, dass er nicht ganz ohne poetische Begabung gewesen, dass er wenigstens das rhythmische Schema des Liedes erkannt und trotz der Verfehlung des rhythmischen Charakters des Anfangs des ersten Halbverses nach Kräften auch nachzuahmen verstanden habe. Freilich wird damit das Urteil nicht aufgehoben, dass der Satz inhaltlich nicht nur nach der letzten Strophe v. 26a und b nicht nötig war, sondern dass derselbe auch in seinem Inhalt wenig originelle dichterische Kraft verrät, vielmehr durch und durch prosaisch gedacht und in seinem zweiten Teile auch durch und durch prosaisch formuliert ist.

Ich habe bisher schon immer den Inhalt von v. 27 als einen Zusatz behandelt. Ich glaube, damit vollständig im Rechte zu sein, auch dann, wenn die zuletzt vorgeführte formell allenfalls erträgliche Gestalt die ursprüngliche Gestalt des Zusatzes gewesen sein sollte (wie ich freilich meine). Der Beweis dafür scheint mir in dem bisher Gesagten schon genügend geführt zu sein. Nur einen Grund füge ich noch hinzu. Da niemand an diesem Punkte unserer Untersuchung mehr leugnen wird, dass das Lied ursprünglich in Strophen von zwei inhaltlich sich eng zusammenfügenden Verszeilen gedichtet ist, und da wir hier völlig ausser stande sind, eine solche Strophe zusammenzubringen, auch in dem vorhandenen Wortlaute

der von seinem Urheber gewollte Gedanke — wenigstens in einem Gedichte — schon zum Übermaass deutlich und breit ausgesprochen ist, man also nichts wesentliches mehr zu seiner Ausprägung vermisst, so wird man sich wohl schwerlich noch sträuben, dem Urteil zuzustimmen, dass wir es in v. 27 mit Sätzen zu thun haben, die dem ursprünglichen Liede fremd waren. Ihre kritische Beseitigung ist demnach vollkommen begründet.

Ganz der einem Dichter erlaubten Lebhaftigkeit der Darstellung entsprechend werden wir nun ohne irgend welche überleitende Bemerkung[1]), wie sie der Prosastil erforderte, von dem blutigen Vorgang bei dem Beduinenzelte zu der fernen Burg des Sisera, in ihr Frauengemach versetzt. Wir sehen des Erschlagenen Mutter am Fenstergitter. Sie lugt aus in der Richtung, aus der sie den Sohn siegreich und mit Beute beladen erwartet. Wir hören sie mit bebender Stimme ein Warum banger Sorge ausrufen, weil der sehnsüchtig Erwartete so lange auf sich harren lässt.

Man braucht nicht viele Überlegung, um zu erkennen, dass wiederum die im masoretischen **v. 28** zusammengefügten Sätze sich inhaltlich eng zusammenschliessen. Sie enthalten thatsächlich den nächsten Zweizeiler, freilich auch nicht rein in ursprünglicher Gestalt, aber in der Hauptsache scheint der ursprüngliche Text noch vorzuliegen oder doch mit einiger Sicherheit wiederhergestellt werden zu können.

V. 28a enthält die erste Verszeile, nur vermehrt durch ein paar jüngere Zuwüchse. Zunächst bin ich der Überzeugung, dass der durchgängigen poetischen Diktion auch, wie wir zur Genüge gesehen haben, in unserm Liede gemäss der Artikel vor חַלּוֹן und אֶשְׁנָב zu tilgen ist (so auch M a r q u a r t mit ausdrücklicher Berufung auf das Metrum). Sodann ist וַתְּיַבֵּב nicht ursprünglich, sondern jüngerer Zusatz, wie sich noch ziemlich überzeugend nachweisen lässt. Schon das Imperf. c. Waw cons. ist auffällig, so tadellos es auch vom grammatischen Standpunkt aus betrachtet ist. Man würde von der Sprache der bisher behandelten Verszeilen aus viel eher einfaches Perfekt erwarten, das man dann natürlich ohne Schwierigkeit zu dem folgenden Halbvers ziehen könnte. Ein ernstlicheres Bedenken ist jedoch das folgende. Nach den Dialekten hat יבב die Grundbedeutung des lauten Schreiens, des Lärmens, sei es mit dem Munde oder auch mit einem Instrumente. Im Targumischen überwiegt die Bedeutung des Jubelns, aber es kommt im Neuhebräischen auch vor in der Bedeutung des klagenden Schreiens, z. B. vom Geheul der Klageweiber. An sich würde das Wort in diesem letzteren Sinne nicht übel zu der Stimmung zu passen scheinen, in der Siseras Mutter war, aber überlegt man sich die

1) S e g o n d (a. a. O., S. 56) sagt: Nous venons d'assister au meurtre de Sisera et, b r u s q u e m e n t, s a n s a u c u n e t r a n s i t i o n, nous sommes transportés dans son palais pour jouir de l'anxiété poignante de sa mère et des folles illusions de ses femmes.

Sache genauer, so will es einem doch nicht recht in den Sinn, dass sie mit lautem Geschrei oder Geheul die in v. 28 b mitgeteilten Worte ausgerufen habe. Mindestens lässt v. 29 (vorausgesetzt, dass dieser Vers ursprünglicher Bestandteil des Liedes ist, was allerdings sehr in Zweifel gezogen werden muss, wie wir hernach sehen werden) eine so grosse Aufregung nicht erkennen. Auch die Auskunft, womit man sich tröstet, und die uns v. 30 mitteilt, ist nicht dazu angethan, es glaublich erscheinen zu lassen, dass der Dichter die Mutter Siseras nicht bloss sehnsuchtsvoll und voll Sorge durch das Fenstergitter habe hinauslugen, sondern sogar mit lautem Geschrei durch das Fenster hindurch ihren Gefühlen Ausdruck geben lassen. Ich glaube, er würde sich mit einem schlichten אמרה (oder ותאמר) begnügt haben, wie denn Targum und Syr.-Peš. auch ein solches unmittelbar vor ihren Worten in v. 28 b einschalten, womit sie eben darthun, dass es ihrem Sprachgefühl widerstrebte, das Wort יבב direkt mit dem geredeten Worte in Verbindung zu bringen. Es kommt noch anderes dazu. Zunächst dies: nach den gewöhnlichen Regeln des Parallelismus der Halbverse erwarten wir gegenüber נשקפה und in der Verbindung mit בעד אשנב jedenfalls erst zu allerletzt ein Verbum der Art wie יבב. Sodann wolle man auch noch folgendes ernstlicher Erwägung unterziehen. Die Wurzel יבב findet sich ausser unserer Stelle im biblischen Hebräisch nirgend, weder in alter noch in jüngerer Zeit. An sich freilich beweist das nicht, dass dieselbe nicht zum hebräischen Sprachschatz gehört hat; es könnte natürlich auch nur beweisen, dass sie eben nicht besonders geläufig war. Indes, es ist dabei immerhin nicht zu übersehen, dass sie zu dem gewöhnlichen Sprachschatz der aramäischen Dialekte und nicht minder auch zu dem des sog. Neuhebräischen gehört. Und da liegt m. E. die Annahme doch recht nahe, das Wort sei in unserm Verse nicht ursprünglich, sondern jüngerer Herkunft, also ein Eindringling. Diese Annahme drängt sich uns umso stärker auf, je mehr Gründe anderer Art gegen die Behauptung seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zum Texte des Liedes bei genauer Erwägung alles in Betracht kommenden Materials auftauchen. Gewiss können die bisher angeführten nicht als ausreichend erachtet werden, zu einer endgültigen Verurteilung des Wortes zu ermuntern, so beachtenswert sie an sich selbstverständlich auch sind. Aber eine sorgfältige kritische Beachtung des Zeugnisses der alten Versionen wird uns lehren, dass die Form ותיבב mindestens nicht die ursprüngliche Gestalt des Textes an dieser Stelle gewesen ist, ja, sie wird uns genügendes Material an die Hand geben, um den Schritt berechtigt erscheinen zu lassen, das Wort als jüngeren Zusatz kritisch ganz zu beseitigen. Hören wir also, was uns die alten Zeugen zu sagen haben.

Bedauerlich ist, dass wir hier wieder von *'A* gar nichts wissen. Syr.-Peš. setzt zweifellos die von MT gebotene Lesart voraus: ܡܢ ܟܘܬܐ ܐܕܝܩܬ ܘܝܒܒܬ ܐܡܗ ܕܣܝܣܪܐ ܡܢ ܟܣܩܣܛܪܘܢ (= e fe-

nestra prospexit et ululavit mater Sisarae e xysto). Dagegen scheint das Targum von ותיבב nichts zu wissen, sondern eine andere, in den Zusammenhang unzweifelhaft besser passende Lesart vorauszusetzen. Es lautet: מן הרכא אסתכיאת ומדיקא אמיה דסיסרא מביני אשיתא. Das erste Verbum "אסתכ entspricht dem hebräischen נִשְׁקְפָה ganz genau, מדיקא aber bedeutet: sie sah genau hin, lugte aus, ist also nicht Wiedergabe jenes ותיבב, sondern würde vielmehr einem וַתַּבֵּט entsprechen. Vorläufig müssen wir es allerdings dahingestellt sein lassen, ob die Annahme berechtigt ist, dass das Targum für eine zweite, neben der vom Syrer und von MT bezeugten Lesart[1]) in der palästinensischen Tradition handschriftlich vorhanden gewesene Textgestalt Zeugnis ablege. — Blicken wir hinüber auf die ägyptisch-alexandrinische Textüberlieferung, so interessiert uns nach unseren bisherigen Erfahrungen in erster Linie Cod. B. Hier lautet die Übersetzung nun aber so: *διὰ τῆς θυρίδος παρέκυψεν μήτηρ Σεισαρὰ ἐκτὸς τοῦ τοξικοῦ*[2]). Hier fehlt also jedes Äquivalent für ein Wort an der Stelle, wo wir heute ותיבב lesen. Wir müssen also, wenn wir auch hier diesem Codex den ihm bisher zuerkannten Wert beimessen können — und dass wir das dürfen, daran zweifle ich nicht, wird uns aber nachher auch noch von anderer Seite her bestätigt werden —, annehmen, dass der Alexandriner in seinem hebräischen Texte weder ותיבב noch sonst ein Wort an dieser Stelle gelesen hat. Anders verhält sich die Sache bei Cod. A. Luc. u. a., auch Syr.-Hex. Hier lesen wir: *διὰ τῆς θυρίδος διέκυπτεν καὶ κατεμάνθανεν ἡ μήτηρ Σισαρὰ διὰ τῆς δικτυωτῆς, ἐπιβλέπουσα ἐπὶ τοὺς μεταστρέφοντας μετὰ* (fehlt in A) *Σισαρά*. Selbstverständlich sind die Worte *ἐπιβλέπουσα κτλ.* ein Zusatz und mit Recht im Syr.-Hex. durch den Obelos als der hebräischen Textüberlieferung fremd gekennzeichnet. Von Interesse ist sodann die Thatsache, dass ebendort die Worte *καὶ κατεμάνθανεν* mit dem Asterisk versehen sind. Das spricht also dafür, dass an dieser Stelle Cod. B die echte Tradition der alexandrinischen Version vertritt. Aber wichtig ist auch die Übersetzung *καὶ κατεμάνθανεν* (= und sie erkundete oder suchte zu erkunden). Dass dies nicht eine Wiedergabe von ותיבב

1) Für sie tritt auch die lateinische Übersetzung ein. Sie lautet: per fenestram respiciens ululabat mater eius et de coenaculo loquebatur. Zu Hieronymus' Zeit war also die von den Masoreten festgelegte Lesart in Palästina wohl die maassgebende. Es scheint sodann fast, als dürfe man aus dem et … loquebatur entnehmen, es habe damals in manchen Texten das von Targum und Syr.-Peš. ebenfalls gebotene, zu den Worten des Weibes überleitende אמרה wirklich gestanden.

2) Was mit *τοξικόν* gemeint ist, ist nicht klar. Ob es auf eine bogenförmige Gestalt der Fensteröffnung abzielt oder den Raum, in dem sich Siseras Mutter befindet, als ein Gewölbe bezeichnen soll, weiss ich nicht. Eine wirkliche Übersetzung des hebräischen אשנב ist es nicht. Man wird durch das *τοξικόν* an das coenaculum der Vulgata erinnert, das auch eher einem hebräischen עֲלִיָּה als einem אשנב entspricht.

ist, hat man natürlich längst erkannt, und Klostermann hat vorgeschlagen, ותתבּנן zu lesen, und darin Nachfolger[1]) gefunden. Ich sehe aber auch hier keinen Grund, an ein anderes Wort zu denken, als an das, worauf, wie ich glaubte, das Targum hinlenkt. Nun dürfen wir auch hier nicht vergessen, was wir bisher über die wirkliche Herkunft der von Cod. A etc. dargebotenen, von der des Cod. B so stark abweichenden Lesart erfahren haben. Dass wir auch hier wieder berechtigt sind, an Θ als Quelle der Abweichungen zu denken, ist sicher, umso mehr, als auch thatsächlich die Worte *διὰ τῆς δικτυωτῆς* als zur Übersetzung desselben gehörig überliefert sind (vgl. Field). Vielleicht irren wir auch nicht, wenn wir annehmen, dass auch *κατεμάνθανεν* ebendaher entstammt. Wenn das aber richtig ist, so würde sich Θ zum Targum gesellen als Zeuge dafür, dass die Textüberlieferung auf palästinensischem Boden eine zwiespältige war, dass es wenigstens eine Handschriftenfamilie gab, in der man jedenfalls nicht ותיבב las, denn das würde ein mit dem Wortschatze des jüngeren Hebräisch einigermaassen Vertrauter schwerlich mit *καὶ κατεμάνθανεν* haben wiedergeben können. Nehmen wir nun an, in dieser besonderen Überlieferungsgestalt habe man ותבט gelesen, so wird zwar die Thatsache, dass in der palästinensisch-syrischen Texttradition überall ein Verbalausdruck an dieser Stelle gelesen wurde, nicht erschüttert, aber jedenfalls wird sehr ungewiss, was dort vor dem Beginn der Spaltung der Lesart gelesen wurde, wenngleich aus dem früher schon erwähnten, in den sachlich rhythmischen Anforderungen des Parallelismus beruhenden Gründen die Lesart ותבט die grössere Wahrscheinlichkeit, das Ursprüngliche zu sein, für sich hat. Und nehmen wir hinzu, dass nach dem Zeugnis von Cod. B der Alexandriner in seiner hebräischen Textvorlage an der Stelle jenes Wortes überhaupt nichts vorfand, so wird nicht nur die Ursprünglichkeit der Lesart ותיבב, sondern auch die ursprüngliche Zugehörigkeit von ותבט oder auch jedes anderen Verbalausdrucks, der dafür eingesetzt werden könnte, zum Texte des Liedes überhaupt aufs allerernstlichste in Frage gestellt. Wir können uns daher der Beantwortung der Frage nicht mehr entziehen, ob sich für die Annahme späteren Eindringens eines ותבט in den Text des Verses haltbare Gründe beibringen lassen, und dass das möglich ist, glaube ich in der That. Ehe ich aber darauf eingehe, halte ich es nicht für überflüssig, ausdrücklich zu betonen, dass wir es aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem Eindringling zu thun haben, der lediglich der asiatischen Textüberlieferung angehörte, also erst geschaffen worden ist, nachdem sich die ägyptisch-alexandrinische Textüberlieferung abgezweigt und ihren eigenen Weg zu gehen begonnen hatte.

1) So Marquart und Budde (vgl. auch Nowack). Budde sagt auch mit Recht, nur ein Synonym zu נִשְׁקְפָה passe hierher und verweist dabei auf Targum und LXX. Dass aber der allgemeine Hinweis auf LXX nicht zutreffend ist, bedarf nach dem oben mitgeteilten Thatbestand keines Beweises.

M. E. handelt es sich bei dem Zusatz um nichts anderes als um eine lexikalische Glosse. Man könnte schon daran denken, es habe sich jemand durch die eigentliche Bedeutung von נשקף = „emporragen, sich erheben“, woraus sich erst die Bedeutung: „Aussicht haben über etwas, aus- oder hinausschauen“ entwickelt hat (analog griech. *παρα-* und *διακύπτειν*), veranlasst gefühlt, ein Verbum des Sehens hinzuzufügen, um dem Leser begreiflich zu machen, wie נשקפה gemeint sei. Indes, so lange man altes Hebräisch noch ziemlich überall verstand, war eine solche Glossierung des Wortes sicher unnötig und schwerlich jemandem nahe gelegt. Das musste oder konnte doch anders werden, seitdem man sich in dem Sprachschatz des aramaisierenden Neuhebräisch bewegte oder gar nur Aramäisch redete. Hier giebt es ein Wort שקף im Sinne der althebräischen Wurzel nicht (so weit ich sehe, könnte man nur שְׁקִיפָא, das auch im Syrischen vorkommt und Felsspitze bedeutet, dafür anführen). Allerdings findet sich ein Wort und zwar ein recht häufig vorkommendes Wort שקף, aber das bedeutet „schlagen, klopfen“ (vgl. Buxtorf, Lex. chald.-talm.-rabb. und Levy, Chald. Wb. z. d. Targ. s. v.). Lässt sich nun nicht unschwer vorstellen, dass irgend jemand, ein Leser oder ein Abschreiber, mit Rücksicht auf diese Bedeutung des mit der althebräischen Wurzel gleichlautenden Wortes Veranlassung nehmen mochte, ein Wort des Sehens oder Hinblickens hinzuzufügen, um zukünftige Leser vor einem Missverständnis des נשקפה zu behüten? Vielleicht schrieb er zunächst ein הביט an den Rand, und dies drang erst später in den Text selbst ein und empfing hier dann die Verbindung durch Waw nach rückwärts. Stand der Vokalbuchstabe י wirklich im Texte, so zeigte er jetzt den e-Laut an. — Von einem ותביט aus lässt sich auch in ziemlich plausibler Weise die Entstehung der vom Syrer, Hieronymus und MT vertretenen Lesart ותיבב begreiflich machen. Vielleicht gab nur ein einfacher Schreibfehler Anlass zu dieser begrifflich sehr abliegenden Veränderung des Textes. Zunächst geriet י irrtümlich vor ב und, da ותיבט nichts war, so lag die Verwandlung der unverständlichen Wortform in ותיבב, das nicht nur ein häufig gebrauchtes Verbum darbot, sondern sich auch seiner Bedeutung nach allenfalls in den Zusammenhang einfügen liess, recht nahe.

Ich meine, auf dem von uns eingeschlagenen Wege sei nicht nur die Entstehung des Zusatzes überhaupt, sondern auch seine Weiterentwicklung bis zu der im MT kanonisch gewordenen Lesart wohlverständlich gemacht und durch unsere ganze Beweisführung die kritische Wiederbeseitigung desselben auch zur Genüge gerechtfertigt. Ohne ihn erhalten wir eine Verszeile, die in jeder, in formeller wie sachlicher, Hinsicht keinerlei Bedenken mehr unterliegt. Sie lautet:

28a בעד החלון נשקפה   אם סיסרא בעד אשנב

Die zweite, in v. 28 b enthaltene Verszeile der Strophe bedarf auch scharfer Kritik. Ohne Mühe erkennt das Auge, das an den in den bisherigen Versen herrschenden Rhythmus gewöhnt ist, die Unverträglichkeit des überlieferten Wortlauts mit dem rhythmischen Schema. Man könnte allenfalls die den zweiten Halbvers bildenden Worte mit drei Hebungen lesen, da פעמי מרכ״ unter einen Hochton zu stellen nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit liegt, denn die von dem mit Hochton schliessenden vorausgehenden Worte zu der Hochtonsilbe des letzten Wortes führenden, in der Senkung stehenden Silben überschreiten m. E. nicht das rhythmisch zulässige Maass, wenngleich ich nicht leugne, dass die Lesung beider Worte mit dem Hochton auch für mein Gefühl wohlklingender sein würde. Dagegen verlangt das logische Gewicht der Worte im Satze unbedingt, dass man im ersten Halbverse jedes Wort mit Hochton liest. Damit hat der Halbvers dann aber statt drei vier Hebungen und widerspricht dem rhythmischen Schema des Liedes. Also schon aus Gründen des Rhythmus muss die Ursprünglichkeit des überlieferten Textes in Zweifel gezogen werden.

Dazu kommt aber noch ein anderer, recht triftiger Grund zu Bedenken. Sollte es wirklich, selbst in einem Liede, zulässig sein, das Wort פעם mit מרכבה in Verbindung zu bringen? Gewiss ist dichterischer Rede vieles möglich und erlaubt, aber gar so weit, wie es hier geschehen sein müsste, entfernt sie sich doch meist nicht von der natürlichen Art der Dinge. Von „Tritten" oder „Schritten" bei Kriegswagen zu reden, von den Wagen also wie von den auf ihnen stehenden Kämpfern zu sprechen, scheint mir doch ein wenig über das Maass auch des poetisch Erlaubten hinauszugehen. Jedenfalls erwartet schwerlich jemand in Verbindung mit פעם ein מרכבה zu lesen. Die nach meinem Gefühl durchaus unnatürliche Begriffsverknüpfung spricht gegen die Echtheit der Textüberlieferung[1]).

1) Grimme (a. a. O. S. 577 f.) übersetzt: „Was zögern doch die Reiter zu nah'n? Was säumet heut' sein Wagen so lange?", hält aber den masoretischen Text ohne Änderung fest. Er ignoriert also einfach die Schwierigkeit. Das ist aber nicht erlaubt. Dass רכב auch die auf dem Kriegswagen fahrenden Kriegsleute bezeichnen kann, leugne ich nicht; die nächste Bedeutung nach dem wirklichen Sprachgebrauch ist aber „Wagen" oder coll. „Wagenzug"; die Übersetzung „Reiter" ist mindestens recht frei. „Sein Wagen" ist keine Übersetzung von פעמי מרכב״. Erträglicher ist natürlich Niebuhrs Übersetzung (a. a. O. S. 35): „Warum zaudert sein Wagen heimzukommen, warum bleiben die Hufschläge seiner Gespanne hintan?" Aber מרכבה = „Gespann" zu setzen, dem widerstrebt doch auch der Sprachgebrauch einigermaassen. Stephan stimmt im wesentlichen mit ihm überein: „Warum säumt sein Wagen heimzukommen? Warum verziehen die Tritte seiner Gespanne?" (Fast ebenso Nowack.) Budde verliert kein Wort über die Schwierigkeit des Wortlauts; auch Marquart hat daran keinen Anstoss genommen. Dagegen bemerkt Segond (a. a. O. S. 57) ausdrücklich: „פעם ne se dit pas d'un char';

Indes, das ist es nicht allein, was Bedenken gegen den Text der Verszeile erregt: es kommt noch eins hinzu. Es scheint mir nach der fast durchweg zu beobachtenden Art der bisher besprochenen Verszeilen auch der Parallelismus "רכב und "מרכב kaum ein echtes Erzeugnis der poetischen Kraft unseres Dichters zu sein. In einem der beiden Worte glaube ich auf alle Fälle (um mich möglichst vorsichtig auszudrücken) eine Abweichung von dem ursprünglichen Wortlaute des Verses erblicken zu dürfen. — Wie aber lautete der ursprüngliche Text? Hören wir zunächst wieder das Zeugnis der Versionen.

Für die palästinensische Textüberlieferung stehen uns zunächst nur das Targum und Syr.-Peš. zu Gebote. Es ist zu bedauern, dass wir auch hier von *'A* gar nichts wissen. Im Targum lesen wir den ersten Halbvers so: מא דין אוחרא רתיכוהי דסיסרא ברי למיתי; jemen. ed. Praetor. aber lautet der Text so: מדין [?]אוחרא[1]) רתיכוהי דברי למיתי. Vielleicht dürfen wir in jener Gestalt des Textes den Namen סיסרא als jüngeren Eindringling betrachten und die jemenische Lesart an dieser Stelle für die ursprünglichere halten.

er will daher (im Anschluss an das mir unzugängliche Buch von Cooke, The history and song of Deborah, Oxford 1892) wie die eben genannten deutschen Kritiker מרכבה nicht als char gedeutet wissen, sondern vielmehr als attelage de chevaux (= Bespannung), „qui convient mieux que . . . chars (traduction ordinaire)". "פעמי מ übersetzt er demgemäss: „le galop de son attelage". Aber zunächst müsste doch nachgewiesen werden, dass מרכבה in diesem Sinne verstanden, also auch von einem Dichter gebraucht werden konnte. Ich bestreite dies, und damit auch, dass ein in Bezug auf sprachliche Möglichkeiten natürlich empfindender Dichter die Verbindung "פעמי מרכב zu schreiben vermochte. Was der Reconstitutor eines in Verderbnis geratenen Textes in späteren Zeiten, zumal ein solcher, für den das alte Hebräisch nicht mehr Muttersprache war, in solcher Hinsicht zu ertragen vermochte, das ist eine andere Frage. Jedenfalls sind wir nicht verpflichtet, uns durch das Produkt seiner Arbeit zur Vergewaltigung des althebräischen Sprachgebrauchs zwingen zu lassen. Wenn Joel 2, 5 und Nah. 3, 2 das Verbum רקד mit מרכבה verbunden ist, so entspricht das einer natürlichen Vorstellung, und in beiden Fällen (es sind übrigens die einzigen Stellen) darf man auch die nächste Umgebung nicht übersehen. Ich glaube nicht, dass man selbst von dort aus die Wortverbindung an unserer Stelle rechtfertigen kann. Ich halte es nicht für unwichtig, ausdrücklich auf die Thatsache hinzuweisen, dass Targum wie Syr.-Peš. — besonders kommt letztere in Betracht — der von MT nahegelegten Auffassung auch widerstreben. Vgl. weiter unten!

1) Wahrscheinlich ist diese Punktation des Wortes in der Absicht begründet, die Form dem Singular im hebräischen Texte anzugleichen. Oder sollte das Targum eine Umstellung der Verba in den Halbversen voraussetzen? Dann könnte Praetorius recht haben, wenn er meint, die ungewöhnliche Vokalisation solle die Betonung des hebr. אחרו nachahmen. Übrigens verzeichnet Levy (Chald. Wb. z. d. Targ.) s. v. אחר Af. die Lesart אוחרו רתיכוהי. Er giebt nicht an, woher sie genommen ist. Die mir zugänglichen Ausgaben kennen die an sich natürlich richtigere Wortform hier nicht.

Zweierlei ist nun aber in der targumischen Wiedergabe des Textes bemerkenswert. Das eine ist der Pluralis רתיכוהי; das andere der Genitiv דברי. Das Targum würde also als hebräische Lesart voraussetzen: ··· רִכְבֵי בְנֵי לְבוֹא. Die gleiche Textvorlage verrät anscheinend auch Syr.-Peš.: ܡܛܠ ܗܘ ܐܬܟܠܝܘ ܡܪ̈ܟܒܬܗ ܕܒܢ̈ܝ ܠܡܐܬܐ. Das ist genau der von der jemenischen Targumüberlieferung gebotene Text. Ich habe schon früher gelegentlich erwähnt, dass Targum wie Syr.-Peš. die Rede der Mutter Siseras mit einem überleitenden „(und) sie sprach" (Targ.: אמרת, ed. Praetor. aber אמרא; Syr.-Peš.: ܘܐܡܪܐ; vgl. auch das oben, S. 721, Anm. 1 zur Vulgata Mitgeteilte) einführt. Dass dies nur paraphrastischer Beisatz ist, kann nicht zweifelhaft sein. Allerdings kann man hierbei ebenso wie in Bezug auf רתיכוהי דבני fragen, ob sich nicht schon in der hebräischen Vorlage des Targums und der syrischen Version eine entsprechende Form des Textes vorgefunden hat. Die Möglichkeit, dass die Sache so liegt, ist nicht ohne weiteres auszuschliessen. Ehe wir aber darauf näher eingehen, wollen wir auch die anderen Zeugen noch hören. Für die palästinensische Texttradition nehme ich auch noch die lateinische Version in Anspruch[1]). Ihr Wortlaut (cur moratur regredi currus eius?) stimmt genau mit MT überein.

Doch nun zur LXX-Tradition! Natürlich ist die Lesart des Cod. B für uns besonders wichtig. Sie lautet: *διότι ᾐσχύνθη ἅρμα αὐτοῦ*: Das ist die Lesart des MT, nur fehlt ein Äquivalent für das in diesem stehende לָבוֹא. Dies Minus ist aber darum für uns von Wichtigkeit, weil es genau so wie der gleiche Fall in v. 28 a α uns einen rhythmisch tadellosen, dem rhythmischen Schema des Liedes vollständig entsprechenden Halbvers bietet. Gegen die von Cod. B vorausgesetzte Lesart: מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ ist natürlich von keiner Seite her auch nur das Geringste einzuwenden. In Prosa könnte man wohl die Beifügung des Infinitivs לָבוֹא erwarten oder gar, da doch die Verwendung von בֹּשֵׁשׁ in dem hier erforderlichen Sinne nicht gerade eine ganz gewöhnliche zu sein scheint (sie kommt im A. Test. nur noch Ex. 32, 1 vor), verlangen. In poetischer Sprache war die Beifügung des Infinitivs weniger nötig, umso weniger, als das im parallelen Halbvers verwendete Verbum ja gar keinen Zweifel lässt, wie בֹּשֵׁשׁ gemeint ist. Es liesse sich also wohl denken, dass jemand mit Rücksicht auf die nicht gerade gewöhnliche Verwendung des Verbalausdrucks Veranlassung nahm לָבוֹא hinzuzufügen. Und wenn es nach allem Bisherigen berechtigt ist, wie ich glaube, Cod. B als wirklichen Zeugen für die ägyptisch-alexandrinische Tradition anzusehen und zu verwerten, so ergäbe sich, dass לָבוֹא eine Textvermehrung biete, die erst nach der Abzweigung der ägyptischen

1) Wofür schon ihr loquebatur geltend gemacht werden kann (vgl. oben S. 721, Anm. 1).

Texttradition und lediglich auf palästinensischem Boden eingetreten sein könnte. Und so wird sich die Sache auch wirklich verhalten[1]. — Natürlich erwarten wir, dass die im Cod. A, Luc. u. a., auch Syr.-Hex. vertretene Lesart auch hier mit der des Cod. B nicht ganz im Einklang stehe. Und die Erwartung täuscht uns thatsächlich nicht. Hier lesen wir: *διὰ τί ᾐσχάτισε τὸ ἅρμα αὐτοῦ παραγενέσθαι*; de Lagarde schreibt: *ᾐσχάτισε*; woher er diese Schreibweise genommen, weiss ich nicht; Field notiert sie nicht, während er eine andere, nämlich *ᾐσχάτησε* vom Rande einer Handschrift mitzuteilen nicht unterlässt. Die Form *ᾐσχάτισε* würde allerdings mit ihrer ersten Silbe an das hebräische בשש erinnern, im übrigen ist es aber keine nachweisbare griechische Wortform. Richtig ist nur die Lesart *ἠσχάτισε* von *ἐσχατίζειν*, ein Wort, das allerdings eher hebräischem אחר entspricht, als einem בשש. Man könnte dabei also ohne Mühe an die Wiedergabe des Verbums dieses Halbverses im Targum erinnert werden (vgl. oben!), und zwar dies umso eher, als wir auch hier wieder berechtigt sind, die von Cod. A etc. vertretene eigentümliche Textgestalt mit *Θ* in Beziehung zu setzen. *Παραγενέσθαι* ist als *Θ*'sche Übersetzung ausdrücklich überliefert (Field). Man könnte also in der That zu der Annahme versucht sein, auf palästinensischem Boden sei in einer Handschriftenfamilie eine Lesart unserer Verszeile im Umlauf gewesen, in der die Verba der beiden Halbverse ihre Stelle vertauscht hatten. Die Versuchung zu dieser Annahme wird umso grösser, als, wie wir sehen werden, sich das im 2. Halbverse stehende griechische Verbum begrifflich auch gut zu בשש stellen würde. Der Syrer und Hieronymus hätten alsdann die auch durch LXX Cod. B bezeugte, aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglichere und schliesslich durch die Masora kanonisierte Lesart vor Augen gehabt. Die Möglichkeit der vermuteten Differenz in der handschriftlichen Überlieferung auf palästinensisch-syrischem Boden bedarf natürlich schon nach den Ergebnissen unserer vorliegenden Arbeit keiner weiteren Begründung.

Das Ergebnis aller vorgetragenen Erwägungen ist aber nun dies: da Cod. A und seine Genossen nicht beweisen können, dass zu dem ursprünglichen Wortlaut der LXX am Ende des 1. Halbverses ein Infinitiv, wie immer er lauten mag, ob *ἐλθεῖν* oder *παραγενέσθαι*, gehört hat, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, dass לבוא lediglich der palästinensischen Textüberlieferung angehört hat, also ein jüngerer Zusatz zu dieser ist, und da ferner auch der Rhythmus die Tilgung eines Wortes verlangt, so ist nicht zweifelhaft, welches Wort wir tilgen dürfen oder müssen. Endlich glaube

1) Einige Handschriften, die mit Cod. B zusammengehören, haben allerdings den Infinitiv *ἐλθεῖν* (vgl. Field); aber die bessere handschriftliche Tradition verhindert, dieselbe für einen wirklichen Bestandteil des ursprünglichen griechischen Textes zu halten. Die Anwesenheit von *ἐλθεῖν* in jenen Handschriften beruht wohl lediglich auf einer Einwirkung der in Palästina maassgebend gewordenen Gestalt des hebräischen Textes.

ich auch, ohne weiteres die allein von Syr.-Peš. und Targum vorausgesetzte Lesart: רכבי בני, wenn sie wirklich in hebräischen Handschriften vorlag — eine Möglichkeit, die wir immerhin zugestehen müssen —, für eine Frucht jüngerer Weiterentwicklung des Textes halten zu dürfen, so trefflich sie auch in den Zusammenhang der Worte der besorgten Mutter passen und so gewiss sie auch mit den Anforderungen des Rhythmus im Einklang stehen würde, da die beiden Worte unfraglich als rhythmische Einheit gelten, also unter e i n e n Hochton gestellt werden können. Übrigens liesse sich das Eindringen dieser Lesart in einen Teil der handschriftlichen Überlieferung allenfalls von der Annahme einer irrtümlichen Doppelschreibung eines Teils des ursprünglichen Wortes רכבו aus erklären. Der Zusammenhang konnte dann nahe legen, die durch den Abschreiberirrtum vermehrte Konsonantenreihe in jene ja vortrefflich passende Form zu verwandeln. Den ursprünglichen Text des Halbverses ohne allen Zuwachs besitzen wir nach allem also n u r noch in LXX Cod B.

Jüdisch-Persisches aus Buchârâ.[1])

Von

W. Bacher.

3. Aus einem Ritualkompendium.

Unter dem hebräischen Titel Likkûtê Dînîm (ליקוטי דינים) erschien im Jahre 1901 in Jerusalem ein Ritualkompendium, das der in Jerusalem ansässige Abraham Aminoff aus Buchârâ in hebräischer Sprache verfasste und durch seinen ebenfalls in Jerusalem wohnenden Landsmann Simeon Chacham (שמעון חכם) ins Persische übertragen liess, damit das Werk — wie es auf dem Titelblatte heisst — „der grossen Masse der Juden Buchârâs und der dazu gehörigen Gebiete, Jung und Alt, Männer und Frauen, auch dem einfachen Arbeiter, zur Belehrung diene". Über dieses Werk, von dem bisher zwei Teile erschienen sind,[2]) und zwar ausschliesslich in Simeon Chachams persischer Bearbeitung, habe ich in der Zeitschrift für hebräische Bibliographie (V. Jahrg. S. 147—154) ausführliche Mitteilungen gemacht, ohne jedoch die Eigentümlichkeiten seiner Sprache, welche

1) Siehe ZDMG. 55, 241—257. Die zwei dort veröffentlichten Gedichte fand ich nachher auch in dem in Jerusalem im Jahre 1901 erschienenen hebräisch-persischen Liederbuche, das ich in der Jewish Quarterly Review, XIV, 116—128, ausführlich besprochen habe. Die hebräischen Originale dieser Gedichte stammen, worauf ich dort hinwies (S. 118), aus dem Diwan Israel Nağaras. Das erwähnte Liederbuch, in dem die persischen Texte nicht vokalisiert sind, enthalten folgende Varianten zu den beiden Gedichten. Zu I. Str. 1, Z. 3 מנזלת (منزلة) statt מַנְזִלַת; Z. 5 (ebenso Str. 3 Z. 3) דושמנד statt דושמן. Die 3. Z. der 2. Str. lautet:

אימאן סראסר. בנדי כמר. באשד או בסתה

(ایمان سراسر. بند کمر. باشد او بسته)

Zu II. Str. 2, Z. 2 הגראן (هجران, Trennung), statt אָתַש; Str. 3, Z. 3 גֶה (چه) statt גֹו (چو); Str. 6, Z. 2 תוני (تونى) statt תו הסְתִי, dann vor גַם eingeschoben היג (هيچ).

2) Der erste Teil enthält VI und 65, der zweite 84 Blätter. Ich citiere sie im Folgenden als I und II, mit Angabe von Seite und Zeile. — Zwei weitere Teile sind im Sommer 1902 erschienen.

als לֹשון פארסי צח, korrektes Persisch (s. Bd. 55, S. 250) bezeichnet ist, zu berühren. Der bedeutende Umfang dieses in hebräischer Schrift und mit genauer Vokalisation dargebotenen persischen Textes gestattet einen bessern Einblick in den Wortschatz des bei den Juden Buchârâs gesprochenen Idioms, als die wenigen Seiten der kleinen Schrift Rachâmîm b. Elijas, der ich so merkwürdige Einzelheiten entnehmen konnte. Eine besonders auffallende, aber leicht erklärliche Eigentümlichkeit dieses Wortschatzes bilden die zahlreichen türkischen Lehnwörter. Eine Liste derselben habe ich in der von Kúnos und Munkácsi herausgegebenen Keleti Szemle (Revue Orientale), Bd. III, S. 154 ff. veröffentlicht, zugleich mit einer Liste anderer Vokabeln, die ich als unbekannt bezeichnete, weil mir ein Nachweis ihrer Herkunft, sei es aus dem Persischen, sei es aus dem Arabischen und Türkischen, auf Grund der mir zu Gebote stehenden Hilfsmittel nicht gelungen ist. Ich erlaube mir, auch hier auf diese Liste „unbekannter Vokabeln“ zu verweisen und um Vorschläge zu ihrer Erklärung zu bitten. Ein Verzeichnis europäischer Fremdwörter, die bei den Juden Buchârâs heimisch geworden sind, gebe ich weiter unten. Besondere Aufmerksamkeiten verdienen aber die persischen Vokabeln, die teils neue Wortformen, teils sonst nicht bekannte Bedeutungen bekannter Wörter darbieten. Ebenso beachtenswert sind die zahlreichen Arabismen, die ich besonders zusammenstelle und unter denen sich manches arabische Wort in schwer erkennbarer Gestalt findet. Sowohl den persischen als den arabischen Vokabeln sind auch solche eingereiht, die eine von der gewöhnlichen abweichende Orthographie zeigen und damit auf die vulgäre Aussprache der buchârischen Juden hinweisen. Diesen Wortlisten sende ich einen Abschnitt über einige merkwürdige Partikeln voraus, die für unsern Text und somit auch für die in ihm litterarisch fixierte Sprache der Juden Buchârâs charakteristisch sind.[1])

I. Vier unbekannte Partikeln.

1. קַטִי, קְטִי (قَطِی).

Die in der Überschrift genannte Partikel[2]) habe ich bereits aus Rachâmîm b. Elijas Schriftchen als häufig vorkommend hervorgehoben, dabei aber einen, wie ich jetzt sehe, ganz und gar nicht zutreffenden Erklärungsversuch gegeben (Bd. 55, S. 255). Das durch Simeon Chachams Übersetzungsarbeit dargebotene reichere Material gestattet es, die Bedeutung des Wörtchens genau festzustellen, da es fast auf jeder Seite in mannigfacher Verwendung zu finden ist.

1) Die aus unserem Ritualkompendium im Folgenden angeführten Vokabeln gebe ich genau in der Schreibung des vorliegenden Textes nebst den Vokalzeichen. In der Regel füge ich die Transskription in Klammern hinzu.

2) Zuweilen (I, 7a 4) קְטֵי geschrieben, mehrere Male (I, 61a 24, II, 48b 6 קִטִי.

a) קַטִי (auch קַטִּי geschrieben) ist zunächst ein dem Substantiv nachgesetztes Verhältniswort, also Postposition, in der Bedeutung *mit* oder *durch*. Beispiele: I, 5 b 29: זוֹרִי קַטִי, mit Gewalt; I, 9 b 6: נַה צֵ'שְׁמַאנִשׁ קַטִי וַנַה לַבְאנִשׁ קַטִי (نه چشمانش قتی ونه لبانش قتی), nicht mit seinen Augen und nicht mit seinen Lippen; I, 17 b 13: מוּשְׁתִי דַסְתִי רַאסְת קַטִי (مشت دست راست قتی), mit der rechten Faust; I, 18 a 17: גַ'אנִבִי רַאסְת קַטִי (جنب راست قتی), mit der rechten Seite; I, 21 a 17: כַּאפְשׁ קַטִי, mit dem Schuhe; I, 29 a 17: אַנְגוּשְׁתַשׁ קַטִי, mit seinem Finger; I, 34 a 24: נַאנִי קַטִי, mit dem Brode; I, 36 b 17: כַּמְתַרִי אָב קַטִי, mit weniger Wasser; I, 54 b 11: מוֹעְגִ'יז קַטִי, durch ein Wunder; I, 63 b 27: כִּינָה וַעַדַאוַת קַטִי כָ'אב נַרַוַד (کینه وعداوت قتی خواب نرود), mit Hass und Feindschaft — im Herzen — gehe er nicht schlafen; I, 2 a 30: שֻׁסְתַן קַטִי (شستن قتی), durch Waschen; II, 10 b 19: אִין צִ'ירָאק גִ'ירָאנְדַן קַטִי (این چراغ چراندن قتی), mit diesem Lampenanzünden; I, 13 a 11: הַמִין קַטִי (همین قتی), dadurch. Bei hebräischen Substantiven: I, 5 b 11: מִנְיַן קַטִי, mit dem Minjan (der Gebetversammlung); I, 9 a 9: טְעָמִים קַטִי, mit den Accenten; I, 9 a 13: כַּוָּנָה קַטִי, mit Andacht; I, 61 b 23: תוֹרָה כָ'אנְדַן קַטִי (ת' خواندن قتی), mit dem Thorastudium; I, 62 b 29: בְּרָכוֹת הַאִישׁ קַטִי, mit seinen Benediktionen; II, 4 a 19: הַר פָּסוּק וּפָסוּק רָא תַרְגוּמִי אָן קַטִי כָ'אנַד, jeden einzelnen Bibelvers lese er mit dessen Targum; II, 8 b 7: לִיבָאסִי חוֹל קַטִי, mit dem Werkeltagsgewande.

b) קַטִי (oder קַטִּי) als Präposition, in derselben Bedeutung. I, 5 a 27 und oft: קַטִי גַ'מַאעַת (قتی جماعت), mit der Gemeinde; I, 21 a 27: קַטִי גָ'אִי יָא קַהְוָה (قتی چایی یا قهوه), mit Thee oder Kaffee; II, 28 b 28: קַטִי מַרְדַאן וַזַעִיפַאן (قتی مردان وضعیفان), mit Männern und Frauen; II, 41 a 11: קַטִי נַאכֻן, mit dem Nagel; II, 11 a 10: קַטִי הַמִין הָא (قتی همین ها), mit diesen; I, 4 b 19: קַטִי תְּפִלָּה הַאִי כּוּלִּי יִשְׂרָאֵל (قتی تفله های کل اسرائل), mit den Gebeten ganz Israels; I, 8 a 21: קַטִי שְׁלִיחַ צִבּוּר, mit dem Vorbeter; I, 29 a 1: קַטִי חַזָּן, dass.; I, 55 a 9: קַטִי יִשְׂרָאֵלִי דִיגַרִי, mit einem anderen Israeliten; II, 25 a 16: קַטִי הַפְטָרָה מִיכָ'אנְדַגִי (قتی הפ' میخواندگی), mit dem die Prophetenperikope Lesenden.

c) Die Partikel in Verbindung mit den Personalsuffixen. קַטִישׁ

(قطیش), mit ihm, I, 29 a 24, 31 b 26 und oft; קַטִּי שָׁאן (II, 84 a 1) und קַטִּי שָׁאן (I, 32 a 7), mit ihnen.

d) Dem Substantive, dem קַטִּי als Postposition folgte, geht noch die persische Präposition דַר (در) voran; die Bedeutung ist dieselbe, wie wenn קַטִּי allein stünde. Beispiele: I, 3 b 11: דַר דַסְתִי גַּפֵּשׁ קַטִּי (در دست چپش قطی), mit seiner linken Hand; I, 20 a 26: דַר סַהְם תַרְס קַטִּי (در سهم ترس قطی), mit Ehrfurcht; I, 21 b 24: דַר מַכְּר קַטִּי (در مکر قطی), mit Trug; II, 7 b 8: דַר אָבִי גַּרְם קַטִּי (در آب گرم قطی), mit warmem Wasser; II, 15 b 28: דַר נָאן קַטִּי, mit Brot; II, 42 b 17: דַר סוּכַּן קַטִּי, mit der Rede; II, 44 a 8: דַר דִילַשׁ וְדַר זְבָאנַשׁ קַטִּי (در دلش ودر زبانش قطی), mit seinem Herzen und seinem Munde. — I, 6 b 12: דַר מִנְיָן קַטִּי, mit dem Minjan (s. oben); I, 7 a 30: דַר כַּוָּנָה קַטִּי, mit Andacht; I, 31 b 2: דַר הַמִין בְּרָכָה גּוּפְתַנַם קַטִּי (در همین ب' گفتنم قطی), dadurch, dass ich diese Benediktion spreche; I, 42 a 25: דַר רוּחַ הַקֹּדֶשׁ קַטִּי, mit dem heiligen Geiste; II, 16 b 25: דַר הַמִין תַּעֲנִית דָאשְׁתַנַשׁ קַטִּי (در همین ת' داشتنش قطی), dadurch, dass er dieses Fasten hält; II, 54 b 12: דַר הָאלַתִי גוֹיִם קַטִּי (در حالت ג' قطی), mit Hilfe eines Nichtjuden; II, 77 a 8: דַר רוּכְּסַתִי חֲכָמִים קַטִּי (در رخصت ח' قطی), mit Erlaubnis der Weisen.

e) Anstatt در geht die Präposition ب dem Substantiv voran. I, 3 b 7: בְּדַסְת קַטִּי, mit der Hand; I, 29 b 22: בְּהַמִין בְּרָכָה קַטִּי, mit dieser Benediktion; II, 1 b 17: בְּהָאלַתִי גוֹיִם קַטִּי, mit Hilfe eines Nichtjuden (s. die vorige Nummer); II, 77 b 20: בְּהָאלַתִי יַךְ אָדַמִי דִיגַּר קַטִּי (بحالت یک آدم دیگر قطی) mit Hilfe eines anderen Menschen.

f) Einmal (II, 70 b 2) geht die Präposition אַז (از) voraus und از ... قطی bedeutet *aus*: אַז דוּרוּנִי הַבְלִי קַטִּי (از درون حولی قطی), aus dem Innern des Hofes.

g) Besonders erwähnt sei der häufig (I, 2 b 29, 5 a 13, 9 a 15, 33 b 21, II, 11 a 21, 20 b 13 u. s. w.) vorkommende Ausdruck בִּי אִיסִי קַטִּי (بی ایسی قطی), dessen Bedeutung ist: ohne Absicht, unversehens. ایس (*ēs*) ist osttürkisch und daraus (in der Bedeutung

Sinn, Absicht) durch Zusammensetzung mit بی der Ausdruck بی ایسی, Absichtslosigkeit, Unbedachtheit, gebildet, zu welchem dann unsere Partikel als Postposition hinzutritt.

h) Mit dem Verbum شُدن verbunden steht קַטִי in folgenden Sätzen. II, 50 a 25: שַׁכְּסֵי רָא דַר פֵּישַׁשׁ דַר טַבַק וְיָא דַר זַרְפֵי דִיגַרֵי דוּ כֵּיל מֵיוֶה יָא דוּ כֵּיל כוּרָאכִי קַטִי שׁוּדַגִי בָּאשַׁד. מַסַלַן פִּיסְטַה וּבָאדָאם דַר יַךְ גָּא קַטִי שׁוּדַגִי (شخصی را در پیشش در طبق ویا در ظرف دیگری دو کیل میوه یا دو کیل خوراکی قطی شُدگی باشد مثلاً پیسته وبادام در یکی جا قطی شُدگی). „Jemand hat vor sich in einer Schüssel oder in einem anderen Gefässe zwei Gattungen Obst oder zwei Gattungen Speisen, die vermengt sind, zum Beispiel Pistazien und Mandeln an einem Ort vermengt". II, 53 b 22: אַגַר אָן תוּכְם דַר הַזָאר תוּכְם הָאיִ דִיגַר קַטִי שׁוּדַה הַמְרָאה שׁוּדַה בָּאשַׁד (اگر آن تخم در هزار تخم های دیگر قطی شُده همراه شُده باشد), „Wenn jenes Ei mit tausend anderen Eiern vermengt ist". In dem letzten Beispiel ist همراه شده Synonym zu قطی شده, dieses bedeutet „vermengt", eigentlich „zusammengeraten". — Ebenso heisst קַטִי כַּרְדַן „vermengen", s. unten III (Arabische Wörter), unter سقط.

Zur Erklärung der in Bezug auf Bedeutung und Anwendung keine Zweifel zulassenden Partikel קַטִי zeigt uns unsere Quelle selbst den Weg. Anstatt קַטִי steht in einzelnen Fällen nämlich קַטָארִי. I, 66 a 26, II, 84 a 25: קַטָארִי גַּמָאעַת, mit der Gemeinde; I, 63 a 7: קַטָארִי שָׁאן, mit ihnen; I, 61 a 29, II, 12 a 9: קַטָארִי אוּ, mit ihm. Öfter aber geht dem Worte קַטָארִי noch die Präposition דַר oder בְּ (بِ, در) voraus. I, 6 a 15: תְּפִלַּת י״ח רא בְּקַטָארִי גַּמָאעַת כָאנַד (תפלת י״ח را بقطار جماعت خواند), das Achtzehn-Gebet lese er mit der Gemeinde. (Statt بقطار جماعت steht einige Zeilen weiter אוּ הַם בְּהַמְרָאִי גַּמָאעַת (بهمراهی جماعت). I, 7 a 25: אוּ הַם בְּקַטָארִי גַּמָאעַת גוּיַד (او هم بقطار جماعت گوید), auch er sage mit der Gemeinde. I, 46 a 27: שַׁכְּסֵי דַר קַטָארִי יָארָאן כוּרְד (شخصی در قطار یاران خورد), Jemand ass mit Freunden. II, 22 b 4: דַר קַטָארִי הַפְּת אָדַם עָלָיה מִי בוּרָאמַדַגִי (در قطار هفت آدم علیه می برامده گی), unter den

sieben zur Vorlesung der Thora herausgekommenen Leuten. II, 30 b 11: דַר קַ׳ הַמוּן הָא (در قطارِ همون ها), zusammen mit Jenen. Ib. Z. 15: בְּקַטָארִי אַן הָא (بقطارِ آن ها), zusammen mit ihnen. I, 19 a 16: דַר קַטָארִי שָׁאן (در قطارِ شان), mit ihnen; I, 19 b 1: בְּקַטָארִי שָׁאן (بقطارِ شان), dass. — II, 13 b 24: בְּקַטָארִי שְׁלִיחַ צִבּוּר (بقطارِ ش׳ צבור), mit dem Vorbeter. I, 17 a 5: דַר קַטָארִי בְּרָכָה נִיסְתַן (در قطارِ ברכה نیستند), sie sind nicht im Segen mit einbegriffen. I, 35 b 5: אוֹ דַר קַטָארִי זִימּוּן חִיסַאב נַמִי שַׁוַד (او در قطارِ זימון حِساب نمی شَوَد), er wird nicht bei dem gemeinsamen Tischgebete mitgezählt. Auch für die Verbindung des Wortes mit der Präposition אַז (از) giebt es ein Beispiel. I, 22 b 4: אוֹ כוּדַשׁ רָא אַז קַטָארִי יִשְׂרָאֵל בּוּרָאוַרְד (او خودش را از قطارِ ישראל براورد), er hat sich aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen.

Das so mit oder ohne Präposition angewendete und zur Präposition gewordene Substantiv قَطَار ist das bekannte arabische Wort, welches eine Reihe zusammengekoppelter Kamele bedeutet. Es lautet eigentlich قِطَار und in dieser Aussprache verzeichnet es auch Vullers (II, 728 b). Aber im Türkischen wird es mit *a* gesprochen (Bianchi: قطار *qathār*, file, série de chameaux ou de mules); als osttürkisch verzeichnet Vámbéry in seinen Čagataiischen Sprachstudien, S. 308: قتار, Reihe, aneinander geketteter Zug der Kameele. Die verallgemeinerte Bedeutung des Wortes findet sich sowohl im Persischen (Vullers ib.: collectio, congeries), als im Türkischen. Aus dieser verallgemeinerten Bedeutung lässt sich dann die Anwendung des Wortes als Präposition sehr leicht herleiten. Da nun ferner, wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, die Bedeutung von قطار, در قطار, بقطار, از قطار mit der von قطی . . ., . . . قطی, قطی . . . در, قطی . . . ب, قطی . . . از genau übereinstimmt, so liegt die Annahme sehr nahe, dass قطی aus قطاری entstanden ist. Der Schlussvokal der letzteren Worte ist, was aus den obigen Beispielen leicht erkennbar, das persische Genetivzeichen. Es ist ferner klar, dass قطی ursprünglich Präposition war und erst mit der Zeit, wohl unter dem Einflusse des Türkischen, zur Post-

position wurde. Es ist möglich, dass bei der Verkürzung des Substantivs und bei der Anwendung der Partikel als Postposition das türkische Wort قت *qat* (auch قات), Seite, aus dem im Osttürkischen „قات, neben, bei" (Vámbéry, a. a. O. S. 308) wurde, Einfluss gehabt hat.

2. באריןْ (وارين).

Die Partikel באריןْ, stets ohne Dagesch im ב geschrieben, also wohl وارين zu sprechen, dient zur Vergleichung und ist dem Substantive oder dem Wortkomplexe, mit welchem der zur Vergleichung herangezogene Gegenstand bezeichnet ist, stets nachgesetzt. Die Anwendung dieser Vergleichungspartikel ist aus folgenden Beispielen ersichtlich.

a) באריןْ allein. I, 47 a 26: לַאִי בָארין (لاى وارين), wie Hefe (oder Brei). I, 64 a 15: גִּרָאן ב׳ (گران وارين), wie etwas Lästiges: I, 29 a: גֻּשְׁנַה מַסְת הָא בָארין בַד כורי נַכֻּנַד (گشنه مستها وارين بدخورى نكنند), er möge nicht, wie es betrunkene Hungerleider thun, auf unanständige Weise essen. II, 3 a 25: אַגַּר דַר סַפֵק מַאנְדַגִּי בָארין בָאשַׁד (واگر در سفق مى ماندگى وارين باشد), wenn er wie ein im Zweifel Gebliebener (d. h. irgendwie im Zweifel) ist.

b) In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle geht dem Substantiv oder dem mit באריןْ schliessenden Wortkomplexe noch die gewöhnliche Vergleichungspartikel מִיסְלִי (ar. = مثل) voraus. I, 10 b 25: מִיסְלִי יַךְ פָּא בָארין (مثل يك پا وارين), wie ein Fuss. II, 2 b 27: מ׳ שבת ב׳ (مثل شبت وارين), wie der Sabbath. I, 64 b 3: מ׳ כורוס הָא ב (مثل خروسها وارين), wie die Hähne. II, 14 b 18: מ׳ מַרְד הָא ב׳ (مثل مردها وارين), wie Männer. II, 61 a 12: מ׳ זַעִיפִי זָאיִדַגִּי ב׳ (مثل ضعيف زايدگى وارين), wie eine Frau, die geboren hat. II, 27 b 16: מ׳ סְעוּדָהִי שַׁב בָארין (مثل س׳ شب وارين), wie die Abendmahlzeit. I, 18 a 4: מ׳ פָסוּק תוֹרָה מִי כָאנַדַגִּי בָארין (مثل پ׳ ت׳ ميخواندگى وارين), wie Jemand, der einen Bibelvers studierend liest. I, 10 b 22: מ׳ גֻלָאמִי כִּי דַר פֵּישִׁי מִירְזָאיִשׁ מִי אִיסְתָאדַגִּי בָארין (مثل غلامى كه در پيش ميرزايش مى استدگى وارين), wie ein Knecht, der vor seinem Herrn steht. I, 20 b 19:

מ' פיש פאדשאה מי דראמדגי ב' (مثل پیش پادشاه می درامدگی و'), wie Jemand, der zum Könige hineingeht. II, 40 b 5: מ' גויא גאמה רא שוסתה פאפיזה פרדה פישידגי בארין (مثل گویا جامه را شسته پاکیزه کرده پوشیدگی وارین), wie Jemand, der etwa das Gewand gewaschen und geputzt angezogen hat. — S. auch I. 11 a 16, II, 1 b 12, 5 a 25. 15 b 1. 26 a 13. 31 b 10. 34 a 21. 34 b 6. 39 b 28. 43 b 9. 45 a 25, 47 b 25, 48 b 18, 54 a 19, 55 a 7, 64 a 19, 76 b 25.

c) Anstatt מיסלי wird zuweilen גון (چون) gesetzt. II. 39 a 4: גון טריקי ליבאס בארין (چون طریق لباس وارین), wie nach Art eines Kleidungsstückes.

d) Einigemal ist der Partikel בארין noch חיסאב (حساب) angefügt. Mit vorhergehendem מיסלי. I, 34 b 6: מיסלי כודי גושת בארין חיסאב (مثل خود گوشت وارین حساب), wie das Fleisch selbst. II, 65 b 2: מ' כנדה מאנדגי בארין חיסאב (مثل کنده ماندگی وارین حساب), wie abgepflückt geblieben. — Ohne מיסלי, I, 34 b 8: גושתי מורק בארין חיסאב (گوشت مرغ وارین حساب), wie Geflügelfleisch; II, 21 b 6: כסל בארין חיסאב (کسل وارین حساب), wie krank (als wäre sie krank). Es ist zu beachten, dass im Persischen ar. حساب (eig. Rechnung) auch die Bedeutung „Beispiel“ hat (s. Vullers I, 618 a).[1])

Ich vermute, dass dies وارین, das den Wörterbüchern unbekannt ist, aus dem nur als Suffix den Substantiven (in der Bedeutung des lateinischen instar) angehängten Wörtchen وار oder واره entstanden ist. Die Endung ـین (*in*) kann, worauf mich Herr Professor Vámbéry hingewiesen hat, der so lautenden türkischen Adverbialendung entlehnt sein.

3. המתור (همتور).

Eine in unserer Quelle häufig vorkommende adverbiale Partikel, deren Bedeutung sich nicht genau feststellen lässt. Man kann ihr oft die Bedeutung „jedenfalls, gewiss, schlechthin, nichtsdestoweniger“

1) Zu den unter *a*) angeführten Beispielen gehört auch die aus Rachămim b. Elijas Schriftchen citierte und von mir unrichtig erklärte Stelle (Bd. 55, S. 253, Z. 16). Sie lautet: באור נכרדגי בארין (باور نکردگی وارین), wie Jemand, der keinem Glauben schenkt.

und dergleichen zuschreiben. Einige Sätze sollen die Anwendung der Partikel illustrieren.

I, 3 a 11: Wenn Jemand, während er die Phylakterien anlegt, das Kaddisch oder die Keduscha recitieren hört, הרגיז אמן וקדוש גויאב נתייד המתור כאמוש איסתאדה כוונה בנדד כיפאית הסת (هرگز امن وقدوش جواب نتيد [= ندهد] همتور خاموش استاده כוונה بندد كفايت هست) so soll er niemals Amen oder Kadosch anstimmen (respondieren), nichtsdestoweniger stille stehen und andächtig zuhören, das genügt. — I, 5 b 20: Nachdem die moralischen und gesanglichen Qualitäten des Vorbeters angegeben sind, heisst es weiter: ניז קיאצי עילמש המתור באשד אקלי פירוש המלות רא פהמיד (نيز قياس علمش همتور باشد اقلّا פירוש המלות را فهمد), ferner sei ihm jedenfalls ein solches Maass von Wissen eigen, dass er wenigstens die Erklärung der Wörter (des Gebettextes) verstehe. — I, 14 b 12: Wenn jemand verhindert war das Morgengebet zu sprechen, soll er im Nachmittagsgebete (Mincha) das Achtzehn-Gebet zweimal recitieren; und zwar soll er jedenfalls im Herzen daran die Bedingung knüpfen, dass das erste Gebet das Minchagebet ist, das zweite das Morgengebet ersetzt. Der letztere Satz lautet persisch so: יעני דר דילש המתור עהד כונד כי אוולין מנחה דוויומין שחרית (يعنى در دلش همتور عهد كُند كه اوّلين מנחה دويمين שחרית). — I, 28 b 14: דר כאנהי כסי אגר דר מיהמאני רווד הרגי כי בעל הבית גוייד המתור כונד (در خانۀ كسى اگر در ميهمانى رود هرچه كه בעל הבית گويد همتور كُند). Wenn er in Jemandes Haus zu einem Gastmahle geht, möge er jedenfalls Alles thun, was der Hausherr sagt. — II, 17 b 17: Wer den Kiddusch — den Segen zum Weine vor der Sabbath- oder Festmahlzeit — spricht באייד דר דעת וכיאלי או המתור באשד כי דר המין גא דפעתן סעודה מיכונם גוייד (بايد در דעת وخيالِ او همتور باشد كه در همين جا دفعتًا סעודה ميكنم گويد) — der muss es jedenfalls im Sinne haben, dass er alsbald an diesem Orte die Mahlzeit zu halten gedenkt. S. noch I, 11 b 8, 12 a 19, 15 b 26, 23 b 21, 40 a 9, 53 a 20, II, 12 b 3, 34 a 6, 35 b 15, 40 b 26.

Vor dem Perfektum hat همتور ungefähr die emphatische Bedeutung des arabischen قد. I, 15 a 5: דר דעתי או המתור בודס

(در دعת او همتور بودست), es war ihm im Sinne. I, 23 b 1: רש"י הַמִּיתוֹר פֵּירוּשׁ כַּרְדַנְד (رش"ی همتور پیروش کردند), Raschi hat erklärt. II, 13 b 28: דַר כְיָאלַשׁ הַמִּתוֹר רְסִיד (در خیالش همتور رسید), es kam ihm in den Sinn. II, 27 a 24: מַן הַמִּיתוֹר כָאבֵי בַּדֵי דִידַה הַסְתַּם (من همتور خوابی بدی دیده هستم), ich habe einen schlechten Traum gehabt.[1])

همتور ist wahrscheinlich aus pers. هم und dem arabischen طَوْر zusammengesetzt. Dieses letztere ist in unserer Quelle auch sonst in der Schreibung תור (تور) und in der Bedeutung „Art, Weise" anzutreffen. S. unt., unter den Arabismen, Art. طور. Das Wort wäre demnach هَمْطَوْر zu sprechen und die Grundbedeutung wäre: gleicherweise. Im Türkischen ist das arabische طَوْر ebenfalls heimisch geworden. Bianchi: „طور *thavre* . . . 4. manière, façon".

4. גִּיתוֹ (چِتو).

Dieses Wörtchen kommt zunächst als Fragepartikel vor in der Bedeutung „wie". II, 57 a 21: מַן אִין כָּארִי אִיסוּר רָא גִּיתוֹ כּוּנַם (من این کارِ איסור را چِتو کنم), wie soll ich diese verbotene Handlung ausüben. In der neuen persischen Pentateuchübersetzung, die den persischen Bearbeiter unseres Ritualkompendiums, Simeon Chacham zum Urheber hat und über welche ich bei einer anderen Gelegenheit berichten werde, wird אֵיךְ (z. B. Gen. 16, 9; 39, 9; 44, 34) stets mit גִּיתוֹ übersetzt. — Mit هَر verbunden, bedeutet unsere Partikel so viel wie „allerlei, jede Art". I, 8 a 15: דַר הַר גִּיתוֹ בְּרָכָה (در هَر چِتو ב'), bei jeder Art von Benediktion; II, 77 a 22: דַר הַר גִּיתוֹ כַּאר הַאי (در هر چِتو کارهای), bei allerlei Handlungen; II, 22 b 17: הַר גִּיתוֹ אָדָם הָאי (هَر چِتو آدم هاى), allerlei Menschen; II, 29 a 6: הַר גִּיתוֹ סוֹדָא גַּר (هَر چِتو سوداگر), allerlei Kaufleute. — Vor einem Substantiv bedeutet גִּיתוֹ allein so viel wie „irgendein". I, 6 a 12: גִּיתוֹ זַלוּר (چِتو ضرور), irgend eine Nötigung (ähnliches I, 15 b 4, II, 4 b 1, 15 a 20, 32 a 1, 35 b 17, 43 b 26. Als Adverbium bedeutet unser Wörtchen: „irgendwie, etwa": II, 79 b 4, 84 a 11.

1) Hierher gehört auch das Bd. 55, S. 256 aus Rachamim b. Elija citierte und von mir unerklärt gelassene הַמִּיתוֹר שׁוֹד (همتور شد).

چِتَو ist wahrscheinlich aus چِه und تَو zusammengesetzt. Letzteres Wörtchen wird sonst den Zahlwörtern angehängt und bedeutet „-fach, -fältig". Vielleicht aber ist, wie Professor Vámbéry vermutet, der zweite Bestandteil des Wortes aus تَور gekürzt, und unser Wörtchen reiht sich dann dem im vorstehenden Paragraphen besprochenen چِتَور an. چِه تَور hätte dann die Bedeutung: „auf welche Weise, quomodo", woraus sich die übrigen Bedeutungen gut herleiten lassen.

II. Persische Wörter.

آلاو, Flamme: אַלָאב, II, 6 b 3 und sonst. — آلو, prunum; آلوچه, prunum parvum: אַלֻו; אַלוּגַה, I, 49 b 27. — آهسته, adv. paulatim: אַיִסְתַה (*آيستَه), I, 9 b 2 und oft. Auch verdoppelt in derselben Bedeutung (allmählich): אַיִסְתַה אַיִסְתַה, I, 12 a 11, 61 a 25. — آش, Speise, Gericht: stets עָאש (*عاش) geschrieben, was vielleicht auf Einwirkung des arabischen عَيْش, Nahrung, zurückzuführen ist. I, 31 b 6 (עָאשִׁי סִיב, آش سيب, Apfelspeise); 34 b 5 (עָאשִׁי אַזָאנִי גוֹשְׁת, آش از آن گوشت = hebr. תַּבְשִׁיל שֶׁל בָּשָׂר, Fleischgericht); II, 49 a (עָאשִׁי שׁוֹרְבָא נָאךְ, آش شوربا ناك, suppenartige Speise). I, 34 a 9 ist דַסְתַּרְכָאנִי עָאשִׁי (دستَرخانی آشی) dem ד' שִׁירִי (د' شيری) entgegengesetzt („fleischiges Tischtuch", „milchiges Tischtuch"), آش also in der speciellen Bedeutung Fleischspeise gebraucht. Vgl. Pavet de Courteille, Dictionnaire Turk-Oriental, p. 22: آش, mets, riz cuit avec de la viande et de carottes (s. auch Vámbéry, Čagataiische Sprachstudien, S. 209). II, 6 b 4: דִיגִי עָאש (ديگ آش), Speisetopf. II, 8 a 24: עָאש כָאנַה (آش خانه), Speisezimmer.

اُريب, curvus (Vullers I, 85 b). Hier als Substantiv angewendet. Den Worten בְּיוֹשֶׁר וְלֹא בְּאַלַכְסוֹן im Orach Chajim 11, 9 (Glosse) entspricht I, 2 a 27: דַר תוּגְרִיגִי טַלִית וַנַה דַר אֻרִיבִי טַלִית (در توغريكی طليت ونه در اُريب طليت), in der geraden Richtung und nicht in

der Diagonale (der schiefen Linie). Das dem hebr. יוֹשֶׁר entsprechende Wort ist *توغريلک, Substantiv zum osttürkischen توغری, „gerade“ (P. de C., Dict. 237).

اَلنگه, flamma ignis (V. I, 120 b): אַלַנגַהִי אָתַשׁ (اَلنگهٔ آتش), Feuersbrunst, II, 63 a 19, 64 b 12. — انجیر Feige: אַנְגִּיל (انجیل), I, 39 a 17 und sonst. — افگار, vulnus in dorso jumenti (V. I, 114 a): אַפְגָאר (افگار), eine Art Wunde (beim Menschen) II, 58 b 11.

بَرداشتن. Aus diesem Verbum hat unsere Quelle das Substantiv בַּרְדַאשׁ (برداش), stets mit کردن verbunden in der Bedeutung: abwarten, innehalten, I, 10 a 12 und sonst. Einmal steht das arabische Synonym צַבְּר (صَبر) vorher (I, 10 b 14); ein anderes Mal (II, 57 b 6) heisst es: בַּרְדָאשׁ וְצַבְּר כוּנַנְד (برداش وصبر کُنند). I, 62 a 22: דַר סִיתָארַה בּוּרָאמַדַן בַּרְדָאשׁ נַא כַּרְדַה (در ستاره برآمدن برداش نا کرده), das Aufgehen der Sterne nicht abwartend. Vgl. برداشت, toleratio (V. I, 791 b).

بنابرین, deshalb (V. I, 171 a): בִּינָא בַּרִין (I, 85 b 25) oder בִּינָא בַּר אִין (II, 27 a 23). Vgl. Bd. 55, S. 253. — بوریا کوبی, convivium in domo nova instructum (V. I, 275 b): בּוֹרְיָא כוּבָאן I, 58 a 8, zur Wiedergabe des hebr. חִנּוּךְ הַבַּיִת, Hauseinweihung.

پخته, in übertragener Bedeutung: sapiens, prudens; paratus, dispositus (V. I, 332 b): פּוּכְתַה פּוּכְתַה (پُخته پُخته), II, 4 b 11, als Adverbium zu خواندن, die Wörter des Bibeltextes genau und mit Überlegung lesen.

پُف کردن, vom Ausblasen der Kerze (V. I, 368 b); vgl. فُف زدن (II, 686 a). פּוּף כּוּן (پُف کُن oder فُف کُن), vom Hinausblasen des Tabakrauches (II, 56 b 3). — پگاه, morgen (V. I, 369 a): פַּגָּא (پگا), I, 42 b 12, 44 a 11. — پیچانیدن. Statt dieser längeren Form steht II, 46 a 26. 28: پیچانده, פֵּיגָאנְדַה. —

پیرایه, coriarium opus (V. I, 393 b). In unserer Quelle hat das Wort die allgemeine Bedeutung Gefäss, Gerät (= hebr. כְּלִי), I, 24 a 12. 14 und sonst. Jedenfalls geht diese allgemeinere Bedeutung auf das Verbum پیراستن (aptare, praeparare, instruere) zurück.

پیشین, anterior. II, 31 b 24 als Synonym zu Mittag gebraucht: פֵּישׁ אַז נִיסְפִּי רוז יַעְנִי פֵּישׁ אַז פֵּישִׁין (پیش از نصف روز یعنی پیش از پیشین). (Vgl. Z. f. hebr. Bibliographie VI, 117.)

פֵּיפָּאק پی (פֵּיפָּאק) I, 1 b 15, eine Art Fussbekleidung. Der erste Bestandteil des Wortes ist پی, Fuss. Bei dem zweiten kann man an türkisch باغ, lien, noeud denken.

تابستان, Sommer: תָאבִּסְתָאן, II, 41 a 5. — تُرب تراشک* (תֻרב תַרָאשַׁך), eig. Rettigschaber, aus تُرب und تراشیدن, II, 53 b 11, mit der Angabe, der Ausdruck bedeute in der persischen Sprache von Buchârâ (בִלְפְזִי פָּארְסִיי בוכָארָא) dasselbe, was im Hebräischen מוֹרַג חָרוּץ. Gemeint ist die Anwendung dieses biblischen Ausdruckes (Jes. 41, 15) zur Bezeichnung des Reibeisens (Or. Chajim 321, 9). — ترنک, pulcer, bonus (V. I, 440 b). Dazu gehört vielleicht תַרַנְג גִירִיפְתַה (طرنگ گرفته), II, 42 a 10, „gut erfassend". — تُند, scharf, sauer. In erweiterter Form: תוּנְדַך (تُندک*), als Epitheton zweier Arten von Salat, I, 50 a 9. 27, 50 b 10. 11, II, 51 a 9. 11. — تَنور, Ofen: תוּנוּר (تُنُور), II, 40 a 2, 56 b 17. —

تَه, Falte (V. I, 484 a). Mit کردن (תַה כַרְדַן) zusammenlegen, -falten (von Gewändern oder Tüchern), II, 40 b 20 und sonst. II, 8 a 29: גָאמַהִי רוּי פּוֹשִׁי וְתַה פּוֹשִׁי (جامه روی پوشی وته پوشی). Es ist mir aus dem Zusammenhange nicht klar geworden, welche Kleidungsstücke damit gemeint sind.

توانَد, er kann; in gekürzter Form תָאנַד, I, 6 a 25, 6 b 2.

تيد, תִיד, I, 1 a 13, 7 a 5 und sonst, ist = دهد. Ebenso תִין, I, 16 b 17 = دهن (gekürzt aus دهند). Siehe Bd. 55, S. 255.

جانور. I, 33 b 13 גַנוּר (جنور), welche gekürzte Form auch bei Vullers (I, 534 b) erwähnt ist.

جره باز, agilis, prompter, expeditus (V. I, 514 a). סְעוּדָהִי גַּרַה בָּאזִי, II, 3 b 6, Bezeichnung eines Gastmahls, das am Freitag mit Rücksicht auf den nahenden Sabbath nicht abgehalten werden darf (s. Orach Chajim 249, 2); als zweites Epitheton einer solchen Mahl-

zeit folgt noch וְזֵריאפַּת כּוֹרי (وضيافت خورى). Das aus jenem Adjektivum gebildete Substantiv جُرّه بازى wird wohl Lustbarkeit, Unterhaltung bedeuten.

جلد (V. I, 524 b) und جالاكى (V. I, 556 b). Aus diesen beiden Synonymen (schnell, rasch, beweglich) ist die Redensart גִּלְדוּ גָּאלָאךְ שֻׁידָה (جلد وجالاك شده), I, 60 b 11, zusammengesetzt, die dem Sinne des Satzes nach bedeutet: sich sehr beeilend.

جاق وجمه كردن*. Eine sichere Bedeutung dieser Redensart konnte ich den verschiedenen Stellen, in denen sie vorkommt, nicht entnehmen. Die ersten zwei Wörter sind so geschrieben: גָּאקוּ גַּמַּה (II, 3 a 22), oder גָּאק וְגַמַּה (II, 55 a 8, 57 b 5, 83 a 17. 20), oder גָּאק גַּמַּה (II, 3 b 3). Die Bedeutung scheint zu sein: sich anstrengend, sich zusammennehmend. جاق hat im Persischen verschiedene Bedeutungen (V. I, 555 a b); im Jüdisch-Persischen von Buchâra wird es mit آمدن oder شدن verbunden: sich anfügen, passen (s. Bd. 55, S. 253). גַּמַּה kann von arab. جمّ hergeleitet werden. Ohne das Verbum كردن findet sich: גָּאק גַּמָּהִי הַמִּין (II, 69 a 24) und גָּאק דָאשְׁתַה (II, 83 a 19).

چركين. schmutzig, hässlich (V. I, 570 b). גִּירְגִּין zweimal als Epitheton von دل, Herz: II, 27 a 11, wo גַּם גִּין (غم گين) als Synonym nachfolgt; II, 27 b 4: וְאַגַּר דִּילִי תוּ גִּירְגִּין בָּאשַׁד (واگر دل تو چركين بشد). Die Bedeutung „betrübt, bekümmert", die an beiden Stellen anzunehmen ist, geht vielleicht auf die Grundbedeutung von چرك (pus, sanies vulneris) zurück, indem das Adjektiv dazu bedeuten kann: wund, und auf das Herz angewendet: betrübt.

چمبردان. ein aus dem Persischen entlehntes Wort, das im Osttürkischen Reifen bedeutet (Vámbéry, Čagat. Sprachstudien, S. 158). Vullers bringt es nicht. Aber offenbar ist دان das bekannte, Substantive bildende Suffix, und چمبر ist = چنبر (vgl. دنب = دم), welche Worte Reifen bedeuten. چمبردان ist also ein Reifen enthaltender oder aus Reifen bestehender Gegenstand. Unsere Quelle hat גַּמְבַּרְדָאנִי מוּשׁ גִּירַךְ (II, 47 b 15. 17) als Bezeichnung der Mausefalle: موش گیرك ist erweiterte Form von موش گیر (V. II, 1229 a).

چوشیدن, sugere (V. I, 601 a). II. 54 a 11: חַיְיוָאן רָא שִׁיר
דוֹשִׁידַן (حیوان را شیر چوشیدن). ein Thier melken.

چیز, Sache, und چاره, remedium, auxilium (V. I, 553 b). Aus diesen Wörtern ist der Ausdruck גִ׳יזוּ גָ׳אַרַה הָא (چیز وچاره ها) entstanden, in der Bedeutung: „Habseligkeiten": II, 12 a 24, 63 b 8.

داس, Sichel: דָאס, II, 55 a 16. — دروغ, Lüge: דורוק, I, 22 a 9, 23 a 24.

*دست پوشک, דַסְת פּוֹשַׁךְ, Handschuh, eigentlich Handbedecker. پوشک = پوش, vgl. unter چمردان.

دستلاف, Nebenform von دستفال, prima nundinationis pecunia (V. I. 871 a). Daher דַסְלָאב כַּרְדַן in der Bedeutung „beginnen": I, 10 a 14, 60 b 24 (דַסְלָאבִי סֻעוּדָה כּוּנַדַן כּוּנַד, er beginnt die Mahlzeit zu essen), 62 b 14.

دست مال, Handtuch (V. I, 874 a): דַסְמָאל (دسمال). II. 41 a 26. 54 b 18.

دستر خوان, Tischtuch. דַסְתַרְכָאן, sehr oft. Einigemale (II. 8 a 14. 40 b 19, 45 a 12, 52 b 15) mit ת geschrieben.

دنبه, Schwanz, das Hinterteil. بدنبال, pone post (V. I, 907 b). Unsere Quelle hat stets דוּמְבָאל (دمبال) — so wie aus دنب geworden ist دم — und zwar mit vorherrschendem از in der Bedeutung: nach, hinter. I, 7 b 28: אַז דוּמְבָאלִי שְׁלִיחַ, nach dem Vertreter: I, 9 a 25: אַז דוּמְבָאלִי מ״ם, nach dem Buchstaben Mem: I, 55 b 22: אַז דוּמְבָאלִי
הַמִין דַוִיד (از دمبال همین دوید), ihm nachläuft. Einmal (I, 62 a 9) ohne אַז. I, 62 a 9: פַּיְיוַסְתַה דוּמְבָאלִי יַךְ דִיגַר (پیوسته دمبال یک دیگر), unmittelbar Einer hinter dem Andern.

دندان کاو, Zahnstocher (V. I, 912 b). דַנְדָאן כָּאבַךְ (دندان کاوک), II, 40 a 21.

ریسمان, Strick. Hier immer (I, 2 a 1, II, 40 b 12 und sonst) רִיסְפָּאן (ریسپان).

*زایانیدن (זָאיָאנִידַן), Kausativum zu زائیدن, زادن, in der Bedeutung Geburtshilfe leisten (hebr. יִלֵּד). II, 62 b 26.

زن, Weib. Dazu das Adject. זַן נָאךְ (زن ناک), beweibt, verheiratet, I, 64 b 2.

زنجيره, Kette: זַנְגִּירָה, II, 22 a 3.

ژاله, grando, pruina, גּ׳אלה (جاله), zweimal (II, 52 b s. 12) mit يخچه zusammen. Beide Wörter bedeuten Hagel. Es scheint aber, dass يخچه (יַך גֿה) hier Eis bedeutet.

سُتون, Säule. סותוּנִי צובח (ستونِ صبح), II, 63 a 17, Wiedergabe des hebr. עַמּוּד הַשַּׁחַר, Säule der Morgenröte.

سنبوسه, artocreas (V. II, 211 a): סַנְבּוֹסַה (I, 46 b 9, II, 19 b 26), eine Art Backwerk.

شُپُش, pediculus (V. II, 405 b). Mit angehängtem ك: שׁוּפּוּשַׁךְ (شُپُشَك) I, 1 b 17, II, 48 a 7. 13.

شكاف, fissura (V. II, 478 a): אִישְׁכָּאף (اشكاف), I, 24 b 7. 9.

شَلوك, sanguisuga (V. II, 459 a): שׁולוּק, II, 59 b 9.

شوربا, Suppe. Daraus das Adjektivum שׁוֹרְבָּא נָאךְ (شوربا ناك) II, 49 a 12.

شيرينى, Süssigkeit: שִׁירִנִי, I, 51 b 27. — شيند (שִׁינַד), die kürzere Form für نشيند, er sitzt: I, 5 a 21, 7 a 5, 12 b 10, 32 a 19, 60 b 19. Ebenso שׁישׁתה (l. שִׁיסְתַה), statt نشسته, I, 11 a 7. 8 und שִׁישְׁתַן (l. שִׁיסְתַן) statt نشستن. Vgl. Vullers II, 426 b.

طلا, Gold (auch تله und تلى, V. II, 545 a). תִּילָא, I, 22 b 9, 23 b 3, II, 39 a 9, 39 b 21.

غربال, Sieb. גַּלְבִּיר, II, 55 a 9. Vgl. גלבאל in einem hebr.-pers. Wörterbuche aus dem 15. Jahrhunderte (Z. f. A. T. W. XVI, 239).

غَم, Kummer. Aus diesem Worte und غُصّه, Angst, Beschwerde (V. II, 612 a) ist die Redensart גַּמּוּ גוּסַּה כוֹרְדה (غم وغُصّه خورده), gebildet. Vgl. غم خور, traurig, bekümmert (V. II, 608 b).

فهميدن (פַּהְמִידַן) hat I, 12 a 18 und sonst die Bedeutung: hören.

قوتى, genus loculamenti (V. II, 747 b). קוּטִי, II, 46 b 22, Bezeichnung der Sardinen-Büchse.

كار, Handlung. Aus diesem Wort und كاچار (V. II, 757 b suppellex) ist zusammengesetzt die Redensart כָּארוּ כָּאגָּאר (كار وكاچار), Geschäfte, Angelegenheiten, I, 59 b 14. 17, 63 b 10.

كاغذ, Papier: קָאגַד, II, 39 a 7, 66 b 41. קָאגַד אַכְּגַה (كاغذ اخجه), II, 39 b 11. 18 ist dasselbe was كاغذ زر (V. II, 774 a).

كت, thronus regius (V. II, 795 a). כַּט die gewöhnliche Benennung des Stuhls, Sessels, II, 8 a 8, 46 b 9, 65 b 28.

كفش, Schuh. Hier immer כָּאבְּש (كاوش), I, 15 b 23, 21 a 17, II, 8 a 24, 41 a 13. כָּאבְּש הָאיִ וִילָאיַת הָאיִ בוּכָּארָא, die Schuhe der Provinzen Buchârâs (I, 15 b 24). — כָּאבְּש דוּז (= كفش دوز), Schuhflicker (II, 45 a 19, 48 a 20).

كمان, Regenbogen. כַּמָאן (كوان), I, 56 a 6. 8. — كنجد, sesamum: כּוּנְגִּית, I, 50 b 1. 8.

لخت, Stück: לוּכְּת (لخت), in der Redensart יַךְ לוּכְּת (يك لخت), auf einmal (I, 24 b 3, 25 a 16, 29 a 10). An den zwei letzten Stellen geht der synonyme Ausdruck يكبارة voraus.

گپ (verbum, V. I, 949 b). גַּב (گب). Mit زدن verbunden findet sich das Wort sehr oft in der Bedeutung sprechen (I, 3 a 8, 4 b 24 etc.). I, 5 b 13: כָאמוּש גַּב נָא זַדַה איסתַד (خاموش گب نا زده استد), schweigend, ohne zu sprechen, stehe er. II, 16 a 12: אַגַּר הַמִין גַּב זַדַגִי אוֹ אַז גַּב הָאיִ קִידוּש וּסְעוּדָה בָאשַׁד (اگر همین گب زدگی او از گبهای قیدوش وسعوده بشد), wenn dies von ihm Gesprochene den Kiddusch oder die Mahlzeit betrifft. — I, 1 b 9 bedeutet דַר גַּנְד גַּב (در چند گب): in manchen Fällen.

گره, Knoten: גִּרִיה (گریه), I, 2 b 9, 3 a 4. — گهواره, Wiege (V. II, 1040 b): גַּבָארַה (گواره) II, 47 a 26.

مگر, vielleicht. Dafür II, 38 b 24 und oft מַגַּרָא (مگرا).

موی باف, eine Art Frisur (V. II, 1232 a). Als bei den Frauen Buchârâs üblich erwähnt II, 49 a 5 (מוּיְבָאף).

میده (מַיְדַה), mit شدن verbunden: zersplittert werden. II, 54 b 6 פִּירָאיַיהִי כִּי דַר שַׁבָּת שִׁיכַּסְתַה מַיְדַה שׁוּד (پیرایی که در شبت شکسته میده شد), ein Gefäss, das am Sabbath zerbrochen wurde und in Splitter ging. Ib. Z. 9: מַיְדַה שׁוּדַגִי הָאיִ אָן (میده شدگی های آن), dessen Splitter. Einmal (I, 41 a 14) מַיְדַה כַּרְדַה (میده کرده), zersplittert. Vullers kennt das Wort nicht, aber

Johnsons Wörterbuch hat als persisch مَيِّده كردن in der Bedeutung zerbrechen.

ناس, Schnupftabak. Von Vámbéry, Čagataiische Sprachstudien S. 342 als persisches Wort gebracht; ebendas.: ناسكش, Schnupfer. Unsere Quelle erwähnt zwei Arten des Schnupfens, durch den Mund und durch die Nase: I, 21 a 3 נָאס דַר דְהַן כַּשִׁידַן (ناس در دهن كشيدن); ib. Z. 9: נָאס דַר דִימָאג כַּשִׁידַן (ناس در دماغ كشيدن), eigentlich: den Schnupftabak in das Gehirn ziehen.

نبيره, Enkel. Die auch Bd. 55, S. 254 gebrachte Verbindung נַבִירַה וְיַבִירַה, deren zweiter Bestandteil unerklärt bleiben muss, findet sich I, 54 a 19, II, 10 a 2.

نرد, truncus arboris. I, 50 b 21: נַרְט הָאִי טָאךְ וְדַרַכְת (نَرطهاى تاك ودرخت), die Zweige des Weinstockes und des Baumes (s. auch II, 53 a 2). In der oben erwähnten Pentateuchübersetzung Simeon Chachams ist שָׂרִיגִים (Gen. 40, 10) mit נַרְטְהָא wiedergegeben.

نزديك. Der Ausdruck נַזְדִיכִּי כַּרְדַן (نزديكى كردن), eigentlich sich nähern, ist I, 65 a 6. 8 zur Bezeichnung des ehelichen Verkehrs angewendet. Vgl. Jesaja 8, 3: ואקרב.

نگاه, Acht: נִיגָּא (نگا), II, 30 a 5, 36 a 23.

ويران (= بيران, V. II, 1435 b). Transponiert וַרְיָאן (وَريان), II, 38 b 1, 46 b 15, 47 a 13. Jedoch findet sich auch (II, 47 a 4 9) וִירָאן. — ويرانه: וַרְיָאנַה, II, 46 b 7.

همان. Dafür stets הַמוּן (همون). S. Bd. 55, S. 253. — هَوا, Luft. Mit دادن verbunden (הַוָא דָאדַן) in der Bedeutung: werfen (s. ib. 254): I, 29 a 26, 33 b 4, II, 37 b 12, 68 b 26.

يافتن, finden. Daraus יָאפְת (يافت) mit شدن verbunden, in der Bedeutung: sich finden: I, 12 b 7, 13 a 14. 15, 15 b 17. — يَله, frei. In der Verbindung מִיָאן יַלַה (ميان يله), I, 11 a 10 ungegürtet, eigentlich: mit freien Lenden; opp. كمر بسته.

III. Arabische Wörter.

اتّفاق. Daraus תִּיפָּאק (تفاق), nur einmal (II, 33 b 25) טִיפָּאק, stets mit dem Verbum افتادن verbunden, in der Bedeutung: es trifft

sich, kommt vor, I, 7 a 11, 9 b 9, II, 4 a 22. 54 a 1. 4. 8. S. Bd. 55, S. 252, Anm. 1.

احتياجا, אחתיאגן, notwendig, II, 66 a 10. — اخلاط, אכלאט, vermengte Dinge, II, 50 a 6. 51 a öfters. — استقامة, איסתיקאמתי (mit persischer Endung), entspricht dem aram. קיימא, Bestand, II, 48 a b öfters. — اشتهاء, אישתיהא, Appetit, I, 31 a 11. 15. — اضطراب, אישתראב, Verwirrung, I, 11 a 3. 5, 38 a 14, 41 b 9, 60 a 21 (s. Bd. 55, S. 252). — اقلّ, אקלי, wenigstens, I, 5 b 21, 13 b 5, 18 b 29, 20 b 7. — اكثر, אכסר, meist, I, 62 a 8. — اعتماد, איעתימאדי כרדה, sich verlassend, I, 38 b 17. — ان شاء الله تعالى, sonderbar verballhornt zu אינשאלא ותאלא, so Gott will, II, 64 b 9. — انتهاء, mit angehängtem *m*: אינתיהאם und zwar mit كردن verbunden, in der Bedeutung: beendigen, I, 10 a 22, 12 b 20, 13 a 26, 16 b 7, II, 4 b 23, 14 a 11, 19 b 7, 23 a 3, 38 b 3. — اوّلا, אוולאן, zuerst, I, 11 b 16 und oft. — ايماء واشارة, אימא ואישארת, Andeutung und Hinweisung, I, 9 b 5. 7. — التزام, אילזים, mit كردن verbunden in der Bedeutung anwenden, bereiten, I, 30 b 24, 43 b 1, II, 66 a 18.

البتّة, אלבתה, sofort, II, 1 b 14, 3 a 10.

تربية, תרבית, mit دادن verbunden: gebildet, anstandsvoll, I, 38 a 3. — تردّد, תרדוד (auch תרדות), mit كردن verbunden: sich bestreben, I, 35 a 19. 21, 55 b 21, 60 a 13, II, 29 b 27. — ترضّى (תרזי) mit كردن verbunden: sich begnügen, I, 4 a 24. — تعظيم, תעזים (auch תעזים), mit كردن verbunden: Ehrfurcht bezeugen, I, 12 a öfters, 18 a 20, 20 a 27. — تعيين (s. Vullers I, 448 a), תעין, II, 44 a 15. — تفاوت, תפאות, Unterschied, Abstand, II, 68 a 31. — تفّ, das Speien, תוף, mit كردن verbunden, ausspeien, II, 70 a 5. Daraus: תופפי, Speichel, II, 69 b 27, 70 a 4; תיפפי כרדן, speien, II, 70 a 3. — تفرقة, תפריקה, Unterscheidung, II, 68 a 29, 78 b 16, beide Male mit folgendem Synonym: ופרק (وفرق). — تلاف, ersetzen, II, 29 a 11: Wer durch seine Beschäftigung während der Woche verhindert ist,

dem religiösen Studium täglich eine bestimmte Zeit zu widmen, soll um so eher die Muse des Sabbats dazu benutzen. Von diesem Studium am Sabbat heisst es: טַלָאפִי רוזהָאיִ מִיָאנֵה הַפְתֵה שַׁוַד (تلافی روزهای میانه هفته شود), es wird zum Ersatz für die Wochentage.

جانور, stets so geschrieben גָאהִיוּ (*جاهور). 2 a s. 9 und oft. — جنب, stets transponiert: גַבִּנ, I, 2 b 13 und oft (s. Bd. 55, 252).

حاضر, חָאזִר, gegenwärtig, anwesend, I, 15 b 13, 49 a 7. — الحال (אַלְחָאל), jetzt, I, 36 b 5, 38 a 26, 54 b 5. — حالة, חָאלַת mit ب verbunden: . . . בְּחָאלַתִי, mit Hilfe von . ., durch (s. auch oben S. 732). — حذر, חַזַר, in dem Ausdrucke בַּר חַזַר בָּאשַׁד (بر حذر باشد) er hüte sich, gebe Acht, sehr häufig. — حولی, Umgebung (türkisch حولی, حاولی, Hof), חַבְלִי oder חַבְלֵי, dient zur Wiedergabe des hebräischen חֲצַר־, II, 1 b 18, 41 a 6, 45 b 25 u. s. w.

خالی, in der Verbindung: שׁוֹרְבָאיִ כָאלִי (شوربای خالی), I, 51 a 6. 17, leere Suppe. — خط, כַּת, Schrift, Schreiben, II, 23 a 1.

دبر, mit folgendem گردانیدن (דַבַּר גַרְדָאנִידַן), den Rücken wenden, sich umwenden, I, 18 a 17. — دفعتاً, דַפְעַתַן, sofort, I, 10 a 26, 17 b 9 und oft. — دقّة, דִיקַת, mit folgendem کردن, Genauigkeit üben, gerecht sein, I, 9 a 9, 10 b 6, 22 b 9, 38 a 13, 42 b 29. — دماغ, דִימָאג, Gehirn, I, 11 a 18. Im Persischen lautet die Aussprache des Wortes meist: دماغ. — دباغة, דִיבָּאגַת, mit کردن verbunden; ein Fell gerben, II, 53 a 13 (von Herrn Prof. Stumme identificiert).

ذمّة, Schutz, Obdach, זִימַה. I, 22 b 11: דַר זִימַהִי שָׁאן מָאנַד (در ذمّهٔ شان ماند), er bleibt in ihrem Schutze; I, 21 b 16: דַר זִימַהִי אִישָׁאן נַמָאנַד (در ذمّهٔ ایشان نماند). — ذیل. Damit scheint identisch zu sein זַיִל in der Verbindung: יַך זַיִל כוּשׁ כוּר (یک ذیل خوش خور), I, 50 a 20: gleichmässig essbar.

ساطور, eine Art Messer (auch bei Vullers II, 188 b), סָאטוֹל, II, 44 b 9. — ساعة. סָאעַת נָאמַה (ساعت نامه), II, 66 a 21, auch סָאעַת (ساعت) allein, II, 39 a 6: Uhr. — سقط, wertlos. סַקַת oder

סַגַת (*سغت), Gegenteil von סַרַה (سره, V. II, 293 a: optimus, praestans). I, 22 a 21: בַּקָּאלְ הָאנִי כִּי גִ̄יזִי סַגַת רָא דַּר סַרַה קַטִּי מִיכוּנַן (بقّال های که چيزِ سغت را در سرهٔ قطی ميکنند). Gemüsehändler, die etwas Wertloses mit Vollwertigen vermengen. Ib. Z. 24: סַרַה גוּפְתַה סַגַת רָא מִיפוּרוּשַׁן (سره گفته سغت را ميفروشند), nachdem sie Vollwertiges versprochen, verkaufen sie Wertloses. I, 28 a 10. 12 נָאנִי סַגַת (نانِ سغت) opp. נָאנִי סַרַה (نانِ سره).

*شربتينه (שַׁרְבַּתִינַה), aus ar. شربة mit persischer Endung gebildetes Substantiv, in der Bedeutung: „Getränk". I, 25 b 15: הַפְּת גִ̄נְס ש' (هفت جنس شر'), sieben Arten Getränke. I, 29 b 3: אָב יָא דִיגַר ש' (آب يا ديگر شر'), Wasser oder anderes Getränk. — شِرك, Genossenschaft. שִׁירִיךְ (شرك), Teilhaber oder Teilhaberschaft. I, 21 b 17: ש' שַׁוַד (شرك شود); I, 22 b 25: ש' כונַנד (شرك كنند); II, 2 a 17: שִׁירִיכִּי כַּרְדַה בָּאשַׁנַד (شركى كرده باشند).

صباح, Morgen. Daraus ist vielleicht der Ausdruck אָשִׁי צְבָא (= آش صباح, mit Apokopierung des ح), II, 6 b 27, 7 a 3. 17, zu erklären. Der Ausdruck bedeutet dann eine Speise, die zur Frühmahlzeit gehörte. — صحّة, Gesundheit (s. V. II, 510 a). II, 39 a 20: הַר אָדַמִי סִיחַת (هر آدمِ صحّة), jeder gesunde Mensch. — صلاح, das Übereinkommen, I, 30 a 1: סַלְאחִי יַין נוֹשִׁידַן כַּרְדַה (صلاحِ ين نوشيدن كرده), nachdem er sich vorgenommen hat, Wein zu trinken.

ضرور, Not, Bedürfnis, mit Veränderung zweier Konsonanten: זַלוּר (s. Bd. 55, S. 251), I, 2 b 26, 3 b 13, 6 a 12 und sonst; einmal (I, 65 b 15): בֵּי זַרוּרִי (بى ضرورى), ohne Not. — ضرر, Schaden. זַלַר oder זַלַר (s. Bd. 55 S. 251): mit داشتن verbunden: schaden, I, 8 b 2, 12 b 25, 18 b 18, 23 b 18, 46 b 20, 64 a 9, II, 49 a 10. Einmal (II, 64 a 4): זַרַר נַמִי כַּשַׁד (ضرر نمى كشد), erleidet keinen Schaden. II, 64 a 11: זַלַרִי גָ̄אן (ضررِ جان), Lebensgefahr. — ضعيف (eigentlich schwach), Frau (s. Bd. 55, S. 251, Anm. 3). זַעִיף oder זַעִיף. I, 9 b 22 und oft. Das Femininum ضعيفة, זַעִיפַה, in der Verbindung:

זַנִיפַּהִי אוֹ (ضعيفه او), seine Frau, I, 64 b 26, 65 a 4, 65 b 18; auch זַנִיפַּהִי כֻוד (ضعيفه خود). — ضعيفانه, זַנִיפָאנַה, persisch gebildetes Adverbium zu Vorigem: weiblich, II, 31 a 19.

طلبش, טַלַבִּישׁ. Mit persischer Endung gebildetes Substantiv zu طلب, im Sinne des hebräischen בַּקָּשָׁה, Gebet. II, 9 a 22: יַךְ נוּסְכַה טַ' (يكى نسخه طلبش), ein Gebettext. Mit كردن verbunden: beten. II, 9 a 19, 32 b 22 (אַז דַרְגָאהִי הקדוש ברוך הוא טַלַבִּישׁ מִי כַּרְדַנד, از درگاه הק"בה طلبش مى كردند, sie beteten zum Throne Gottes). — طناب, Strick (V, II, 548 a). תַנָאוּ, II, 49 a 2. 3. II, 65 b 10 mit dem pers. Synonym ريسمان verbunden (רֵיסְמָאנִי תַנָאוּ). II, 71 a 3 als Längenmaass (הֲזָאר תַנָאוּ). — طور, Art, Weise, תוֹר oder תֻּור, in folgenden Verbindungen: אִין תוֹר (اين طور), auf diese Weise, I, 23 a 5; דַר אִין תוֹר (در اين طور), I, 54 b 18; בְּתֻורִי כֻוד (بطور خود), für sich, besonders, I, 34 a 19, 35 a 8. 24, 47 a 20, 51 a 23, II, 67 b 2. Hierher gehört auch הַמְתוֹר, s. oben S. 736 f.

عاقبة, Ende, mit Veränderung des *i* in *u*: עָאקוּבַת, I, 22 b 17, 64 b 25. — عذاب, עַזָאב, in der Bedeutung: Mühseligkeit, I, 2 a 18, 4 b 2, 6 a 9. — عرق, Schweiss, nur einmal (II, 48 a 8) עַרַק; sonst stets (II, 5 a öfters, 40 a 6) אַרַק. — عسل, Honig. אַסַל, II, 47 b 10. — على الخصوص, insbesonders, speziell, so geschrieben: אַלַל כוּסוּס, kommt sehr häufig vor, z. B. I, 9 b 7, 32 b 10, II, 49 a 8.

غور bei Vullers II, 624 a „reflection, consideration"; im Türkischen bedeutet das Wort grossen Kummer. In dieser letzteren Bedeutung findet sich II, 30 b 23: גוֹרִי מִן גֻודָא גוֹרִי אוֹ גֻודָא הַסְת (غور من جدا غور او جدا هست).

فرق, Unterschied, immer פַּרְק geschrieben, I, 9 a 19, 9 b 3, 19 a 10. — فائده, Nutzen. Merkwürdigerweise stets פַּיְדָא (vielleicht nach der Analogie von پيدا) geschrieben, II, 2 a 20, 6 a 20. 31 a 28, 44 a 13 und sonst. Nur einmal (II, 49 a 10): פָּאיִדַה.

فقط, überhaupt, פַקַטָא, II, 26 b 23, 27 a 4. — قصدا, mit Ab-

sicht, קֻסְדַן, I, 15 b 5, II, 15 a 21, 38 b 14. — قُوَّة, Seilgeflecht. קֻוַות (*قَوَت), der Knopf am Ende des Fadens; II, 48 b 17: סַרִי רִישְׁתַהִי سرِ رشتهٔ دو قوت یا سه قوت) דוּ קֻוַות יָא סֶה קֻוַות רָא... כַרדֶה را کرده). Der Knoten an einem Seile; II, 49 a 2: תַנָאוּו רָא שַׁכְסִי تناب را شخصی دو قوت) דוּ קֻוַות סֶה קֻוַות.. מִי תָאפְתַה באשד سه قوت می تافته باشد). — قِیاس, in der Bedeutung Maass oft vorkommend und קִיָאץ geschrieben. I, 8 b 28: תָא קִייאצִי כִּי تا) قیاسی که), so lange bis. I, 10 b 11: קִייאצִי זָמָאנִי אָכִירִי قیاس) زمان آخری), der Endtermin. I, 3 a 22: קִייָאץ הָאִי מַזְכוּר قیاسهای) مذکور), die erwähnten Maasse.

کِرا, Lohn. Daraus und dem persischen Verbum کشیدن zusammengesetzt: כִּירָא כַּשִׁי, d. i. کِرا کشی, der Lohndiener, II, 43 a 17, 44 a 1. — کَرَّة, Mal. כַּרַת mit vorhergehendem Zahlwort. I, 8 b 11: דוּ כַּרַת, zweimal; I, 1 a 15: סֶה כַּרַת, dreimal; I, 2 b 13: פַּנְג כַּרַת, fünfmal. — کِرْکِرَة, die schwielige Brust des Kameles. II, 72 a 25: כִּירְכִירַה, zur Erklärung des talmudischen Ausdruckes אַכְּסַרָה (so punktiert), die Bräune. — کَسَل. Aus diesem arabischen, eigentlich Trägheit bezeichnenden Substantiv ist das persische Adjektiv کَسَلْمَنْد in der Bedeutung „krank“ gebildet (Vullers II, 834 b). In unserer Quelle bedeutet כַּסַל ohne weiteres krank, II, 57 a 11 und oft. — کَیل, Maass. In unserer Quelle kommt כֵּיל in verschiedenen Verbindungen in der Bedeutung Art, Gattung vor. יַךְ כֵּיל (یک کیل), eine Art (I, 43 a 7, 47 b 13, II, 44 b 28). הַר דוּ כֵּיל יַין (هر دو کیل یین), beide Arten Weines (I, 30 b 2). גַ׳הָאר כֵּיל אָדַם (چهار کیل آدم), vier Gattungen Menschen (I, 19 b 23). הַר כֵּיל עָאשׁ (هر کیل آش), jede Art Speise (I, 30 b 26, 31 b 1, 36 b 26). דִיגַר כֵּיל (دیگر کیل), eine andere Art (I, 30 a 27). מִיָאן כֵּיל (میان کیل) eigentlich: mittlere Art, bedeutet den Mittelweg (I, 23 a 30, 23 b 13).

لایق. Aus diesem arabischen Participium und dem angefügten Suffixe des persischen Participiums ist geworden לָאיִקַנְדַה (لایقنده) und dient zur Wiedergabe des hebr. רָאוּי, passend, geeignet, I, 5 b 18,

26 b 3, 38 b 16, 59 b 3, 65 b 10, II, 26 a 1. — لفظ, Rede, so geschrieben: לַבְז, I, 22 a 5. 16, 22 b 9, II, 1 b 10, 2 b 1 (auch לַפְז, I, 53 b 20).

مثلا, zum Beispiel. מַסַלַן, auch מִסַלַן, I, 15 a 15, 31 a 24, II, 45 a 9.

مدام الوقت(?), zu jeder Zeit. מוּדָאמוּל וַקְת, II, 18 b 24. — مربى, eingekocht (Obst), מוּרַבָּא, I, 47 a 23, 50 a 27, 51 b 5. — مرهم, Pflaster. מַרְהַם, (stets mit ה), II, 58 b, 59 a öfters. — مسخره (türk. مصقره), Spott. I, 3 b 28: גוֹיִים הָא מַסְקַרָה נַגִירַן (گویم ها مسخره نگیرند), damit die Nichtjuden keinen Spott treiben. Daraus das Adjektiv מַסְקַרָה בָאז (مسخره باز), Spott treibend, leichtfertig, und dessen Abstraktum מַסְקַרָה בָאזִי (مسخره بازی), II, 20 b 2, 24 b 10, 28 a 19, 30 b 30. — مصروف, Ausgabe, Verwendung. Stets מַצְרִיף (s. Bd. 55, S. 251). II, 39 a 1: בֵּי מַצְרִיף, ohne Verwendung. II, 39 a 25: בִּי חָאגַת וְבִי מַצְרִיף (بی حاجت وبی مصرف), ohne Notwendigkeit und ohne Verwendung; II, 44 b 14: אַז בְּרָאִי מַצְרִיפִי גִּיז הָאִי (از برای مصرف چیز های), wegen der Verwendung von Dingen. — مضبوط, bestimmt. מַזְבוּט, auch מַזְבוּת und מַזְבוּד, I, 3 a 5, 24 a 22, II, 43 b 12. — مطايبة(?). מוּטַאיִבָּה, etwa in der Bedeutung: „leichtes Geschwätz", II, 24 b 10, 43 a 20. — مطلب (s. Vullers II, 1192 b). מַטְלַב als Konjunktion angewendet, etwa im Sinne von: so dass, I, 12 a 27, 21 b 1, 24 b 6, 31 b 26, 61 b 22, II, 38 a 29, 43 b 29, 44 b 24, 79 a 15 — مقام, Ort, stets מוּקָאם (مقام) geschrieben. — مقصد, Ziel, Absicht. מַכְסַד als Konjunktion in der Bedeutung „damit", zuweilen mit folgendem كه, I, 33 a 4, 38 b 14, II, 3 b 11, 21 b 14, 28 a 25, 29 b 19, 42 b 8.

نسخه, Text. נוּסְקָה, Text des Gebetes, I, 17 a 19, 28 a 24, 39 a 6, 39 b 4, 40 a 1, 42 a 27. — نفس الامر, geschrieben נַפְּס אוּל אַמְרִי, in der Bedeutung: hauptsächlich. — نور على نور „Feuer zu Feuer", נוּר עַלָא נוּר, sprichwörtlich angewendete Redensart, mit der gesagt werden soll, dass eine religiöse Vorschrift auf die angegebene Weise am besten ausgeübt wird. I, 11 a 16, nach der Vorschrift, dass man die Hände, wenn sie auch vorher gewaschen wurden, vor dem Eintritte in die Synagoge nochmals wasche. I, 25 a 21, zur Vorschrift, dass man — um das Händewaschen am

besten zu vollziehen, den Ring vorher ablege. II, 4 b 1, zur Vorschrift, dass man die Pflicht, am Freitag die am nächsten Sabbath zur Verlesung gelangende Perikope mit dem Targum durchzulesen, unmittelbar nach dem Morgengottesdienste erfülle.

ﻭﺭﻳﺴﻪ (s. Vullers II, 1450 b). חַרִיצַה wohl unter dem Einflusse des hebr. חריצים), I, 29 a 23, 45 a 23.

ﻭﺟﻪ. Daraus, mit Abwerfung des ה וַג in folgenden Verbindungen: I, 48 b 4: דַר וַגִי בְּרָכָה (در وجه برכה), in Bezug auf die Benediktion. II, 80 b 19: דַר וַגִי אָמֵן וְקַדִּישׁ, in Bezug auf Amen und Kaddisch. II, 40 a 25: אַז וַגִי צוֹבֵע (= hebr. מִשּׁוּם צוֹבֵע, Orach Chajim 303, 25). Vgl. die Redensart بوجه بر bei Vullers II, 1412 a. — وَزْن, Gewicht. וַזְם, I, 24 b 26, II, 31 b 19. — وَسْوَسَه (s. Vullers II, 1424 b). Mit دل verbunden: im Stillen sprechen. I, 1 b 8: לִיכִין בְּרָכָה . . . רָא דַר דִיל וַסְוַסַה כּוּנַד (ليكن برכה را در دل وسوسه كند).

يَوْم الجزاء, geschrieben יָאם איל גַזָא, der Tag der Vergeltung, die kommende Welt, II, 29 a 14.

IV. Fremdwörter aus europäischen Sprachen.[1])

אוּסְטֶל, neben hebräisch שֻׁלְחָן, Tisch, Bezeichnung eines Möbelstückes, II, 46 b 2, 66 a 3. Wie mich Professor Kúnos belehrt, findet sich اوستل (*östel*) im Osttürkischen als russisches Lehnwort, in der Bedeutung Tisch; scheint aber hier, da es von שלחן unterschieden ist, eine specielle Art von Tischen zu bezeichnen.

אַפְּלִיסוּן, I, 31 a 18, eine Obstgattung; wohl Apfelsine (russisch *apelsin*. St.)

בוֹשְׁכַּה, I, 24 b 7, Name eines Gefässes. Nach Professor Vambérys Erklärung das russische *bočka*, Tonne.

בַּלְכּוֹן, Balkon, II, 69 a 11.

גַאז, Gas als Bezeichnung des Erdöls. Die Stelle (II, 11 b 9) lautet: רוֹגַן נַפְט כִּי גַאז נָאם דָארַד בְּלַפְזִי אוּרוּסִי כַּרְסִין מִי גוּיַנְד (روغن نفط كه گاز نام دارد بلفظ اوروسى كرسين مى گويند).

1) Die Bemerkungen Herrn Prof. Stumme's zu einzelnen dieser Wörter sind in Klammern gesetzt und mit St. bezeichnet.

Naphta-Öl, das Gas genannt wird, wofür man in der russischen Sprache *Karasin* sagt. (Englisch *kerosine* = Petroleum. In der Chemie ist Kerosin das Leuchtöl, Lampenpetroleum. St.)

גִילֵיז, II, 3a 22 in der Verbindung: גִילֵיזִי רָאהִי אָהַן (جلیزِ راهِ آهن), Eisenbahnwagen. Das Wort hängt wohl mit Kalesche zusammen.

וַגָּאן, Waggon. II, 66b 1: וַגָּאן רָאהִי אָהַן כִּי אָתַש אָן רָא רָאה מִי רַוָאנַד (وغانِ راهِ آهن كه آتش آن را راه مى رواند). Eisenbahnwaggon, den Feuer — die Dampfmaschine — in Bewegung setzt. I, 55b 17.

כַּרְתּוֹף, Kartoffel (russisch *kartófel*). I, 50a 23, 49a 18.

לֵימוֹנָאד, Limonade. I, 36b 27, II, 34b 18, 46b 29, 52a 17.

לֵיקָאח, I, 46b 11, als letztes in einer Reihe von Backwerken und Süssigkeiten genannt. Es ist das im Jüdisch-Deutschen der slavischen Länder gebräuchliche „Lekach“, was soviel ist wie Lebkuchen oder Honigkuchen.

לַמְפָּה, Lampe, II, 22a 4 (כ' אַוִיכְתַּה, Hängelampe), 35a 21. Übrigens auch türkisch لامپه.

מִינוּט, Minute. I, 8b 13 und sonst.

סַקְלָאט, vielleicht Salat, I, 59a 21 (סַבְזַה וס', سبزه و س'). Jedoch kommt für Salat sonst סַלָּאטַה vor: I, 31a 12, 50a 25, II, 53a 19.

סַרְדִינְכַּה, II, 46b 22. 27, Sardine, mit der russischen Endung. سردين hat auch Vullers (II, 275b) als aus dem Maurisch-Arabischen stammend.

פָּאפִּירוֹס, Papiros, Cigarette, aus dem Russischen, I, 21a 8 (פ' كشيدن).

פּוֹרְטוּגָאל, Orange, aus dem italienischen portogallo, auch türkisch پرتغال. I, 49b 29, 51b 17, II, 50b 28.

פּוֹשְׁטַהגִי, der Postbote, II, 43b 17, wohl aus dem russischen Namen der Post gebildet. Türkisch پوستەچى (mit س).

פִּיוָה, Bier. II, 34b 18, 40b 29. Aus dem Russischen.

פְּלַסְטוּר, Pflaster (auf einer Wunde), II, 58b 13, 61b 28, 62a 2. (Russisch *plastyr*. St.)

פָּרָאכוֹת, II, 3a 23, eine Fahrgelegenheit, nach dem Eisenbahnwagen (s. oben unter גִילֵיז) genannt. Nach Professor Vámbéry russisch parachod.

קַסְטַאנִיֶה, Kastanie, I, 49 b 28.

שַׁרְף, wohl Schärpe (russ. scharf. St.), II, 39 b 7 (טַלִּית יָא גָאדֵר יָא שַׁרְף).

תִילִי גִירָאף גִי, der Telegraphenbote. II, 43 b 17.

Besondere Erwähnung verdient der Ausdruck גוּלְיַיט כַּרְדַן, in der Bedeutung lustwandeln, spazieren gehen, dreimal vorkommend: II, 29 a 3 (wo das synonyme تماشا کردن vorhergeht), 30 a 16, 32 b 5. Es ist, wie Professor Vámbéry annimmt, aus russisch *gul'at'* spazieren gehen, herzuleiten. Das russische Verbum wurde zu einem Substantiv der arabischen Form فُعْيَل verwandelt und dieses mit dem persischen کردن verbunden.

V. Hebräisch-Persisches.

Für die Sprache des Kreises, aus dem der persische Bearbeiter unseres Ritualkompendiums hervorgegangen und für den dieses bestimmt ist, sind besonders auch die hebräischen Bestandteile des von ihm verwendeten Wortschatzes charakteristisch. (Vgl. auch Bd. 55, S. 256; meine Schrift: Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem 14. Jahrhundert, S. 20).

Die Mengung des Persischen mit dem Hebräischen geschieht auf verschiedene Weise.

1. Ein Verbalbegriff wird durch Verbindung eines hebräischen Substantivs mit einem persischen Verbum ausgedrückt. Namentlich zahlreich sind die Verbindungen dieser Art mit کردن. בְּדִיקָה כַּרְדַן, untersuchen (I, 2 b 16, 34 a 28, II, 5 b 1). — דְפוּס מִיכֻנָאנַד (ד' كنانَد), er lässt drucken (I, 59 b 1). — דְרַשׁ כ' deuten, auslegen (II, 25 a, 29 a 29, 29 b 19). — הַשְׁתָּנָה כ', urinieren (II, 52 b 11, 65 a 7). — הַתְרָאָה כ', verwarnen (II, 38 b 14, 68 b 3). — זִימּוּן כ', ins gemeinsame Tischgebet einbeziehen (I, 35 b 22). — זְכִיָּה מִיכֻנָאנַד, er gewähre einen Anteil (II, 72 a 27, 77 b 20). — חִיבּוּר כ', verfassen (I, 59 b 1). — חִלּוּל כ', entweihen (II, 60 a 22). — חֲלִיצָה כ', die Chaliza (das Schuhausziehen bei unterbleibender Leviratsehe) vollziehen (II, 66 b 19). — כ' (sic) חָשַׁד, verdächtigen (II, 39 b 29). — חֲשַׁשׁ כ', besorgen, befürchten (I, 33 b 27, II, 22 a 10). — מְחִילָה כ', verzeihen (I, 63 b 28). — מִלְּרַע כ', betonen (I, 8 b 2, II, 33 b 11). סֵדֶר כ', ordnen (II, 23 b 6). — פָּטוּר כ', befreien (I, 30 a 12). — פֵּירוּשׁ כ', erklären (I, 23 b 1, 43 b 7). — פְּסַק כ', entscheiden

(II. 18 a 25).[1]) — צְדָקָה וְסִיגּוּפִים כּוּנַם, ich will Wohlthätigkeit und Selbstkasteiung üben (II, 61 b 16). — תַּשְׁלוּמִין כ׳, ersetzen (I. 14 b 10).

Verbindungen mit anderen persischen Verben. انداختن : בִּלְבּוּל אַנְדָאכְתַן, verwirren (II, 31 a 32). — بر آمدن : עֲלִיָּה בַּרָאמַדַן, zur Thoravorlesung herauskommen (I, 18 a 23, 19 b 3). — بستن : כַּוָּנָה בַּסְתַן, die Andacht fesseln, den Sinn richten (I, 3 a 11, 4 b 24, 5 a 10, 30 a 22). — داشتن : תַּעֲנִית דָאשְׁתַן, fasten (II, 61 b 16). — زدن : גֵּט זַדָה, die Geschiedene (II, 23 b 15. — خواندن : טְעָמִים כָּאנְדַן, den Bibeltext mit den Accenten lesen (I, 18 b 3, II, 4 b 10, 26 a 14); חַזָּן טְעָמִים כָּאן (II. 22 b 10) ist der öffentliche Thoravorleser; תּוֹרָה כָּאן הָא (II. 6 a 16), die Thora Studierenden. — خوردن : מַלְקוּת כּוֹרְדַן, sich geisseln lassen (II, 61 b 16). — كشيدن : צַעַר כַּשִׁידַן, betrübt sein (II, 21 b 2, 24 b 21).

2. Ein persisches (oder arabisches) Wort wird zur Verdeutlichung des Begriffes mit seinem hebräischen Äquivalent verbunden, sei es mit der Verbindungspartikel וְ, sei es ohne dieselbe. Und zwar steht entweder das persische oder das hebräische Wort an erster Stelle.[2])

a) أَدَب وَדֶרֶךְ אֶרֶץ (I, 38 a 7). — آسايش وּמְנוּחָה (II, 8 a 12). — أَصْل وَעִיקָּר (II, 80 a 29). — آواز وَנִיגּוּן (I, 5 b 25). — بدى وَחַטָּאִי (II, 55 a 25). — ترسى وَחַטָּאִי (II, 6 b 6). — جَوْر وَאוֹנֶס (II. 76 b 20). — جريمة وَעוֹנֶשׁ (II, 20 a 26). — خواطر وَסַכָּנָה (II, 12 a 10). — خوب وَמְשׁוּבָּח (II, 17 a 6). — خيال وَדַעַת (II. 44 b 2). — دِقة وَדִיקְדּוּק (II. 22 b 25). — عامل وَרָגִיל (II. 25 b 6. 22). — غيبت وَשֶׁפֶּך (II. 30 a 30). — دُشمن وَחַשֵּׁד (II, 44 a 5). — Ohne וּ: اصل עִיקָּר (II, 42 b 14). — عذاب צַעַר (II, 3 b 2).

b) אוֹנֶס وَضرور (II. 76 b 15). — דַּעַת وَعقل (II, 21 a 4). — דַּעַת وَخيال (II. 17 b 17). — הֶפְקֵר وَسبيل (II, 12 a 27). — הִשְׁתַּדְּלוּת وَتَرَدُّد (I, 61 a 13). — חִיּוּב وَفرض (II, 82 b 4). — חַשַּׁשׁ وَترسى (II, 6 b 6).

---

1) Hingegen ist in dem öfters (I, 3 a 8, 4 b 24, 5 a 11, 9 b 11, 11 a 27, 16 b 27) gebrauchten Ausdrucke פַּסַק כַּרְדַן das erste Wort ein arabisch gebildetes Substantiv (*فَسْق) aus dem hebräischen הִפְסִיק, unterbrechen.

2) Im Folgenden transskribiere ich die nichthebräischen Wörter.

כָּבוֹד יִשׁ״ג وحرمت שַׁבָּת (II. 40 b 1). — מַקְפִּיד ونازك مزاجی — (II, 6 b 28). — סָפֵק وشك (I. Einleitung. III b 21). — סַכָּנָה وخطر (II, 59 b 18. 25, 60 a 18). — צַעַר وعذاب (II, 48 b 5, 63 a 10). — תְּפִלָּה وطلبش (II, 10 a 4). — Ohne ו: חִיּוּב فرض (II. 31 b 6). — חֵלֶק تقسیم (II, 33 a 3). — נִיגּוּן نغمة (I, 5 b 27). — צַעַר عذاب (II, 19 a 12).

c) Das persische Wort ist mit seinem hebräischen Äquivalente durch das Genetivverhältnis verbunden. אֵיבְרֵי عوای (II. 67 b 30. 68 a 21); יִקָּרֵי اصل (II, 14 b 2. 11); צוּרָתֵי شكل (II, 22 b 28).

3. Zum hebräischen Substantiv tritt eine persische Präposition. در דַּעַת نه (I, 2 b 28); در סָפֵק ماند (I, 10 a 2, 12 b 26. 48 a 19).

4. Hebräische Substantive sind mit einander durch das persische Genetivsuffix (geschrieben: ـِـי) verbunden. בִּרְכָּתֵי הַשֵּׁם (II, 21 a 18). — הַשְׁגָּחָתֵי הַשֵּׁם (I, 23 a 14). — מַאֲמָרֵי כָּל מְזוֹנוֹת (II, 23 b 1). — מִנְהָגֵי בּוּרִים (II, 23 a 27). — מִצְוָתֵי צִיצִית (I, 2 a 11. 13). — עֲבוֹדָתֵי לַחַשׁ (I, 10 b 5). — פְּסוּקֵי וְהִדָּה (I, 9 b 2). — שׁוּלְחָנֵי בַּעַל הַבַּיִת (I, 33 a 15). — שַׁמָּשֵׁי בֵּית הַכְּנֶסֶת (II, 79 b 15). — תְּפִלָּתֵי עֲבוֹדָה (I, 11 a 7). — In תַּעֲנִיּוֹתֵי אַז אָן צִבּוּר (I, 13 a 16) ist das Genetivverhältnis ausser dem Suffixe noch durch از آن bezeichnet.

5. Das hebräische Wort erhält ein persisches Suffix:

a) Das Jod unitatis (ـــי): יְחִידֵי (I, 8 a 7).

b) Das Pluralzeichen: עָוֹנְها (I, 63 b 24); לָאוּها (I, 22 b 1); סידורها (I, 8 a 27). — Zum hebräischen Plural hinzutretend: דִּינִימها (I, 15 b 2); חידושימها (II, 28 b 20). Was גּוֹיִםها (II, 71 a 26) betrifft, so ist zu bemerken, dass גּוֹיִם in unserer Quelle als Singular gebraucht wird zur Bezeichnung des Nichtjuden. Z. B. يك גויים (II, 12 a 9); دیگر גוים (II, 21 a 4). S. auch II, 1 a 15, 2 b 7 und sonst.

c) Das Pronominalsuffix (oder das angefügte Pronomen). חָבֵרַش (I, 9 b 5, 19 a 12); סְעוּדָהַش (I, 32 a 18); שֻׁלְחָנַش (I, 32 a 10); תְּפִלָּתַהش (I, 9 b 4). כַּוָּנָה וְדַעְתֵּי او (I, 27 a 28, 53 b 4); דַּעַת וְכַוָּנָתֵי او (I, 25 b 10); חֲבֵרֵי او (I, 11 b 26). בִּרְכָּתֵי آن (I, 2 b 21); از קִלְלֵי همین (I, 17 a 11). טַעַם شان (II, 34 b 5); עָוֹן شان (I, 17 a 8).

6. Aus einem hebräischen Substantiv wird durch die persische Endung ناك ein Adjektiv gebildet. מַחֲלוֹקֶת ناك (I, 48 b 12), strittig; סַכָּנָה ناك (II. 58 b 5), gefährlich; תרגום ناك (II, 4 a 21), mit dem

Targum versehen. — Hierher gehört auch مِצְוָה دوست (I, 62 a 16, II, 73 a 13), religiös (eigentlich Freund der Gebote). Ferner בַּד מַזָּל بد, unglücklich (II, 24 b 26).

Zum Schlusse seien noch einige grammatische Einzelheiten hervorgehoben.

Das Genetivverhältnis wird manchmal durch از آن bezeichnet. פָּאדְשָׁאהִי אַזָאנִי עָאלַם (پادشاه از آن عالم), I, 39 a 8, König der Welt. בְּרָכָה אָכִירִי אַזָאנִי מֵיוַה (برکه آخر از آن میوه), I, 48 a 19, die Nachbenediktion über Obst. — גִּ׳יראִקִי אַזָאנִי שַׁבָּת (چراغ از آن שבת), II, 8 b 23, die Sabbathlampe.

Die arabische Pluralendung statt der persischen haben folgende zwei Wörter (II, 38 a 22) חַיְוָאנָאת וְמוּרְגָאת (حیوانات ومرغات), Tiere und Vögel.

In der Konjugation des Verbums bezeichnet das Suffix -يتان die 2. Person des Plurals, z. B. I, 28 b 16 und sonst: דִיהִיתָאן (دهیتان); II, 57 b 1: בְּיָאריתָאן (بیاریتان); II, 58 a 6: מָאנִיתָאן (مانیتان). Die 3. Person Plur. hat ـَن oder ـِن (ـַן, ـֵן) statt ـَند. Beispiele: I, 3 b 27 מִי דָאנַן (می دانند); 5 b 4: פַרְמוּדַן (فرمودند); 6 a 14: אִיסְתָאדִין (استادند); 21 b 7: גוּפְתִין (گفتند).

Zum Imperativ tritt als Negationspartikel نَه, anstatt مَه. II, 24 b 25: נַכּוּן (= مکن); II, 27 b 4: נַכּוּן (dass.); 27 a 26: נַדָאר (statt مدار); 27 b 3: נַה בְּיָאר (statt مه بیار); 27 b 8: נַתַרְס (statt مترس); 58 b 6, 60 a 17, 60 b 1: נַכּוּנִיתָאן (statt مکنیتان = مکنید).

Für den Respektsplural (s. Bd. 55, S. 250) bietet unsere Quelle manche Beispiele. Er findet sich in Fällen wie: גוּפְתִין הרמ״בם (I, 64 b 4), Maimuni hat gesagt: הַתַּנָּא הַקָּדוֹשׁ רַבִּי יוֹסֵי . . . . טַלַבִּיש מִי כַּרְדַנְד וְמִי גוּפְתַנְד (. . . طلبش می کردند ومی گفتند), der heilige Tannait R. Jose . . . . betete und sprach (II, 32 b 22). In der Einleitung (I, p. III a, Z. 10) wird von einem Autor gesagt: דַר כִּיתָאבִי חִיבּוּר שָׁאן . . . ג׳וּנִין פַרְמוּדִין (در کتاب حیبור شان . . . چنین فرمودند), „er äusserte sich so in seinem Werke“.

Zur Schreibung der persischen und arabischen Wörter mit hebräischen Buchstaben seien zur Ergänzung der aus den bisherigen Beispielen ersichtlichen Abweichungen von der normalen Orthographie, die zumeist auf Eigenheiten der Aussprache zurückgehen, noch folgende Einzelheiten angeführt.

ב für و. דִיבָאר = دیوار (I, 1 b 7). — ג̇ oder ג̇ dient sowohl für ق, wie für غ; doch ist ق meist mit ג̇ geschrieben — ג̇ ist ohne Unterschied für ج und چ angewendet. — ד = ت in רוּכְּסַד (d. i. رُخْصَت, arab. رخصة, Erlaubnis), I, 9 b 13, 30 a 7, 35 a 9. 11. — ד = ط in וָאסִידַה (d. i. واسطه) II, 21 b 2. — ז = ذ in גוּזָאשְׁתַה (گذاشته) I, Einl. IV b 2. — ז = ض, רִיזָאִי (d. i. رضایی), I, 5 b 29, 32 b 9. זַרְבִּי (ضربی), II, 58 a 11. — ז = ظ. זַרְפִּי (ظرف), I, 1 a 18. — ט = ت in אִיסְטִיפָאדַה (استفاده), I, Einl. V a 29, לוּגַט (لغة) ib. Z. 22. — ט = د in קַטַר (d. i. قدر) I, 6 a 22; בִּיסְטַר (بستر) I a 4. 6; כַּטָאן (کتان) I, 1 a 10. — כ dient zur Schreibung von خ, خو, ک. Wenn es ک bedeutet, so hat es zumeist ein Dagesch. Doch ist die Schreibung des Dagesch sowohl beim כ, als beim ב, ג, ד, פ, ת nicht folgerichtig durchgeführt. — כ = ق in וַכְּת (وقت), I, 9 b 14. — ס = ص in סְחִיח (صحیح); sonst ist ص in der Regel mit צ wiedergegeben. — ס = ث in בַּחְס (بحث) I, 16 a 1, 29 b 16; חָאדִיסַה (حادثه); סָאנִי (ثانی), II, 64 b 11. — פ bedeutet پ und ف. — צ = س in צַפַר (سفر), Einl. V b 3, I, 19 b 25, 20 a 11. — ק für غ in מוּרְק (مرغ) I, 24 a 17, 27 b 8; זַמָארוּק (زماروغ), I, 50 b 21. — ת für د in זִיָאתִי (زیادی), I, 30 b 1, 34 b 19. — ת für ط in תַרִיק (طریق), I, 1 a 12; תַרְפִּי (طرفی), I, 3 b 3; כַּת (خط), I, 11 b 19, 23 a 1. Die Konsonanten و und ی werden in der Regel mit dem Doppelbuchstaben וו und יי geschrieben.

Hinsichtlich der Vokalisation sei besonders die konsequente Schreibung des Zere –ֵ hervorgehoben, wo das ـِ , ـی wie *ê* zu sprechen ist. Kurzes *a* (ـَ) wird zuweilen mit dem Schewa (–ְ) wiedergegeben.

Ānandavardhana's Dhvanyāloka.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Fortsetzung.)

24. Bei derselben (Art von Poesie) ist auch der tiefere Sinn (wörtlich: Seele), welcher erst hinterher gleich dem Nachtönen einer Glocke zum Vorschein kommt, zweifach, je nachdem er auf der Bedeutung der Wörter[1]) oder des Sinnes beruht.

Von derjenigen wahren Poesie, in welcher das Ausgesprochene zwar gemeint aber zum Zwecke von etwas anderem da ist, gelangt in der zweiten Unterart der tiefere Sinn erst nach dem Wortsinn zur Wahrnehmung, ähnlich wie das Nachtönen der Glocke (nach dem Anschlag), und ist derselbe zweifacher Art, je nachdem er auf der Bedeutung der Wörter oder der des Sinnes beruht.

95 Man könnte nun folgendes einwenden: wenn da, wo durch die Bedeutung der Wörter ein zweiter Sinn zur Kenntnis gelangt, die in Rede stehende Unterart wahrer Poesie anzuerkennen sein sollte, dann wäre dem eigentlichen Wortspiel (*śleṣa*) sein Feld entzogen. Um dies zu widerlegen, heisst es weiter:

25. Da entsteht durch die Bedeutung der Wörter der in Rede stehende tiefere Sinn, wo eine durch die Bedeutung der Wörter[1]) nahe gelegte poetische Figur zur Erscheinung gelangt, ohne in der Sprache selbst ausgedrückt zu sein.

Denn wenn in einem Gedichte durch die Bedeutung der Wörter nicht lediglich ein (zweiter) Inhalt, sondern eine poetische Figur zur Erscheinung gelangt, da gilt uns eben diese Figur als der auf der Bedeutung der Wörter beruhende „Ton" (*dhvani*)[2]); wenn aber ein doppelter Inhalt erscheint, als Wortspiel (*śleṣa*); z. B.

---

1) *śabdaśaktyudbhava*; gemeint ist der dritte *vyāpāra*, welcher dem *śabda* neben *śakti* und *lakṣaṇā* beiwohnt, nämlich *vyañjanā* K. P. 2, 14 ff. Auch dem *artha* wird dieser *vyāpāra* beigelegt, ib. Mit *sāmarthya*, Tragweite, ist meistens diese Funktion, also die Andeutefähigkeit gemeint.

2) Hier wird *dhvani* nicht in der Bedeutung „wahre Poesie" gebraucht, sondern in dem von *dhvaner ātmā* „tieferer Sinn, der die Seele der wahren Poesie ausmacht".

yena dhvastam ano 'bhavena bali-jit kāyaḥ purā strīkṛto
yaś co' dvṛttabhujaṅgahā ravalayo 'gaṃ gāṃ ca yo 'dhārayat
yasyā "huḥ śaśimath-śiro-hara iti stutyaṃ ca nāmā 'marāḥ
pāyat sa svayam Andhaka-kṣaya-karas tvaṃ sarvado Mādhavaḥ

Schützen möge dich der alles verleihende Ansiedler (oder Vernichter) der Andhakas[1]) Mādhava, der Ungeborene, der den Wagen zertrümmerte und einstens seinen die mächtigen (Dānava) besiegenden Leib zum Weibe machte, der die böse Schlange tötete, der im Laute wohnt, der den Berg (Govardhana) und die Erde hielt, dem die Götter den preiswürdigen Namen „Enthaupter des Mondfeindes (Rāhu)“ gaben. 21 a.

(Anders aufgelöst:)

yena dhvastamanobhavena Balijitkāyaḥ purā 'strīkṛto
yaś co 'dvṛttabhujaṅga-hāravalayo Gaṅgāṃ ca yo 'dhārayat |
yasyā "huḥ śaśimat śiro Hara iti stutyaṃ ca nāmā 'marāḥ
pāyāt sa svayam Andhaka-kṣayakaras tvāṃ sarvado 'mā-dhavaḥ

Immerdar möge dich schützen der Gemahl der Umā, der Andhakatöter, der Vernichter des Liebesgottes (Śiva), der einstens des Balitöters Leib zum Pfeile machte[2]), der schwellende Schlangen als Halskette und Armbänder trägt und die Gangā (auf dem Haupte) hielt, dessen Haupt die Götter mondbekränzt nannten und dem sie den preiswürdigen Namen „Hara“ gaben. 21 b.

Da man nun einwenden könnte: „Nach Bhaṭṭodbhaṭa's Lehre[3]) ist die Bezeichnung *śleṣa* auch dann am Platz, wenn durch ihn noch eine andere Figur zur Erscheinung gelangt: somit ist trotz alledem keine Möglichkeit des Auftretens für (euren) auf der Bedeutung der Wörter beruhenden Nachklang. Um diesem Einwand zu begegnen, heisst es im Text: n a h e g e l e g t. Der Sinn ist also folgender: wo durch die Bedeutung der Wörter unmittelbar eine andere Figur[4]) als ausgesprochener Sinn erscheint, da liegt ein Wortspiel (*śleṣa*) vor: wo aber durch die Bedeutung der Wörter, infolge ihrer Tragweite nahegelegt, ein von dem Wortsinn verschiedener tieferer Sinn in Gestalt einer anderen Figur erscheint, da liegt der „Nachklang“ vor. So erscheint durch die Bedeutung der Wörter unmittelbar eine andere Figur in folgender Strophe: 96

1) Kṛṣṇa siedelte die Andhaka-Vṛṣṇis in Dvārakā an und war schliesslich auch die Ursache ihres Unterganges, wie im Mausalaparvan erzählt wird. Er warf einen Wagen als Kind um, Viṣṇu Purāṇa V, 6. Viṣṇu verwandelte sich in eine schöne Frau, um den Dämonen das Amṛta zu entwenden. Kṛṣṇa tötete die Schlange Kāliya, V. P. v, 7. Viṣṇu ist der Laut *a*; er hob die Erde aus der Unterwelt hervor im Varāhāvatāra.

2) Im Kampfe gegen Tripura.

3) Alankārasangraha IV, 25 cf. Alankārasarvasva p. 97 ff., K. P. zu 9, 8. Rasagangādhara p. 393 ff. Daselbst wird auch die vorliegende Frage diskutiert und verschiedentlich entschieden. Cf. Kuvalayānanda zu v, 64.

4) Lies *alaṃkārāntaram* statt *alaṃkāram*.

„Wem erregte nicht Verwunderung auch ohne eine Halskette"
„(*hāra*) ihr von Natur entzückender (*hārin*, auch mit einer Hals-"
„kette versehen) Busen!" 22.

Da hier die „Verwunderung", ein Konkurrent der erotischen Stimmung und die Figur „scheinbarer Widerspruch" (*virodha*) direkt erscheinen, so liegt ein *śleṣa* vor, der dem *virodha* zur volleren Ausstattung dient, nicht aber der „Ton", bei dem das Unausgesprochene nachtönt, sondern der „Ton" mit gleichzeitig empfundenem tieferen Sinn, der durch den ausgesprochenen *śleṣa* oder *virodha*[1]) zur Empfindung gebracht wird. So auch in meiner Strophe:

„Schützen möge Euch Rukmiṇī, welche Hari mit Recht als"
„ihn an (Vorzügen des) Leibes übertreffend ansah: sie am ganzen"
„Leibe tadellos, er nur mit schönen Händen (mit dem Discus"
97 „Sudarśana in der Hand); sie mit aller Glieder Anmut die drei"
„Welten besiegend, er nur mit seines Lotusfusses Spiel die Welt"
„erobernd; sie, deren ganzes Antlitz mondgleich ist, er, der nur"
„ein mondartiges Auge hat. (ein Auge Viṣṇu's ist der Mond)." 23.

Denn hier erkennt man als das Ausgesprochene den *śleṣa*, der zur volleren Ausstattung des *vyatireka* dient.

Oder wie in folgenden beiden Versen:

„Das aus der Schlangen-Wolke entstandene Wasser (und Gift)"
„verursacht in hohem Grade Umherirren, Unlust, Herzschwäche,"
„Ohnmacht, Bewusstlosigkeit, Umneblung der Sinne, Verfall des"
„Körpers und Tod bei Mädchen, die von ihrem Liebsten getrennt"
„sind." 24.

"Dessen Armkeulen seine Elephanten bildeten, die den Duft"
„hervorbrachten aus den goldenen Lotussen des zerstampften"
„Mānasasees (oder: von denen der Ruhm der Tapferkeit ausging"
„infolge der goldenen Lotusse in Gestalt zur Verzweiflung ge-"
„brachter Feindesherzen) und unaufhörlich Brunstsaft herabträufelten"
„(oder Gaben spendeten)." 25.

In beiden Strophen erscheint der *śleṣa*, welcher der Metapher (eig. Wolke = Schlange, Arme = Elephanten) zur volleren Ausstattung dient, als der ausgesprochene Sinn.

Und[2]) wenn nun eine poetische Figur (zuerst) nur nahegelegt, dann aber durch einen bestimmten Ausdruck deutlich ausgesprochen wird, dürfen wir da von dem durch die Bedeutung der Wörter hervorgerufenen Tone reden, dessen tieferer Sinn gleichsam nachklingt? (Nein), da handelt es sich um eine ausgesprochene Figur wie *vakrokti*[3]) etc., z. B.:

---

1) Das „oder" geht, glaub' ich, auf die Meinungsverschiedenheit der Poetiker; nach Udbhaṭa ist es ein *śleṣa*, die übrigen würden darin einen *sankara* von *śleṣa* und *virodha* sehen. Nach Abh. deutet *vā* den *sankara* an.

2) Das Vorhergehende diente dazu, die Bedeutung von *ākṣipta* in der Karika klarzumachen, das Folgende wird zur Erklärung des dahinter stehenden *eva* ausgeführt.

3) Nicht die von Vāmana IV, 3, 8 so benannte Figur, eher wie die

„O Keśava, von dem Staub der Kühe getrübt erkannte mein“ 98
„Auge nichts, darum strauchelte ich, o Herr: warum hilfst du“
„nicht der Gefallenen? Du bist ja die einzige Stütze aller Schwachen,“
„deren Herz im Missgeschick verzagt. Der mit solchen Anspielungen“
„von der Hirtin im Weiler angeredete Hari möge euch für und“
„für schützen.“ 26.

(Durch *evaṃ saleśaṃ* „mit solchen Anspielungen“ wird ein zweiter Sinn als ausgesprochen bezeichnet, nämlich:

„O Hirte Keśava, mein von Leidenschaft getrübter Blick er-“
„kannte weiter nichts, deshalb beging ich den Fehltritt, o Herr:“
„warum übst du deine Gattenpflicht nicht aus? Denn du bist“
„die einzige Zuflucht der Frauen, deren Herz vom Liebesgott ge-“
„quält wird.“)

In allen derartigen Fällen möge in der That der *śleṣa* eine 99 ausgesprochene Figur sein. Wo aber durch die Bedeutung der Wörter eine infolge ihrer Tragweite nahegelegte andere Figur erscheint, da handelt es sich überall um den „Ton“, z. B. im 2. Ucchvāsa des Harṣacarita:

„Unterdessen hielt seinen Einzug, zum Abschluss bringend das“
„Monatspaar (*yuga*) der Blüteperiode, unter dem Aufblühen der“
„Jasminblüten zum Schmuck der Märkte[1]), die Sommer genannte“
„lange Zeit (*Mahākāla*).“ 27.

Oder wie:

„Wen erfüllte nicht mit Verlangen der Schlanken Busenfülle“
„(Wolkenmasse), die sich wölbt (die heraufzieht), glänzende Perl-“
„ketten trägt (aus der Regengüsse hervorkommen), die schwarz“
„ist von Aloe (wie Aloe).“ 28.[2])

von Rudraṭa II, 14—17 behandelten. Ich habe in WZKM. 2 p. 155 die Vermutung ausgesprochen, dass Rudraṭa unter Śankaravarman gelebt habe, weil sein Tadel der zeitgenössischen Fürsten nicht auf einen Patron der Wissenschaft wie Avantivarman passt. Da aber letzterer im zweiten Teile seiner Regierung, wie oben schon hervorgehoben wurde, die Brahmanen verfolgte, so wäre doch möglich, dass Rudraṭa in dieser Zeit gelebt habe. Wir dürfen ihn nämlich nicht viel später setzen, wenn er wirklich, wie es scheint, die neue Figur *vakrokti* zuerst aufgestellt hat. Abgesehen davon ist es nicht wahrscheinlich, dass er viel später gelebt habe, nachdem also die Dhvanilehre zu allgemeinerer Anerkennung gelangt war. Denn Rudraṭa ignoriert sie. Er stellt die Lehre von den *rasas* ausführlich und ganz im Sinne Bharata's dar, als wenn sie *vākyārthībhūta* wären. Er kann also keinesfalls viel später als Ānandavardhana sein. Dass er anderseits jünger als Vāmana und Udbhaṭa ist, ergiebt sich mit Evidenz daraus, dass er des ersteren Lehre von den *rītis* in 2, 4 ff. und des letzteren Lehre von den *vṛttis* in 2, 19 ff. weiter bildet.

1) Näher läge zu übersetzen, wie auch wohl vom Autor selbst beabsichtigt war: dessen weisses Auflachen in blühendem Jasmin bestand. Dabei wäre aber, wie Abh. bemerkt, die Figur *rūpaka* unmittelbar ausgesprochen. Wenn aber das Beispiel hier passen soll, so darf kein Wort eine direkte Hindeutung enthalten, dass ein *rūpaka* beabsichtigt ist.

2) Von Śakavṛddhi nach Subhāṣitāvalī.

Oder wie Sūryaśataka 9:

„Mögen euch unbegrenztes Glück verleihen die Strahlen"
„(Kühe) der Sonne, die den Wesen Wonne bereiten durch ihr zu"
„richtiger Zeit gern gespendetes Nass, die sich Vormittags aller-"
100 „wärts hin verbreiten und bei des Tages Rüste wieder sammeln,"
„die gleichsam Schiffe sind, um uns überzusetzen über den Ocean"
„der Furcht vor dem Saṃsāra, dem Ursprung der Leiden, und"
„die das non plus ultra der Feuer (Reinigungsmittel) sind." 29.

In diesen Beispielen gelangt durch die Bedeutung der Wörter ein zweiter Sinn zur Erkenntnis, der aber ausserhalb des Zusammenhanges steht; damit das, was der Satz besagt, nicht ungereimt sei, muss man zwischen dem Sinn, der in den Zusammenhang passt, und dem, der ausserhalb desselben steht, das Verhältnis von Verglichenem und Vergleichsgegenstand annehmen, infolge der Tragweite (der Wörter); somit ist dieser *śleṣa* durch den Sinn nahegelegt und nicht lediglich auf die Wörter gegründet. Dadurch unterscheidet sich von dem eigentlichen *śleṣa* das Gebiet des „Tones", dessen unausgesprochener Sinn gleichsam nachklingt.

Und bei derselben Art des „Tones" giebt es noch andere Figuren, die so durch die Bedeutung der Wörter hervorgerufen werden. So findet sich der *virodha* in Form des Nachklanges, der durch die Bedeutung der Wörter hervorgerufen wird. Wie in Bāṇa's Schilderung des Landes Sthāṇvīśvara (Harṣacarita III):

„Wo die Weiber vom Gange toller Elephanten waren (oder"
„trunkene Mātanga besuchten) und tugendreich waren, von gelbem"
„Teint (Gaurī's) waren und sich ihrer Macht erfreuten (ohne"
„Freude an Śiva waren), braun und mit Rubinen geschmückt"
„waren (rot wie der Lotus waren), einen von weissen Zähnen"
„strahlenden (wie weisse Priester reinen) Mund und wie Wein"
„würzigen (nach Wein riechenden) Atem hatten etc." 30.

101 Denn hier kann man nicht sagen, dass der *virodha* oder der zu seiner Ausstattung dienende *śleṣa* ausgesprochen sei, weil die Figur des *virodha* nicht unmittelbar durch den sprachlichen Ausdruck zur Erscheinung gelangt. Wenn nämlich in einer doppelsinnigen Phrase der *virodha* unmittelbar ausgedrückt wird, dann ist dies ein Fall von *virodha* oder *śleṣa* (nämlich ein *saṅkara*); wie z. B. im Harṣacarita I:

„(Wer ist deine Begleiterin, die) wie eine Vereinigung wider-"
„sprechender Dinge ist? Denn sie ist geziert von dem Dunkel"
„ihrer Haare (ist begleitet von der jungen Finsternis) und ist von"
„leuchtender Gestalt." 31.

Oder[1]) wie in meiner Strophe:

---

1) Man könnte nämlich in diesem Beispiel (30) daran Anstoss nehmen, dass je zwei Epitheta durch „und" verbunden sind; das wiese auf einen versteckten Widerspruch hin, weil der Sprachgebrauch sonst bei allen oder nur bei dem letzten Epitheton ein „und" verlangte. Darum giebt der Autor ein anderes Beispiel, worauf dieser Einwurf nicht passt.

„Verehret ihn, die einzige Zuflucht Aller, den unvergäng-“ „lichen, den Herrscher, den Herrn der Gedanken, Hari, Kṛṣṇa,“ „den vierfältigen, über das Handeln erhabenen, den Feindever-“ „nichter, den Diskusträger.“ 32.

(Der Widerspruch ergiebt sich, ohne irgendwie angedeutet zu sein, bei anderer Deutung der Wörter:

„Verehret ihn, das einzige Haus Aller, den unbehausten; der“ „nicht Herr der Gedanken ist, den Herrn der Gedanken; den“ „braunen, den schwarzen; den handfertigen, unthätigen; den Wagen-“ „zerstörer, den das Rad hochhaltenden.“)

Auch ein derartiger *vyatireka* kann vorkommen, wie in meiner Strophe:

„Zum Heile seien euch des Tagesgottes beiderlei *pādas*“ „(Füsse und Strahlen), die, welche das Dunkel vertreibend den“ „Himmel erhellen, oder die, welche durch ihre Nägel leuchten“ „(oder die nicht am Himmel *na kha* leuchten): die, welche die“ „Pracht der Seerosen entfalten, und die, welche den Glanz des“ 102 „Lotus übertreffen (vernichten): die, welche über den Häuptern“ „der Berge (Fürsten) leuchten, und die, welche auf das Haupt“ „der Götter (die Spitzen der Wedel) treten.“ 33.[1])

Und so giebt es noch andere Arten des „Tones“, wo der auf der Bedeutung der Wörter beruhende tiefere Sinn gleichsam nachklingt; Leute von Geschmack mögen selbst sie aufsuchen. Wir führen das nicht im Einzelnen aus, weil es zu viel Raum beanspruchen würde.

26. Der andere („Ton“) beruht auf der Bedeutung des Inhaltes, wenn sich nämlich ein Sinn ergiebt, der durch das, was er besagt, eine andere Sache zur Erkenntnis bringt, und zwar aus sich selbst, ohne dass sie direkt ausgesprochen werde.

Wenn der Inhalt infolge seiner eigenen Tragweite einen andern Sinn enthüllt und zwar ohne Mitwirkung des sprachlichen Ausdrucks, so ist das der auf der Bedeutung des Inhaltes beruhende „Ton“, dessen tieferer Sinn gleichsam nachklingt; wie z. B. Kumārasambhava VI, 84:

„Als der göttliche Seher also sprach (d. h. die Werbung Śiva's“ „vorbrachte), zählte Pārvatī, gesenkten Hauptes neben ihrem Vater“ „stehend, die Blätter der Lotusblume, mit der sie tändelte.“ 34.

Denn hier ruft, und zwar ohne Mitwirkung des sprachlichen

1) Ausgesprochenermaassen werden hier die Strahlen und Füsse des Sonnengottes mit nebeneinander stehenden Epitheta geschildert; die auf die Füsse bezüglichen sind zweideutig. Damit die Zweideutigkeit nicht zwecklos sei, muss man annehmen, dass die Strahlen und Füsse miteinander in Vergleich gestellt sind, aber so, dass die einen weit über den anderen stehen, und das ist eben der *vyatireka*, der also hier nicht ausgesprochen, sondern nur durch den Ausdruck suggeriert wird.

Ausdruckes, das Zählen der Blätter der Lotusblume einen anderen Sinn hervor, dem es sich subordiniert, nämlich einen Konkurrenten [1]). Jedoch handelt es sich hier nicht um den „Ton" mit gleichzeitig wahrgenommenem tieferen Sinn. Denn dessen Feld ist da, wo aus den direkt durch Worte mitgeteilten Faktoren, Effekten und Konkurrenten die Wahrnehmung der Stimmung etc. erfolgt. So ist im
103 Kumārasambhava III direkt durch Worte geschildert, wie bei dem Eintritt des Lenzes die mit Frühlingsblumen geschmückte Devī herbeikommt (v. 52 ff.) bis dahin, wo Amor den Pfeil auflegt (v. 66), und wie Sambhu, dessen Festigkeit ins Wanken kam, reagierte (v. 67 ff.). In obigem Beispiel aber gelangt die Stimmung mittelbar durch den Konkurrent, welchen die Tragweite des Inhalts nahelegt, zur Empfindung [2]). Darum liegt da eine andere Art des „Tones" vor. Sie liegt aber nicht da vor, wo der Inhalt vereint mit der Wirkung des sprachlichen Ausdruckes als einen anderen Sinn andeutend gewählt wird, z. B.:

„Wie die schlaue Dirne merkte, dass ihr Galan ein Stelldich-"
„ein im Sinne hatte, drückte sie die Lotusknospe zusammen, wo-"
„bei ihr lächelndes Auge ihm die Bedeutung verriet." 35. [3])

Hier ist nämlich direkt ausgesprochen, dass das Schliessen der Lotusblume etwas andeuten soll.

104 **27** [4]). Wenn der Dichter den durch die Bedeutung der Wörter oder des Inhaltes oder auch (beider zusammen) nahegelegten tieferen Sinn (nachträglich) durch seine eigene Worte offenbart, so ist das ein poetischer Schmuck, etwas vom „Ton" verschiedenes (oder: ein anderer Schmuck des „Tones").

Wenn der Dichter den durch die Bedeutung der Wörter oder die Bedeutung des Inhaltes oder die Bedeutung der Wörter und des Inhaltes nahegelegten tieferen Sinn durch seine eigenen Worte klar macht, so ist das ein poetischer Schmuck und verschieden von dem „Ton", bei dem der tiefere Sinn gleichsam nachklingt, oder wenn in dem betreffenden Falle der „Ton" mit gleichzeitig empfundenem tieferen Sinn vorliegen sollte, so schmückt er diesen, wobei er aber ein (von dem etwa ausgesprochenen) verschiedener Schmuck ist.

Durch die Bedeutung der Wörter, z. B.:

„Kind, sei nicht niedergeschlagen; höre auf so heftig und"

1) Dieser *vyabhicārī bhāvaḥ* heisst *avahitthā*: *avahitthā tu lajjāder harṣadyākāragopanam.*

2) Man erfährt nämlich nicht direkt aus dem obigen Verse, dass Pārvatī die Blumenblätter zählte, um ihre Freude zu verbergen, sondern man muss ihre Scham erraten. In dem anderen Falle aber wird die ganze Handlung so ausführlich geschildert, dass alle Symptome der Leidenschaft sofort als solche erkannt und nicht erst erraten zu werden brauchen.

3) Diesen offenbar alten Vers hat Daṇḍin Kāvyād. II, 261 nachgeahmt.

4) Im Text falsch gezählt!

„hastig den Atem heraufzuholen: warum das starke Zittern? Lass“
„das ermüdende Recken der Glieder: komm hier hin! (oder: Kind,“
„geh nicht zum Giftesser (Śiva), verlass den weitstürmenden“
„Wind(gott und) den aufwärtsstrebenden (Agni); ist dir Varuṇa“
„(Kam-pa) oder Brahman (Ka) verehrenswert? Was soll es mit dem“
„Balatöter (Indra)? Komm um die Herrschaft zu erlangen!) Also“
„unter dem Scheine ihre Furcht zu beschwichtigen, die ob der Quir-“
„lung verwirrte Lakṣmī veranlassend, die Götter zu verschmähen, gab“
„der Ocean sie demjenigen, welcher euer Leid verbrennen möge.“ 36.

Durch die Bedeutung des Inhaltes: 105

„Hier schläft die alte Mutter, hier der Vater, ein uralter“
„Greis, und hier die Magd, hundemüde von der Arbeitslast des“
„ganzen Hauses, an dieser (Stelle liege) ich Elende allein, seit“
„einigen Tagen Strohwitwe“ so sprach zum Wanderer das junge“
„Weib unter dem Vorwande, ihm die (Schlaf)gelegenheit zu er-“
„klären.“ 37.

Durch die Bedeutung der Wörter und des Inhaltes in der oben citierten Strophe 26: O, Keśava, etc.[1])

28. Von zweierlei Art ist auch der Inhalt, welcher einen andern (unausgesprochenen) Gedanken zum Bewusstsein bringt; nämlich entweder kommt er lediglich durch eine kühne Wendung zu stande, oder ist an sich möglich.

In demjenigen „Tone“ mit gleichsam nachklingendem tieferen Sinn, welcher durch die Bedeutung des Inhaltes entsteht, ist der als andeutend bezeichnete Inhalt zwiefach; der eine kommt lediglich 106 durch eine kühne Wendung des Dichters oder einer von ihm eingeführten redenden Person zu stande, der andere ist an sich möglich.

(Der erstere ist wiederum doppelt, nämlich erstens) kommt er lediglich durch eine kühne Wendung des Dichters selbst zu stande, z. B.:

„Der Lenz bereitet nicht nur, er reicht auch dem Liebesgott“
„die auf die Mädchen gerichteten Pfeile mit Mangoknospen an der“
„Spitze und mit jungen Sprossen als den Federn.“[2]) 38.

(Zweitens) kommt er lediglich durch eine kühne Wendung, welche der Dichter einer redenden Person in den Mund legt, zu stande; wie z. B. in I, 13 (oben p. 49) oder in folgender Strophe:

„Indem die Jugend ihnen ehrerbietig die Hand reichte, erhoben“
„sich gleichsam deine Brüste, um den Liebesgott zu begrüssen.“ 39.[3])

---

1) In diesen Beispielen wird durch die Worte „unter dem Scheine, unter dem Vorwande, mit diesen Anspielungen“ angedeutet, dass der zweite Sinn beabsichtigt ist. Derselbe ergiebt sich im ersten Beispiele aus der Doppelsinnigkeit des Ausdruckes, im zweiten aus dem Inhalt, im dritten aus den Worten und dem Zusammenhang. Dies ist ein besonderer Schmuck, verschieden von dem etwa sonst angebrachten, wie Wortspiel etc. Siehe oben p. 97 f.

2) Die Erläuterung findet sich unten p. 128.

3) Der tiefere Sinn ist: wie sollte nicht meine Liebe überschwenglich werden, wenn ich d i e s e n Busen schaue!

Der an sich mögliche Inhalt ist ein solcher, der wegen seiner innern Wahrscheinlichkeit auch ausserhalb (des Gedichtes, d. h. in Wirklichkeit) bestehend gedacht werden kann, und nicht lediglich durch eine bestimmte Wendung zu stande kommt, wie in dem 107 Beispiel p. 102, oder (Hālā 173):

„Mit der Pfauenfeder als Ohrschmuck bewegt sich stolz die“ „junge Frau des Jägers[1]) unter ihren Mitfrauen, die sich mit“ „Perlen geschmückt haben[2]).“ 40.

29. Wenn durch die Bedeutung des Inhaltes eine andere Figur (als die etwa ausgesprochene) wahrgenommen wird, so ist das eine (von der vorher besprochenen) verschiedene Art des „Tones“, bei dem der tiefere Sinn gleichsam nachklingt.

Wo ein von der ausgesprochenen verschiedene Figur durch die Tragweite des Inhaltes zur Wahrnehmung gelangt, so ist das eine andere Art des auf der Bedeutung des Inhaltes beruhenden „Tones“, bei dem der tiefere Sinn gleichsam nachklingt.

In Voraussicht des Einwurfes, dass diese Art nur ganz vereinzelt auftreten könne, wird dann weiter gesagt:

30. Es ist ausführlich (von andern) dargelegt worden, dass die ganze Gruppe poetischer Figuren, wie Metapher etc., die das Ausgesprochene bilden, ausserdem noch etwas Unausgesprochenes andeutet.

108 Der hochverehrte Bhaṭṭodbhaṭa hat ausführlich dargelegt, dass eine Figur, wie Metapher etc., die meistens als das wirklich Ausgesprochene auftritt, es in anderen Fällen als das Hinzuzudenkende thut. So ist gezeigt worden[3]), dass in solchen Figuren wie dem *sasandeha* ein Vergleich, eine Metapher und eine Hyperbel mit zur Wahrnehmung gelangt. Es macht also keine Mühe zu zeigen, dass eine Figur eine andere unausgesprochen in sich enthalten könne. Was gesagt werden soll, ist dies:

31. Als „Ton“ gelten nicht solche Fälle, in denen zwar eine unausgesprochene Figur wahrgenommen wird, aber nicht so, dass sich ihr das Ausgesprochene unterordne.

Wenn selbst bei eintretender Wahrnehmung einer anderen (unausgesprochenen) Figur, Metapher etc., die Schönheit des Aus-

1) Lies mit G. und unserem Text p. 128 *vahuā* statt *jāā*.

2) Der suggerierte Gedanke ist: als er die andern liebte, fand er noch Zeit, Elephanten zu töten; nun begnügt er sich mit einem Pfau, um bald möglichst zu mir zurück zu kehren. Dies ist ein als wirklich gedachter Vorgang, nicht lediglich eine Redewendung.

3) Cf. Alankārasangraha VI, 2.

gesprochenen nicht darauf beruht, dass es das Unausgesprochene (d. h. jene Figur) zur Wahrnehmung bringt, so ist das kein Fall des „Tones". So tritt zwar bei solchen Figuren, wie *dīpaka*[1]) etc., die Wahrnehmung einer Vergleichung ein; da aber die Schönheit jener nicht darauf beruht, dass sie (das *dīpaka*) nur zum Zwecke dieser (der Vergleichung) da wäre, so findet darauf die Bezeichnung „Ton" nicht Anwendung.

„Durch den Mondschein gelangt die Nacht, der Lotusteich" 109
„durch Seerosen, durch Blütendolden der Strauch, durch Gänse"
„die Schönheit des Herbstes, der Name der Poesie durch gute"
„Menschen zu Ansehen." 41.

Obgleich in dergleichen Fällen (von *dīpaka*) eine Vergleichung implicite enthalten ist, so beruht doch die Schönheit auf der ausgesprochenen Figur, nicht aber darauf, dass diese auf die nicht ausgesprochene hinausliefe. Deshalb ist in solchen Fällen das betreffende Gedicht nach der ausgesprochenen Figur zu benennen. Wo aber das Ausgesprochene nur zum Zwecke des Unausgesprochenen da ist, da ist die Benennung nach dem Unausgesprochenen (i. e. „Ton") am Platze; z. B.:

„Warum sollte dieser, der doch die Śrī (oder: Glück) besitzt,"
„sich die Mühe geben, mich nochmals zu quirlen? Auch kann"
„ich mir nicht denken, dass er bisher geschlafen hat, da er doch"
„so regen Geistes ist. Und warum baut er wieder eine Brücke,"
„da ihm die Herren aller Kontinente gehorchen?" Dergleichen"
„Überlegungen schien der Ocean anzustellen, als er bei deiner An-"
„kunft in Erregung geriet." 42.[2])

Oder in meiner Strophe: 110

„Jetzt, wo (o Liebste), mit den grossen muntern Augen dein"
„Antlitz (wieder) lächelt, alles ringsum (oder: den Osten) mit seiner"
„Schönheit und Pracht erfüllend, da gerät der Ocean nicht in die"
„geringste Erregung: drum, denk ich, muss jeder einsehen, dass"
„jener eine Wasser- (oder: unempfindliche) Masse ist." 43.[3])

In solchen Fällen, wo die Schönheit auf dem nachklingenden *rūpaka* beruht, ist die Bezeichnung *rūpakadhvani* am Platze. *upamādhvani* (, wo also der tiefere Sinn in einem Vergleich be- 111 steht,) liegt in folgender Strophe vor:

„Der Helden Blick erfreut sich nicht so sehr an den safran-"

1) Wenn mehrere Dinge dasselbe Attribut erhalten, wodurch eine gewisse Ähnlichkeit derselben untereinander zur Empfindung gelangt, so liegt entweder die Figur *tulyayogitā* oder *dīpaka* vor; erstere, wenn alle jene Begriffe gleicherweise zum Thema gehören oder nicht gehören, letztere, wenn eins zum Thema gehört, die andern nicht.

2) Hier ist die ausgesprochene Figur ein *saṅkara* von *sandeha* und *utprekṣa*, läuft aber auf eine unausgesprochene Gleichstellung (*rūpaka*) des ungenannten Königs mit Viṣṇu-Rāma hinaus.

3) Die ausgesprochene Figur ist das Wortspiel. Der ganze Inhalt suggeriert aber die Gleichsetzung (*rūpaka*) von Antlitz und Mond.

„geröteten Busenhügeln der Geliebten, wie an den dicht mit“
„Mennige belegten breiten Stirnbuckeln feindlicher Elephanten.“ 44.[1])

Oder wie in meinem Gedichte Viṣamabāṇalīlā, (wo geschildert wird) wie der Liebesgott die Asuras überwindet:

„So hat auch der mit dem Blumenpfeile das Herz derer, denen“
„es nur nach dem Raube der mit der Śrī zugleich entstandenen“
„Kleinode gelüstete, an die Kirschenlippen ihrer Geliebten ge-“
„heftet.“ 45.[2])

Ein *ākṣepadhvani* liegt vor:

„Der vermag sämtliche Vorzüge Hayagrīva's auszusprechen,“
„wer mit Wasserkrügen die Grösse des Oceans zu messen ver-“
„mag.“ 46.

112 Durch die Hyperbel (*atiśayokti*) wird hier ein *ākṣepa* suggeriert, dessen Wesen darin besteht, darzuthun, dass Hayagrīva's Vorzüge zu beschreiben unmöglich ist, und der darin gipfelt, die unvergleichliche Vollkommenheit desselben ans Licht zu stellen[3]).

Ein *arthāntaranyāsa* kann nachklingen auf Grund 1) der Bedeutung des Ausdruckes, 2) der Bedeutung des Inhaltes.

Ersteres z. B. in Hāla 279:

„Die Frucht hängt vom Schicksal ab, was ist dagegen zu“
„machen? Aber das will ich dir sagen: so wie die Sprossen des“
„Aśoka sind keine andere Sprossen!“ 47.

Dass dieser „Ton“ durch ein Wort (Frucht) zur Wahrnehmung gebracht wird, steht nicht damit im Widerspruch, dass auch der ganze Satz auf einen andern Sinn (die *aprastutapraśaṃsā*) hinausläuft[4]).

Ein Beispiel der zweiten Art:

„Da du mich, obschon ich meinen Groll im Herzen verbarg“
„und keine Thräne vergoss, freundlich zu stimmen suchtest, so“
„kann man dir, o du ganz Kluger, nicht zürnen, auch wenn du“
„einen hintergehst.“ 48.

1) Ausgesprochen ist hier der *vyatireka*: das Verlangen nach den Elephanten ist grösser als das nach der Geliebten; suggeriert wird der Vergleich zwischen dem Busen und der Elephantenstirn.

2) Hier liegt eine *atiśayokti*, dichterische Übertreibung, vor. Der Inhalt des Verses läuft aber auf eine Vergleichung der Lippen mit den bei der Oceanquirlung entstandenen Wunderdingen hinaus.

3) Ruccaka bestreitet auf Grund seiner Definition von *ākṣepa*, dass hier diese Figur vorliege (Alaṅkārasarvasva p. 119), Jagannātha (Rasagaṅgādhara p. 245) bekämpft seine Ansicht mit ähnlichen Ausdrücken wie denen, die jener bei anderer Gelegenheit (p. 202) gebraucht hatte.

4) Im *arthāntaranyāsa* wird ein allgemeiner Satz durch einen speciellen Fall oder auch umgekehrt begründet. In unserem Beispiel wird die Begründung nahegelegt durch das Wort *phala*, das in dem gegebenen Zusammenhang „Frucht“ bedeutet; da es aber auch „Resultat“ bedeuten kann, so legt es die allgemeine Sentenz nahe: vom Schicksal hängt der Erfolg ab. Die ganze Strophe ist eine *aprastutapraśaṃsā* (siehe p. 42 ff.): es ist zwar vom Aśoka die Rede, aber es wird an einen Helden gedacht, der bewunderungswert bleibt, auch wenn er unterliegt. Hier giebt es also zweierlei Unausgesprochenes, die einander nicht ausschliessen; doch das erstere ist das poetisch wirksamere.

Denn hier ist mit dem ausgesprochenen speciellen Gedanken, dass man einem so Klugen, selbst wenn er einen hintergeht, nicht zürnen kann, ein anderer ihn begründender allgemeiner Satz (wer für uns zu klug ist, weiss auch seine Fehltritte zu verbergen)[1], verbunden, der sich aus dem Sinne des Ganzen ergiebt. 113

Auch vom *vyatirekadhvani* kommen beide Arten vor. Beispiele der ersteren Art sind oben gegeben (pp. 90, 101), ein solches der zweiten Art ist folgendes:

„Ich möchte in waldiger Gegend ein verkrüppelter Baum“
„mit zerfetzten Blättern[2]) werden, nicht aber in menscslicher Ge-“
„sellschaft ein Armer mit leidenschaftlichem Hang zur Freigebig-“
„keit.“ 49.

Denn hier besagen die Worte direkt, dass es nicht wünschenswert sei, als ein Armer mit leidenschaftlichem Hang zur Freigebigkeit geboren zu werden, wohl aber als ein verkrüppelter Baum mit zerfetzten Blättern.[3]) Indem nun (dieser ausgesprochene Gedanke) einen solchen Menschen mit einem derartigen Baume zu vergleichen veranlasst, lässt er seinem eigentlichen Sinne nach ersteren als in höherem Grade bedauernswert erscheinen.

Der *utprekṣādhvani* in folgender Strophe:

„Im Lenze betäubt die Wanderer der Malayawind, den der“
„Atem sich an Sandelbäumen windender Schlangen schwellt.“ 50.[4])

Hier ist nämlich (ausgesprochen), dass der Lenz den Wanderern Ohnmacht verursacht, weil er ihnen heftigen Liebesschmerz erregt; 114 das wird aber gedeutet, als wenn es dadurch verursacht würde, dass der Malayawind von dem Atem an Sandelbäumen sich windender Schlangen geschwellt sei; und so wird eine wenn auch nicht ausgesprochene „Deutung“ (*utprekṣā*) infolge der Tragweite des Satzsinnes als Nachklang empfunden. Auch kann man nicht sagen, dass sie ohne Anwendung eines Wortes wie *iva* unmotiviert sei, weil (der Zusammenhang) es verständlich machen kann[5]). Denn man empfindet auch in anderen Fällen diesen Sinn (*i. e.* eine *utprekṣā*), wo jenes Wort fehlt; z. B.:

1) Also bilde dir nicht zu viel auf deine Schlauheit ein; ich werde schon mit dir fertig werden.

2) *ghaḍia* scheint für *khaḍia* zu stehen. K und kh lesen im Com. *truṭita* für *ghaṭita*. Für *vvia* ist natürlich *ccia* zu lesen.

3) Tilge die Interpunktion l. 9.

4) Im Original ist das Verbum „schwellt“ und „betäubt“ dasselbe Wort (√ *mūrch*); dadurch erscheint der Wind als einer, der betäubt ohnmächtig wird; und da nun, wenn einer ohnmächtig wird, andere, die es mit ansehen, ebenfalls ohnmächtig werden, so wird durch das Wort *mūrchita* die *utprekṣā*, eine Deutung des Ohnmächtigwerden der Wanderer beim Malayawinde, suggeriert. Die auf der Bedeutung des Inhalts beruhende Suggestion einer *utprekṣā* ist im Text selbst erklärt. Dieser Fall wird also von der *pratīyamāna utprekṣā* unterschieden; in dieser wird nämlich im Gegensatz zu der *vācya utprekṣā* diese nicht durch ein Wort wie *iva* etc. angedeutet.

5) Ich bin nicht sicher, ob dies der Sinn von *gamakatvād* ist.

„Hat nicht jetzt erst der Vollmond, da er deinem von Eifer-"
„sucht geröteten Antlitz ähnlich geworden, gewissermaassen[1]) keinen"
„Platz mehr im eigenen Leibe (sondern füllt den ganzen Himmel"
„mit seinem Glanze aus)?" 51.

Oder (wenn man in vorhergehender Strophe *nanu* als die *utprekṣā* andeutend betrachten wollte), in Māgha V, 26:

„Männer mit Bogen in der Hand verfolgten nicht die furcht-"
„getriebene Gazelle, als sie zwischen den Zelten rings einherfloh;"
„und dennoch blieb sie nirgends stehen, weil Frauen mit den"
„Pfeilen ihrer bis zum Ohre gespannten Augen die Schönheit"
„ihrer Augen vernichteten." 51.[2])

115 Wo es sich nämlich um den Sinn des Ausdrucks handelt, da entscheidet der consensus[3]).

Eine *śleṣadhvani* liegt vor z. B. in Māgha III, 53:

„Weil sie lieblich sind und deshalb mit Fahnen geschmückt"
„sind (oder berühmt geworden sind), weil sie einsam (oder schön)"
„sind und deshalb die Liebe begünstigen, nahmen in jener Stadt"
„zusammen mit ihren Frauen die Jünglinge Besitz von den Dach-"
„gemächern, deren Gesimse gebogen ist (deren Leibesfalten sich"
„biegen)." 53.

Hier erkennt man zuerst den Wortsinn: „sie freuten sich mit ihren Frauen der Dachgemächer"; dann tritt das Wortspiel: „die Frauen sind wie die Dachgemächer" als das Hauptsächlichste hervor, obschon es nicht ausgesprochen ist, nur infolge der Tragweite des Inhaltes.

Eine *yathāsankhyadhvani* liegt vor in folgender Strophe:

„Getrieben, ausgeschlagen, Knospen gebildet, Blüten angesetzt"
„hat der Mango; getrieben, ausgeschlagen, Knospen gebildet, Blüten"
„angesetzt hat im Herzen die Liebe." 54.

116 Hier ist ausgesprochen eine *tulyayogitā* und ein *samuccaya*[4]) in Bezug auf den Liebesgott und den Mango; doch dieser ausgesprochene Sinn erscheint übertroffen von der nachklingenden Schönheit, die bei der Wiederkehr der vorherigen Reihenfolge ihren Sitz hat in den als Prädikate des Liebesgottes gebrauchten Wörtern „getrieben" etc. — Auch noch andere poetische Figuren sind auf

1) Hier steht allerdings *iva*, aber ist nicht das die *utprekṣā* andeutende *iva*, sondern zeigt nur an, dass das „Nicht Platz finden im eigenen Leibe" metaphorisch gemeint ist. Man könnte übrigens *cia* für *via* lesen, ohne dass sich etwas an der *utprekṣā* änderte.

2) Die Ausgaben und Mallinātha lesen *anganānām* statt *anganābhir*.

3) Der Sinn scheint zu sein: in den vorhergehenden beiden Beispielen wird direkt eine *utprekṣa* empfunden, man kann also nicht sagen, dass sie unmotiviert (*asambaddha*) sei. Denn dass dem nicht so ist, ergiebt sich jedem beim Lesen der Verse mit Gewissheit (*prasiddhi*).

4) Bei dem *samuccaya* werden mehrere Attribute als gleichzeitig eintretend einem Dinge oder verteilt auf zwei diesen beigelegt. Über *tulyayogitā* siehe oben S. 769 Anm. 1.

ähnliche Weise je nach den zugrunde liegenden Bedingungen zu konstruieren.

Nachdem so das Gebiet des in Form poetischer Figuren auftretenden „Tones“ dargelegt ist, wird jetzt fortgefahren, um zu zeigen, welchen Zweck diese (Art des „Tones“) habe: 117

32. Die poetischen Figuren, welche als Ausgesprochenes nicht einmal zum Leibe des Gedichtes gemacht werden können,[1]) die erlangen als Teile des „Tones“ (d. h. der S e e l e des Gedichtes) ihren höchsten Glanz.

Sie werden zu Teilen des „Tones“ auf zweierlei Weise, indem sie entweder das Unausgesprochene andeuten oder es selbst bilden. Letzteres ist hier nach dem inneren Zusammenhang gemeint. Sind die Figuren das Unausgesprochene und dabei als Hauptsache gemeint, so gehören sie zum „Ton“; wenn nicht, so soll später gezeigt werden, dass dann das Unausgesprochene (dem Wortsinn) untergeordnet ist.[2]). Sind sie aber das Unausgesprochene und bilden sie dann die Hauptsache, so giebt es bei den poetischen Figuren zwei Möglichkeiten: zuweilen werden sie lediglich durch den Inhalt zur Wahrnehmung gebracht, zuweilen durch eine andere Figur. 118

33. Wenn die poetischen Figuren nur durch den Inhalt zur Wahrnehmung gebracht werden, dann sind sie zweifelsohne Teile des „Tones“,

der Grund ist:

weil die Thätigkeit des Dichtens auf sie gerichtet ist.

Denn in solchen Fällen sind dergleichen unausgesprochene Figuren das eigentliche Ziel der Dichtung. Wäre dies nicht der Fall, so wäre es keine Poesie, sondern simple Prosa. Wenn diese (unausgesprochenen) Figuren

34. durch andere Figuren zur Wahrnehmung gelangen,

dann

sind sie Teile des „Tones“, wenn das Unausgesprochene wegen seiner grösseren Schönheit als die Hauptsache erscheint.

Denn oben p. 37 wurde gesagt: „ob der ausgesprochene oder unausgesprochene Gedanken die Hauptsache sei, hängt davon ab, welcher von ihnen vorzüglich die Schönheit des Gedichtes bewirkt“.

1) Ebensowenig wie ein Armband zu einem Körperteil des damit geschmückten Mädchens: am ehesten würde es bei der Schminke gelingen.

2) Aber auch dann haben sie vor den ausgesprochenen den Vorrang, wie in den Spielen der Kinder ihr König.

Das Gebiet derjenigen Figuren, die, obzwar unausgesprochen, allein durch den Inhalt zur Wahrnehmung gelangen, möge man nach den oben angeführten Beispielen (42 ff.) sich zurecht legen.

Somit handelt es sich um den auf der Bedeutung des Inhaltes 119 beruhenden „Ton", bei dem der tiefere Sinn nachklingt, in solchen Fällen, in welchen ein anderer Sinn oder eine andere (d. h. nichtausgesprochene) Figur sei es durch den Inhalt an sich, sei es durch den Inhalt in Gestalt einer bestimmten Figur zur Wahrnehmung gebracht wird, vorausgesetzt, dass dieser (nachträglich wahrgenommene Sinn) vorzüglich die Schönheit bewirkt.

Nachdem so die Arten des „Tones" aufgezeigt worden sind, wird jetzt zur Unterscheidung von dessen scheinbarem Auftreten folgendes gesagt:

35. Wo der hinzuzudenkende Sinn (das Unausgesprochene) nur mit Mühe zur Wahrnehmung gelangt, oder wo er dem Wortsinn subordiniert ist, da handelt es sich nicht um diesen „Ton".

Der hinzuzudenkende Sinn von beiderlei Art ist entweder klar oder unklar. Nur derjenige, welcher klar ist, beruhe er nun auf der Bedeutung der Wörter oder des Inhaltes, fällt in das Gebiet des „Tones", nicht aber der andere (der unklare). Aber auch der klare, welcher als ein dem Wortsinn subordinierter zur Empfindung gelangt, gehört nicht zum „Ton", bei dem das Unausgesprochene nachklingt; z. B. Hāla 110:

„Die Lotusgruppen sind nicht zerstört, noch die Gänse auf-"
„gescheucht, o Tante, und doch hat Jemand eine Wolke platt in"
„den Dorfteich geworfen." 55.

Hier ist nämlich der hinzuzudenkende Sinn, dass eine naive junge Frau das Spiegelbild einer Wolke (im Teiche) erblickt, dem Wortsinn subordiniert. In einem solchen Falle und wo man sonst noch gegenüber dem Unausgesprochenen das Ausgesprochene als die Hauptsache erkennt, insofern als es als das Schönere empfunden wird, da handelt es sich nicht um den „Ton", weil das Unausgesprochene als (dem Wortsinn) subordiniert empfunden wird. So 120 z. B. Hāla 874:

„Als die ihre häuslichen Geschäfte verrichtende junge Frau"
„den Lärm der aus dem Vāṇīra-Gebüsch auffliegenden Vögel ver-"
„nahm, da erlahmten ihre Glieder". 56.[2])

Die meisten solcher Fälle werden als Beispiele der Poesie mit subordiniertem tieferen Sinne erklärt werden. Wo dagegen der ausgesprochene Gedanke durch das Verständnis des Zusammenhanges etc. in allen seinen Einzelheiten vollständig erfasst worden

1) *malia* = *mṛdita*, wie in Gangādharabhaṭṭa's *chāyā*, nicht = *malita* wie in derjenigen Abhinavagupta's.

2) Der unausgesprochene Gedanke ist: er ist eben gekommen und ich kann nicht zu ihm.

ist und dann dem unausgesprochenen Gedanken subordiniert erscheint, da handelt es sich um den „Ton“, bei dem der tiefere Sinn nachklingt; z. B. Hāla 959:

„Lies die abgefallenen Blüten des Sephālikabaumes auf, aber“
„schüttele ihn nicht, Bauern-Schwiegertochter! Dein Schwieger-“
„vater hört das verräterische[1]) Gerassel deines Armbandes.“ 57.

Denn hier wird ein Frauenzimmer, das sich mit ihrem lasciven Gatten amüsiert, von ihrer Freundin gewarnt, die das Gerassel des Armbandes von draussen hört. Dies muss man unterstellen, um den Sinn des Gesagten zu verstehen. Nachdem man aber den Wortsinn verstanden hat, wird es, weil es nur gesagt ist, um das Ungebührliche zu bemänteln, sofort dem Unausgesprochenen subordiniert. Darum gehört dieser Fall in das Gebiet des „Tones“, bei dem der tiefere Sinn nachklingt. 121

Nachdem (der Autor) die Unterscheidung des „Tones“, bei dem das Ausgesprochene gemeint ist, von seinem scheinbaren Auftreten behandelt hat, will er dieselbe auch bei dem „Ton“ zeigen, bei dem das Ausgesprochene nicht eigentlich gemeint ist:

35. Wenn aus Mangel an (dichterischer) Durchbildung oder Talent[2]) ein Wort in übertragener Bedeutung gebraucht wird, so gilt das nicht bei weisen Männern als ein Fall des „Tones“.

(Der Kommentar wiederholt die Worte in regelmässiger Wortfolge.) Denn 122

36. Die erschöpfende Definition bei allen wirklichen Arten des „Tones“ ist, dass das Unausgesprochene als die Hauptsache klar zur Empfindung gelange.

Den Umfang dieser Definition haben wir erläutert.

Drittes Kapitel.

Nachdem bisher auf Grund des Unausgesprochenen die Einteilung und das Wesen des „Tones“ gezeigt worden ist, soll dies nun aufs neue gethan werden, aber jetzt auf Grund dessen, wodurch das Unausgesprochene zur Wahrnehmung gelangt.[3])

1) *viṣama,* das dir Unannehmlichkeiten bringen wird.

2) Der Mangel dichterischer Durchbildung zeigt sich z. B. wenn ein Wort in übertragener Bedeutung gebraucht wird, weil es alliteriert. Ein guter Dichter verzichtet lieber auf die Alliteration, als dass er ein Wort in übertragener Bedeutung verwende, ohne dass der Sinn dadurch gewänne. Mangel an Talent ist es, wenn der Dichter durch metrische Nöten sich dazu versteht, ein solches Wort zu gebrauchen.

3) In diesem Kapitel wird untersucht, wodurch das Unausgesprochene angedeutet wird. Es wird also das ganze Gebiet aufs neue (*punar*) durchgegangen, wobei das Andeutende (*vyañjaka*) den leitenden Gesichtspunkt abgiebt.

123 **1.** Entweder 1. ein Wort, oder 2. der Satz ist das Andeutende bei dem „Ton", *a*) bei dem das Ausgesprochene nicht eigentlich gemeint ist, so wie *b*) dem andern (d. h. bei welchem es gemeint ist), bei dem der tiefere Sinn nachklingt.

a, 1) Bei derjenigen Art des „Tones" mit nicht gemeintem Ausgesprochenen, bei welcher das Ausgesprochene seine Bedeutung gänzlich verliert, ist ein Wort das Andeutende, z. B. in dem Verse des grossen Ṛṣi Vyāsa, MBh V, 38, 38:

„(Zufriedenheit, Gemütsruhe, Selbstbeherrschung, Reinheit, Mit-"
„leid, freundliche Rede und Nichtverrat an Freunden)[1], diese"
„sieben sind das Brennholz für das Glück".

Oder in dem Verse Kālidāsa's (Megh. 8):

124 „Wer würde seine in der Verlassenheit bekümmerte Gattin"
„vernachlässigen, wenn du (die Regenwolke) gerüstet dastehst?"

Oder von demselben (Śak. I, 15):

Was gereichte nicht zum Schmuck süssen Gestalten?

In diesen Beispielen sind nämlich die Wörter „Brennholz", „gerüstet", „süss" mit der Absicht etwas anzudeuten gebraucht.

Bei der anderen Art desselben „Tones", bei welcher das Ausgesprochene seine eigentliche Bedeutung abändert, ist ein Wort das Andeutende, z. B.:

„(Dem Zorn über seine Zurückweisung entsprechend hat der"
„grausame Rākṣasa an dir gehandelt und du hast es so getragen,"
„dass jede brave Frau ihr Haupt höher trägt; nur ich müssiger"
„Träger dieses Bogens und Zeuge deiner Leiden),[2]) ich Rāma,"
„der sein Leben zu sehr liebte, habe Liebste, meiner Liebe nicht"
„entsprechend gehandelt! 1.

Hier ist das Andeutende das Wort „Rāma", dessen eigentliche Bedeutung übergeht in die unausgesprochene: von heldenmütigem Temperament etc.

Oder wie in folgender Strophe:

„Mögen immerhin die Leute als Vergleich für ihre Wange"
„die Mondscheibe verwenden; aber wenn man's recht besieht,"
„ist der armselige Mond nur[3]) ein Mond." 2.

125 Hier hat das Wort „Mond" an zweiter Stelle seine eigentliche Bedeutung abgeändert.

a, 2) Bei derjenigen Art des „Tones" mit nicht gemeintem Ausgesprochenen, bei welcher das Ausgesprochene seine Bedeutung gänzlich verliert, ist der Satz das Andeutende, z. B. in der Strophe (Bhagavadgītā 2, 69):

„Wo es Nacht ist für die andern Wesen, da wacht der Asket,"
„und wo die Wesen wachen, da ist es Nacht für den Weisen." 3.

---

1) Das Eingeklammerte, drei *pādas*, ergänzt der Kommentar.
2) Statt *cia* ist natürlich *ccia* zu lesen.

Denn in diesem Satze ist die Bedeutung von Nacht und die Bedeutung von Wachen nicht irgendwie wirklich gemeint;[1] sondern er giebt zu verstehen, dass der Asket aufmerksam auf die Erkenntnis der Wahrheit und abgewandt vom Trug ist; somit ist er (der Satz) hier das Andeutende bei dem „Tone", bei dem das Ausgesprochene seine Bedeutung gänzlich verliert.

Bei der andern Art desselben „Tones", bei welcher das Ausgesprochene seine eigentliche Bedeutung abändert, ist der Satz das Andeutende, z. B.: 126

„Einigen besteht die dahineilende Zeit aus Gift, andern aus"
„Ambrosia, einigen aus Gift und Ambrosia, andern weder aus"
„Gift noch aus Ambrosia".

Denn in diesem Satze werden die beiden Wörter Gift und Ambrosia so gebraucht, dass ihre Bedeutung in die von Unglück und Glück übergehen; somit ist er (der Satz) hier das Andeutende bei dem „Tone", bei welchem das Ausgesprochene seine eigentliche Bedeutung abändert.

b, 1) Bei derjenigen Art des „Tones" mit gemeintem Ausgesprochenem und nachklingendem Unausgesprochenem, bei welchem letzteres auf der Bedeutung der Wörter beruht, ist ein Wort das Andeutende, z. B. in folgendem Spruch:

„Wenn mich nun einmal das Schicksal schuf, nicht um mit"
„Schätzen[2] dies Verlangen Bedürftiger zu erfüllen, warum machte"
„es dann mich, den Ohnmächtigen (*jaḍa*), nicht zu einem am"
„Wege gelegenen See oder auch Brunnen[3]) mit klarem Wasser?" 127

Denn hier wird das Wort *jaḍa* von dem verzweifelnden Redner attributiv auf sich selbst bezogen, durch seine Bedeutung (leblos, kühl) erlangt es infolge des Nachklanges dieselbe Beziehung zu dem Worte „Brunnen".

Bei derselben Art des Tones ist der Satz das Andeutende, z. B. in Siṃhanāda's Rede im Harṣacarita: „Bei diesem allgemeinen" „Untergang bewirkenden Unglück bist du allein jetzt übrig, um" „das Reich zu erhalten". 6.

Denn dieser Satz ruft in Form des Nachklanges durch die Bedeutung der Wörter einen andern Sinn ganz klar hervor (nämlich: bei diesem Weltuntergang bist du der Gott Śeṣa, um der Erde Last zu tragen).

Bei der andern Art desselben „Tones", bei der das Unaus-

1) Füge hinter *vākyena* ein *na* zu. — In diesem und den ähnlichen Fällen ist es nicht ein bestimmtes Wort, bei dem man stutzt und über seinen beabsichtigten Sinn nachzudenken genötigt wird, sondern man erkennt zuerst, dass der ganze Satz nicht im buchstäblichen Sinne gemeint ist, und nachdem man seinen beabsichtigten Sinn im Allgemeinen erfasst hat, versteht man die gemeinte Bedeutung der in übertragenem Sinne gebrauchten Wörter.

2) Meine eigentlichen Vorzüge sind ja doch der Mitwelt gleichgiltig.

3) Der von den Leuten nicht bemerkt wird; dann würde er aber auch (als *jaḍa*) nicht merken, wenn er nicht zu seiner Geltung kommt.

gesprochene auf der Bedeutung des Inhaltes beruht, und zwar bei derjenigen Unterart, in welcher der Inhalt sein Dasein lediglich einer kühnen Wendung des Dichters verdankt, ist ein Wort das Andeutende, z. B. in folgender Strophe des Harivijaya (Sarvasena's):

„Unter allgemeiner Festfreude ergreift der Liebesgott das mit"
„Mangosprossen behangene, stark nach Wein (oder: sehr lieblich)"
„duftende, nicht dargebotene Antlitz der Maienschöne (oder: den"
„Beginn des schönen Monats Madhu)". 7.

Denn hier (in dem ausgesprochenen Gedanken:) „der Liebesgott ergriff das zwar nicht dargebotene Gesicht der Maienschöne" deutet das den Zustand desselben (Antlitzes) aussprechende Wort „nicht dargeboten" kraft seiner Bedeutung das Ungestüm des Liebesgottes an.[1])

128 Bei derselben Unterart ist der Satz das Andeutende, z. B. in der oben (II, 38 p. 106) angeführten Strophe. Denn in derselben ist der Satzinhalt: „der Lenz bereitet nicht nur, er reicht auch dem Liebesgott die Pfeile"; derselbe verdankt sein Dasein nur einer kühnen Wendung des Dichters und deutet an, dass die Frühlingszeit die berückende Kraft des Liebesgottes hervorruft.

Bei derjenigen Unterart, in welcher der Inhalt schon durch die Wirklichkeit gegeben ist, ist ein Wort das Andeutende, z. B. Hāla 951:

„Händler, wie sollten wir zu Elefantenzähnen und Tigerfellen"
„kommen, so lange meine Schwiegertochter mit wirr ins Gesicht"
„hängenden Locken im Hause herumschlendert?" 8.

Denn hier deutet das Wort „mit wirr ins Antlitz hängenden Locken" kraft der Bedeutung des der Wirklichkeit entsprechenden Inhaltes an, dass die Jägersfrau aufs Minnespiel erpicht und somit ihr Mann infolge des steten Liebesgenusses geschwächt ist.

b, 2) Der Satz ist das Andeutende bei derselben Art in der oben mitgeteilten Strophe (II, 40, p. 107). Durch diesen Satz wird ausgesagt, dass eine neuvermählte Jägersfrau mit Pfauenfedern als Ohrschmuck äusserst glücklich ist: man errät nämlich den Gedanken, dass der Jäger in der Zeit, wo er ihre Liebe genoss, auf die Jagd nach Elefanten hätte gehen können,[2]) (aber es vorzog, bei ihr zu bleiben).

129 Es könnte nun folgender Einwand erhoben werden. „Du sagst doch der „Ton" sei eine gewisse Art von Poesie. Wie kann er dann durch ein Wort zur Wahrnehmung gebracht werden? Denn „eine gewisse Art von Poesie" bedeutet doch so viel wie: eine Art sprachlicher Komposition, die einen Inhalt bestimmter Art zum Verständnis bringt. Diese Begriffsbestimmung von „Ton" wird

1) Die Strophe III, 44, p. 180 wird von Abh. als Beispiel für den Fall, wo der Gedanke sein Dasein der kühnen Wendung verdankt, welche der Dichter einer redenden Person in den Mund legt.

2) Wenn nicht *asamartha* gelesen werden muss.

aber unmöglich, wenn der „Ton“ durch ein Wort zur Wahrnehmung gebracht werden soll.[1]). Denn ein Wort hört auf benennend (*vācaka*) zu sein, wenn es erinnernd (*smāraka*) ist.“ [2]) Darauf ist zu erwidern: Dieser Einwand würde zutreffen, wenn die Eigenschaft der Wörter *vācaka* zu sein (d. h. eine bestimmte Bedeutung zu haben und damit *pada* zu sein) maassgebend dafür wäre,[3]) dass etwas als „Ton“ bezeichnet werden soll. Das ist aber nicht der Fall. Denn die Bezeichnung „Ton“ beruht darauf, dass die Wörter andeutend, *vyañjaka*, sind. Ferner, wenn auch bei Gedichten, wie bei lebenden Wesen, die Wahrnehmung ihrer Schönheit auf einem Aggregat beruht, das durch eine gewisse Konfiguration charakterisiert ist, so wird sie doch einzelnen Teilen durch positive und negative Beweisführung[4]) zugeschrieben; nach dieser Analogie ist es nicht widerspruchsvoll zu sagen, dass die Bezeichnung „Ton“ auch den Wörtern infolge ihrer Andeutefähigkeit zukomme.

Wie das Vernehmen von etwas Ungewünschtem bei *śrutiduṣṭa* die Fehlerhaftigkeit bewirkt,[5]) ebenso bedingt die Erinnerung an etwas Gewünschtes einen Vorzug (die Schönheit).

In so fern die Wörter die Fähigkeit an etwas zu erinnern haben, so gefällt darum in allen Arten des „Tones“ (auch) diejenige, welche nur durch ein Wort zur Erscheinung gelangt.

130 Wie ein liebliches Mädchen auch nur durch ein einziges reizendes Schmuckstück schön erscheint, so auch eines guten Dichters Rede durch den „Ton“, der durch ein Wort hervorgerufen wird.

So lauten drei Zusatzverse.

2. Aber der „Ton“ mit gleichzeitig empfundenem Unausgesprochenen zeigt sich auch in 1. den Lauten, 2. den Wörtern etc., 3. dem Satze, 4. dem Satzbau[6]) und 5. der ganzen Komposition.

---

1) Ich trenne im Texte *padaprakāśatve nopapadyate.*

2) Der Sinn dieser Wortklauberei ist wohl folgender: das charakteristische Merkmal von *pada* ist *vācakatva*; in unserem Falle kommt aber das *vācakatva* nicht zur Geltung; mit welchem Recht kann da von *pada* die Rede sein? Dabei wird unterstellt, dass *vācakatva* aufhört wenn *smārakatva* (die Eigenschaft an etwas anderes als an die eigentliche Bedeutung zu erinnern) eintritt. — Der Gegner könnte nach Abh. sagen: wir behaupten nur, dass ein *pada* nicht *kāvya* (*i. e. dhvani*) sein könne. Erwiderung: wir sagen das auch nicht, sondern dass *dhvani padaprakāśa* sei. Dies *prakāśa* ist nicht zu übersehen!

3) Im Text ist *na* zu streichen, wie aus dem Kommentar hervorgeht. Durch Missverständnis der Worte Abh.'s: *so'yam aprayojako hetur* ist *na* auf dem Wege einer Randglosse in den Text gekommen. Der Einwand und seine Widerlegung sind sophistisch (*vākchala*), wie Abh. bemerkt; die sachliche (*vastuvṛttena*) Widerlegung beginnt mit „Ferner“.

4) Diese liefern die folgenden *parikara-ślokas.*

5) Ein *kāvya* ist *śrutiduṣṭa*, wenn ein an sich anständiges Wort wie z. B. *pelava* an ein unanständiges (*pela* Hode) anklingt. Die *duṣṭatā* sitzt also in dem einen Worte, trotzdem gilt das ganze *kāvya* als *śrutiduṣṭa*; ähnlich ist es also auch mit dem *padaprakāśa dhvani*: das ganze *kāvya* heisst *dhvani*, obgleich er nur in dem einen Worte sitzt.

6) *saṃghaṭanā*; diese beruht, wie aus V. 5 hervorgeht, auf der Verwendung

Da man das Bedenken haben könnte, dass die Laute, weil sie an sich nichts bedeuten, (den „Ton“) auch nicht zur Geltung bringen könnten, so heisst es weiter:

3. *rś*, *rṣ* und *ḍh* widerstreiten bei öfterer Wiederholung der erotischen Stimmung; darum verhindern Laute die Stimmung.[1]

4. Wenn aber dieselben Laute bei der ekelhaften Stimmung verwandt werden, fördern sie dieselbe; darum erwecken Laute die Stimmung.

In diesen beiden Versen wird positiv und negativ bewiesen, dass Laute eine Stimmung erwecken können.

131 Auch ein Wort kann dies bei der genannten Art des „Tones“ thun; z. B. (in der Klage des Königs der Vatsa, als er hört, dass Vāsavadattā im Brande umgekommen sei, im 2. Akt des Tāpasavatsarāja Mātrarāja's).[2]

„Dich hat der grausame Brand in seiner Unbarmherzigkeit im“
„Nu verbrannt, ohne vorher vom Rauche geblendet dich anzusehen,“
„wie du bebend mit vor Schreck entgleitendem Schleiersaume diese“
„Augen kummervoll rings umherwandern liessest.“ 9.

Denn hier erscheint Leuten von Geschmack das Wort „diese“ zweifellos als stimmungsvoll.

132 Ebenso in folgendem Verse:

„In der Erinnerung noch brennen mich diese Blicke der“
„Geliebten, die beim plötzlichen Erscheinen der goldenen Gazelle“
„sich weit aufthaten und gewissermaassen in Fülle Blumenblätter“
„windzerzauster blauer Nymphäen ausstreuten.“ 10.

Der Teil eines Wortes (erhöht die Stimmung):

„Als sie in Gegenwart der Älteren schämig geneigten Hauptes“
„mit wogendem Busen den Groll in sich verschliessend dastand,“
„hat sie da nicht gleichsam „bleib doch“ gesagt, indem sie eine“
„Thräne fallen lassend, auf mich ihren Augenstern[3]) richtete, der“
„wie der einer scheuen Hindin entzückt.“ 11.

von Komposita. Da nun die Komposita unsern Nebensätzen im Allgemeinen entsprechen, so entspricht *saṃghaṭanā* etwa unserem Satz- und Periodenbau. Wenn wir für die drei später besprochenen Arten der *saṃghaṭanā*, nämlich ohne Komposita, mit mässigen und mit langen Komposita setzen: einfache Sätze, einfacher Periodenbau und komplicierter Periodenbau, so lassen sich die Bemerkungen des indischen Theoretikers auch auf unsere Poesie übertragen.

1) *tena varṇā rasacyutaḥ*. *cyut* bedeutet in V. 3 „abfallen von“ in V. 4 „träufeln“.

2) Siehe Hultzsch's Bericht über dieses Drama N. G. G. 1886; das Pratīka citiert p. 240.

3) *netratribhāga* Pupille, so von Abh. p. 35 zur Erklärung von *tārakā* gebraucht, im selben Sinne Kāvyapradīpa ed. Kāvyam. p. 192. Ich fasse es in Karpūram. II, v. 5 ebenso; dort wird *calacakkhutihāadiṭṭha* dem *saalā vi diṭṭha* entgegengesetzt, wobei *tihāa* und *saalā* noch durch ein Wortspiel einen Gegensatz bilden. Ähnlich wird auch hier *tribhāga* als „Drittel“ verstanden, indem es dadurch andeutet, dass ihr Blick Verlangen, Groll und Verzagen aus-

Hier thut's das Wort(glied) *tribhāga* [des Originals: in der Übersetzung kann die gemeinte Beziehung nicht wiedergegeben werden].

In Form des Satzes ist der genannte „Ton" zwiefach, entweder rein, oder mit einer poetischen Figur vermischt. Ein Beispiel für den reinen „Ton" ist folgende Strophe aus (Yaśovarman's) Rāmābhyudaya:[1]) 133

„Er, dem zuliebe du selbst in den Wald zogst, obschon die"
„Mutter dich mit verstelltem Zorn, mit Thränenfluten, mit kummer-"
„vollen Blicken zurückzuhalten suchte, er dein Geliebter, o Ge-"
„liebte, sieht den von frischen Wolken verdüsterten Himmel und"
„er der Hartherzige lebt noch weiter ohne dich!" 12.

Denn indem dieser Satz die gegenseitige Liebe hoch potenziert zeigt, bringt er in allen seinen Teilen gleichmässig die betreffende Stimmung zum höchsten Ausdruck.

Ein Beispiel für diesen „Ton", gemischt mit einer anderen poetischen Figur, ist folgender Vers:[2])

„Von der Liebe Hochflut fortgerissen, dann aber zurückgehalten"
„von dem Damm in Gestalt der Alten, härmen sich Verliebte mit"
„ungestilltem Sehnen: dennoch aber mit unbewegten Gliedern wie"
„auf einem Gemälde einander zugewandt schlürfen sie, jeder des"
„andern Liebe mit ihren Augen-Lotusstengeln." 13.

Denn hier wird die wohlausgestattete Stimmung durch die Metapher, welche gemäss dem in II, 22 über das Verhältnis der poetischen Figur zu der durch sie hervorzurufenden Stimmung Gesagten behandelt ist,[3]) zu einem glücklichen Ausdruck gebracht.

Oben wurde gesagt, dass der „Ton" mit gleichzeitig wahrgenommenem tieferen Sinn sich auch im Satzbau[4]) zeigt; deshalb wird zunächst das Wesen des Satzbaues erläutert:

5. Der Satzbau ist von dreierlei Art, je nachdem er keine, mässig lange oder sehr lange Komposita enthält. 5.

Nachdem er den Satzbau mit wenigen Worten lediglich als Gegenstand der Behandlung hingestellt, sagt er: 134

drückte, sie ihn aber nur mit dem einen Drittel, der Verlangen ausdrückt, ansah. — Die Benennung der Pupille als *netratribhāga* erklärt sich so, dass das Weisse des Auges das eine Drittel, die Regenbogenhaut das zweite und die Pupille das letzte Drittel bildet. Das Wort findet sich noch Kādambarī (BSS.) 87, 12. 165, 16. 199, 5. 200, 13. 212, 22.

1) Ān. giebt nur das Pratīka, Abh. führt den ganzen Vers an. Im Kom. p. 148 nennt er auch Yaśovarman als Verfasser das Rāmābhyudaya.

2) Auch hier verdanken wir die vollständige Strophe dem Kommentator. Nach Valabhadeva ist diese Strophe von Narasimha, aber nach Aufrecht, ZDMG. 36, 521 ebenfalls von Yaśovarman.

3) Es wird nämlich das Liebespärchen mit einem Entenpärchen gleichgestellt, das an einem Lotusstengel zuckelt. Aber diese Metapher ist nur eben angedeutet und wird nicht zu Tode gehetzt. — Derselbe Gedanke findet sich auch Gauḍavaha 771, Dharmaśarmābhyudaya XV, 19.

4) Siehe das in der Anmerkung zu p. 130 Gesagte.

6. In Anlehnung an die Charakterarten Lieblichkeit etc. bringt er die Stimmungen[1]) hervor; das Bestimmende bei ihrer Auswahl bildet (die Stimmung und) die Angemessenheit mit Bezug auf den Redenden und den Inhalt.

Der Satzbau bringt die Stimmungen etc. zum Ausdruck in Anlehnung an die Charakterarten. Hier muss man nun distinguieren; (ist gemeint): die Charakterarten und der Satzbau sind eins, oder sie sind von einander verschieden; für letzteren Fall ergeben sich zwei Möglichkeiten: der Satzbau beruht auf den Charakterarten, oder umgekehrt diese auf jenem. Bei der Annahme, dass Satzbau und Charakterarten eins sind, so wie bei derjenigen, dass letztere auf ersterem beruhen, wäre dann der Sinn, dass der Satzbau, in so fern die Charakterarten sein Wesen oder seinen Inhalt ausmachen,[2]) die Stimmungen etc. zum Ausdruck bringen. Bei der Annahme, dass Satzbau und Charakterarten verschieden sind, oder bei derjenigen, dass ersterer auf letzteren beruht,[3]) bedeutet der Ausdruck „in Anlehnung an die Charakterarten", dass (der Satzbau) seinem Wesen nach von den Charakterarten abhängig, nicht aber mit ihnen wesenseins ist.[4])

Wozu diese Distinktion? Wir antworten: Wenn die Charakterarten und der Satzbau ein und dieselbe Sache wären, oder erstere auf letzterem beruhten, so müsste die Anwendung der Charakterarten ebensowenig an durchgehende Gesetze gebunden sein, wie die des Satzbaues. Denn für die Anwendung der Charakterarten gilt die Regel, dass ein hervorragendes Maass von Lieblichkeit und Klarheit in der traurigen Stimmung und im Liebesschmerz am Platze sind; Kraft dagegen bei der zornigen und märchenhaften Stimmung; sowohl Lieblichkeit als auch Klarheit sind überhaupt am Platze bei Stimmungen, Gefühlen und ihrem scheinbaren Auftreten. Dieselbe Regel trifft aber nicht auch für den Satzbau zu. Denn bei der erotischen Stimmung begegnen uns auch lange Komposita, und bei der zornigen Stimmung fehlen auch Komposita zuweilen.

135 Lange Komposita finden sich bei der erotischen Stimmung, z. B. „mit von Mandārablütenstaub gepuderten Locken"; oder in folgender Strophe:

„O schwaches Kind, wem thut es nicht weh, dies dein auf die"
„Handfläche sich stützendes Antlitz zu sehen, auf dem unaufhörlich"
„herabrinnende Thränentröpfchen die Arabeskenmalerei verwischt"
„haben." 14. u. dgl.

1) Der Wortlaut dieser Strophe lässt sich nicht grammatisch konstruieren. Abh. schlägt eine Verbesserung vor, ohne dass durch sie die Fehlerhaftigkeit gehoben würde. Der Grund derselben ist die Absicht des Verfassers sowohl *rasa* als auch *aucitya* als *hetu* für *tanniyama* zu bezeichnen.

2) *ādheya* inhaltliche Elemente.

3) Lies: *guṇāśrayasaṃghaṭanāpakṣaś ca.*

4) Wie in dem vorhergehenden Falle, wo sie die Eigenschaften waren.

Ebenso fehlen Komposita bei der zornigen und verwandten Stimmungen, z. B. in der oben p. 81 citierten Strophe aus dem Veṇīsaṃhāra: „Jeden im Heere der Panduinge“ u. dgl. Darum sind die Charakterarten nicht wesenseins mit dem Satzbau, noch beruhen sie auf ihm. Wenn nun der Satzbau nicht das Substrat der Charakterarten ist, worin sollen sie denn ihren Sitz haben? Wir antworten: wir haben schon ihren Sitz gelehrt (in II, 7 p. 78): Diejenigen (Eigenschaften eines Gedichtes), welche auf diesem Inhalt (Stimmung etc.) als selbständigem Ganzen beruhen, sind die *guṇa*'s (Charakterarten); diejenigen aber, welche in dessen Teilen ihren Sitz haben, gelten als Schmuck (*alaṃkāra*'s), wie (beim menschlichen Leibe) Armbänder etc.

Oder meinetwegen mögen die Charakterarten auch auf dem sprachlichen Ausdruck beruhen. Darum stehen sie aber noch nicht mit der Alliteration und ähnlichen Lautverzierungen auf einer Linie; denn diese sind Eigenschaften der Wörter (oder des sprachlichen Ausdrucks), ohne dass dabei die Mannigfaltigkeit des Inhaltes in Betracht käme. Jene (d. h. die Charakterarten) könnten aber auch (mittelbar) als Eigenschaften der Wörter gelten, selbst wenn sie ihren (eigentlichen) Sitz anderswo hätten, ähnlich wie (man auch mittelbar) den Leib als Sitz der Tapferkeit etc. (betrachten kann).

136 Wenn nun die Charakterarten (auch nur mittelbar) auf den Wörtern beruhten, würde dann nicht zugegeben sein, dass sie mit dem Satzbau wesensgleich seien oder auf ihm beruhten? Denn die Wörter ausserhalb des Satzes können nicht Sitz der Charakterarten sein, weil diese von der Stimmung etc. abhängig sind, die ihrerseits durch individuelle Vorstellungen hervorgerufen wird, und nicht solche, (sondern nur allgemeine Begriffe) von den einzelnen Wörtern kraft ihrer Bedeutung geboten werden. Diese Argumentation ist nicht richtig, weil gezeigt worden ist, dass auch Laute und Wörter die Stimmung etc. zur Empfindung bringen können.[2]) Zugegeben auch, dass die Stimmung etc. durch den Satz zur Empfindung gebracht wird, so wird doch nicht eine bestimmte Satzbauart zum Sitz derselben; somit können die Wörter, unabhängig von einer bestimmten Satzbauart, indem sie mit einem bestimmten tieferen Sinn verbunden sind, der Sitz der Charakterarten sein. Hiergegen könnte eingewandt werden: Wenn dies mit Bezug auf die „Lieblichkeit“ behauptet wird, so möge es noch hingehen; aber wie kann die „Kraft“ ihren Sitz haben in Wörtern unabhängig von einer bestimmten Satzbauart? Denn ein Satzbau ohne Komposita wird niemals zum Sitz der Kraft. Wir antworten: Wenn nicht die

1) Ich verbessere *arthaviśeṣapratipādyarasādyāśritānām*, wie nach Abh.'s Bemerkungen zu lesen ist.

2) Wobei die Laute überhaupt keine Aussagefähigkeit haben; das einzelne Wort ist aber in diesem Falle nicht *vācaka*, sondern *smāraka*, wie oben gezeigt.

137 allerallgemeinste Wahrheit euren Geist verhext hätte,[1]) dann brauchten wir nicht zu sagen: warum sollte denn der Satzbau ohne Komposita nicht der Sitz der „Kraft" sein können? Haben wir doch oben II, 10 gelehrt, dass der „Glanz", den man bei einem von zorniger etc. Stimmung getragenen Gedichte empfindet, die „Kraft" ist: und was würde es schaden, wenn diese „Kraft" auch in einem Satzbau ohne Komposita zum Ausdruck käme? Leute von Geschmack empfinden dabei[2]) keinen Mangel an Schönheit. Darum ist unsere Behauptung einwandfrei, dass die Charakterarten ihren Sitz in den Wörtern unabhängig von einer bestimmten Satzbauart haben können. Jedoch haben die Charakterarten, ähnlich wie die Augen und die andern Sinne, einen je nach ihrer Natur bestimmten Wirkungskreis[3]) und bethätigen sich nicht ausserhalb desselben. Darum sind die Charakterarten und der Satzbau zwei disparate Dinge, und es kann nicht als Dogma gelten, dass die Charakterarten in dem Satzbau ihren Sitz haben, noch dass sie mit ihm wesenseins seien.

Wenn man aber einwendet, dass die Anwendung der Charakterarten ebensowenig an bestimmte Gesetze gebunden sein kann, wie die des Satzbaues, weil sich in thatsächlichen Fällen Abweichungen (von diesen Gesetzen) zeigen, so erwidern wir: Wenn in einem thatsächlichen Falle von den aufgestellten Regeln abgewichen wird, so ist das ein Verstoss. Wie kommt es denn, das Leute von Geschmack dennoch ein solches Gedicht als schön empfinden?[4]) Weil* (der Fehler) durch das Talent des Dichters verdeckt wird. Es giebt nämlich zwei Arten von Fehlern, solche, die durch des Dichters Mangel an künstlerischer Durchbildung, und solche, die durch Mangel an Talent hervorgerufen werden.[5]) Ein Fehler der ersten Art wird nie bemerkt, wenn er durch das Talent des Dichters verdeckt wird. Aber ein durch Mangel an Talent bewirkter Fehler fällt sofort in die Augen. Hierüber handelt folgender Zusatzvers:

Ein durch Mangel an künstlerischer Durchbildung bewirkter Fehler wird durch das Talent des Dichters wett gemacht; aber wenn er durch seinen Mangel an Talent entstand, tritt er sofort zu Tage.

Denn obgleich es anerkanntermaassen unangemessen ist, den

1) Man könnte auch übersetzen: „Wenn euer Geist nicht dadurch verdunkelt wäre, dass ihr nur das Allerbekannteste anerkennen wollt". Bei dem urbanen Ton, dessen sich indische Gelehrte gegen ihre Gegner befleissigen, ist der Doppelsinn von *graha* gewiss beabsichtigt und wurde von den ebenso feinfühligen Lesern als besonders geistreich empfunden.

2) Man denke an Fälle wie die Strophe aus dem Veṇīsaṃhāra: Jeden im Heere der Panduinge.

3) Derselbe folgt aus dem II, 8 ff. Gesagten.

4) Lies *cārutvam* statt *acārutvam*.

5) Abh. definiert Talent (*śakti*) oder Imagination (*pratibhāna*) als die Gabe stets neuer Darstellung des zu behandelnden Stoffes, und künstlerische Durchbildung (*vyutpatti*) als das sichere Urteil über die relative Zulässigkeit aller für jene Darstellung dienlichen Dinge.

Liebesgenuss darzustellen,[1]) wo es sich um die höchsten Gottheiten handelt, so haben dies doch sogar Klassiker gethan, ohne dass das Unpassende in seiner Plumpheit erschiene, weil es von dem Talente des Dichters verdeckt wird; wie z. B. im Kumārasambhava[2]) die Schilderung des Liebesgenusses der Devī. Im weiteren Verlaufe 138 wird[3]) gezeigt werden, inwiefern bei einem solchen Gegenstande ein Verstoss gegen die Angemessenheit statt hat. Dass ein solcher Fehler durch das Talent verdeckt wird, kann positiv (wie eben geschehen) und negativ festgestellt werden. Wenn nämlich ein talentloser Dichter bei einem derartigen Gegenstand die erotische Stimmung zur Geltung bringt, erscheint dies handgreiflich als ein Fehler.

Aber schreiben wir bei der eben dargelegten Ansicht nicht solchen Versen wie „Jeden im Heere der Panduinge" einen Mangel an Schönheit zu, der sich nur der Erkenntnis entzieht? Darum muss, gleichviel ob man den Satzbau als von den Charakterarten verschieden oder mit ihnen wesenseins betrachtet, irgend etwas anderes (als die Stimmung) angegeben werden, wovon die Zulässigkeit der einen oder anderen Satzbauart abhängen soll. Deshalb heisst es oben: „Das Bestimmende bei ihrer Auswahl bildet die Angemessenheit mit Bezug auf den Redenden und den Inhalt".

Der Redende ist entweder der Dichter selbst oder eine von ihm eingeführte Person. Letztere ist entweder der Stimmung bez. des Gefühles baar oder teilhaftig. Die Stimmung hat ihren Sitz entweder in dem Helden der Fabel oder in seinem Gegner. Ersterer ist verschiedener Art: eine heroische Natur, (ein leidenschaftlicher Charakter, ein feiner Lebemann oder ein Philosoph) und zwar sowohl derjenige, welcher die erste, als derjenige, welcher die zweite Rolle spielt. Das sind die Möglichkeiten (mit Bezug auf den Redenden). Auch der Inhalt ist mannigfacher Art: er ist der Stimmung als Seele der wahren Poesie oder einer scheinbaren Stimmung subordiniert, er ist entweder eine mimisch darzustellende 139 Sache[4]) oder nicht, er bezieht sich entweder auf eine Person höchsten Ranges oder eines anderen Ranges.

Wenn nun der Dichter spricht, ohne eine Stimmung oder ein Gefühl zum Ausdruck bringen zu wollen, so ist die Satzbauart ins

1) Die betreffende erotische Stimmung zu erwecken.

2) Ānandavardhana nennt hier Kālidāsa zwar nicht mit Namen, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er ihn meint, und dass der 8. *sarga* des Kumārasambhava nicht von einem anderen Dichter herrührt. Denn Ān. spricht von dem Autor als einem *mahākavi*, was er durch das zugesetzte *api* noch besonders hervorhebt. Nach I, 6 lässt er aber nur „2 oder 3, vielleicht 5 oder 6" als *mahākavi* gelten.

3) *darśitam evʾāgre.* Abh. bemerkt, dass das Präteritum statt des Futurums gebraucht sei, weil es auf den Verfasser der Kārikās ginge. Dabei bezieht er sich auf den *parikaraśloka* p. 145.

4) *abhinaya* ist Darstellung durch die Stimme, Gesten und den natürlichen Ausdruck der Gefühle, wozu im Drama der äussere Apparat als Kleidung, etc. hinzutritt, Bharata VIII, 9 ff. In unserer Stelle scheint mir näher zu liegen, dass

Belieben gestellt; dasselbe ist der Fall, wenn die vom Dichter eingeführte Person kein Träger einer Stimmung oder eines Gefühls ist. Wenn sie oder der Dichter Träger einer Stimmung oder eines Gefühls ist, und wenn die Stimmung, weil das Hauptsächliche, das Wesen des „Tones" ausmacht, dann ist ausschliesslich der Satzbau ohne Komposita oder mit solchen von bescheidener Länge am Platze, in der traurigen Stimmung und beim Liebesschmerz der Satzbau ohne Komposita. Was uns zu so positiven Vorschriften berechtigt, wollen wir nicht verschweigen. Wenn die Hervorbringung der Stimmung die Hauptsache sein soll, so muss jegliches, was ihrer Wahrnehmung hinderlich oder feindlich ist, mit allem Fleisse vermieden werden. Und weil nun ein Satzbau mit langen Komposita wegen der verschiedenen Möglichkeiten ihres Verständnisses zuweilen der Empfindung der Stimmung im Wege steht, so ist eine übertriebene Vorliebe für diese Satzbauart vom Übel, besonders in mimisch vorzutragenden Stücken, und davon abgesehen besonders noch bei der traurigen Stimmung und dem Liebesschmerz.

140 Denn da die beiden letzteren sehr zarter Natur sind, so thut schon die geringste Unklarheit im Ausdruck und Inhalt der Empfindung Eintrag. Wenn aber eine andere Stimmung, die zornige etc., hervorgerufen werden soll, da ist der Satzbau mit mässig langen Komposita am Platze. Zuweilen ist auch zur Vermittelung der Gemütsthätigkeit eines leidenschaftlichen Charakters der Satzbau mit langen Komposita nicht unangemessen mit Rücksicht auf den der Stimmung gemässen Inhalt, welcher unzertrennbar ist von dem Hereinziehen entlegener Dinge (*ākṣepa*), wie es sich bei diesem Satzbau einstellt (*tad*).[1] Darum ist auch diese Satzbauart nicht absolut zu vermeiden. In allen Satzbauarten aber ist die „Klarheit" ein unbedingtes Erfordernis. Denn von ihr heisst es, dass sie bei allen Stimmungen und in allen Satzbauarten gleich notwendig sei. Wenn es nämlich an „Klarheit" mangelt, dann bringt auch der Satzbau ohne Komposita die traurige Stimmung und den Liebesschmerz nicht zum Ausdruck; aber ein Satzbau mit mässig langen Komposita erreicht diesen Zweck, wo „Klarheit" waltet. Darum soll man sich überall

mit *abhineyārtha* und *anabhineyārtha* Dramen und andere Gedichte unterschieden werden, wie andere Erklärer annahmen. Abh. aber zieht vor, in *abhineyārtha* die durch mimischen Vortrag zum Ausdruck gebrachte Stimmung zu sehen, wodurch indirekt auch die Personen dargestellt werden. Es handelte sich also nicht bloss um Dramen, sondern auch um andere Gedichte, die sich zu einem solchen Vortrag eignen. Hierüber fehlen uns zur Zeit noch detaillierte Angaben.

1) Ich hoffe den Sinn dieser Stelle nach der Auffassung Abh.'s richtig wiedergegeben zu haben. Derselbe verwirft eine ältere Erklärung als nicht recht harmonierend, nach der *tad* auf den Held gehen sollte, was grammatisch näher liegt, während seine Deutung als *tasyām* = *dīrghasamāsasaṃghaṭanāyām* gesucht scheint. Übrigens könnte bei jener älteren Erklärung *ākṣepa* auch das „Lästern" bedeuten, da es der *vyāpāra* des *nāyaka* sein soll. Es ist nicht klar, was Abh. unter *ākṣepa* verstanden hat, da er kein Wort der Erklärung hinzugefügt. Vielleicht soll es die zum Verständnis nötigen Ergänzungen bedeuten.

der „Klarheit" befleissigen. Wenn man also in der Strophe „Jeden im Heere der Panduinge" das Vorhandensein von „Kraft" nicht zugeben will, dann kommt ihm die Charakterart „Klarheit" zu, keinesfalls aber die „Lieblichkeit". Auch ermangelt sie nicht der Schönheit; denn sie bringt ja die beabsichtigte Stimmung zum Ausdruck. Möge nun der Satzbau von den Charakterarten verschieden sein oder nicht, in beiden Fällen hängt von dem oben erläuterten Gesichtspunkte der Angemessenheit ab, welche Satzbauart in jedem Falle zur Anwendung kommen muss: und somit kommt auch dem Satzbau die Fähigkeit zu, die Stimmung zum Ausdruck zu bringen. Insofern das eben genannte Motiv für die Wahl der Satzbauart als eines Mittels zur Hervorbringung der Stimmung auch die Anwendung einer bestimmten Charakterart bedingt, so ist auch die Ansicht nicht zu verpönen, dass der Satzbau auf dem Charakter beruhe.

7. Ausserdem bestimmt noch eine andere, in seinem Gebiet selbst liegende Angemessenheit den Satzbau; denn er ist verschieden, je nachdem er in den verschiedenen Arten der Poesie auftritt. 141

Wenn auch die Angemessenheit in Bezug auf den Redenden und den Inhalt zu Recht besteht, so ist ausserdem doch noch eine andere Angemessenheit, die sich auf sein Gebiet (die Schriftgattung) bezieht, für den Satzbau maassgebend. Denn die Arten von Gedichten sind: die Einzelstrophe in Sanskrit, Prakrit oder Apabhraṃśa, Gruppen von 2, 3, 4, 5 oder mehreren zu einem Satz verbundenen Strophen, eine beliebige Anzahl über einen Gegenstand handelnder Strophen,[1] Cyklus von Geschichten,[2] die vollständige Erzählung und ein Abschnitt daraus,[3] das sanskritische Kunstgedicht in *sarga*, das Drama, *ākhyāyikā* und *katha*,[4] etc.[5] Je nach diesen Arten ist auch der Satzbau unterschiedlich. Bei den Einzelstrophen hat der Dichter, wenn er Stimmung in sie legen will, sich an die Angemessenheit zu halten, die auf die betreffende Stimmung Bezug hat, nach Maassgabe des früher Dargelegten; anderenfalls kann er es machen, wie er es will. Denn bekanntlich gehen einige Dichter darauf aus, Stimmung in Einzelstrophen gerade wie in grösseren Kompositionen zu legen. So sind ja die Einzelstrophen des Dichters Amaruka dafür bekannt, dass sie von erotischer Stimmung getragen gleichsam grössere Kompositionen in nuce sind.[6] 142

1) *paryāyabhandha*, z. B. *vasantavarṇana*.

2) *parikathā* cf. Nami zu Rudraṭa Kavyāl. XVI, 36. Hemacandra, Kavyānuśāsana ed. Kāvyamālā p. 339.

3) *sakalakathākhaṇḍakathe* (so zu lesen) beide in Prakrit.

4) Beide in Sanskrit; erstere hat Kapiteleinteilung und enthält Verse in *vaktra* und *aparavaktra*, letztere nicht. Bāṇa nennt das Harṣacaritra eine *ākhyayika*, die Kādambarī eine *katha*, cf. Rudraṭa l. c. XVI, 20 ff. Hemac. l. c. p. 338. Daṇḍin verwirft die Unterscheidung Kavyādarśa I, 23—28.

5) z. B. *campū* cf. Daṇḍin l. c. 1, 31. Hemacandra l. c. p. 340.

6) Arjunavarmadeva zu Amaru 2 citiert einen ähnlichen Ausspruch des Bharatatīkākāra: „eine einzelne Strophe des Dichters Amaruka kommt hundert grösseren

In Gruppen von zwei und mehr Strophen ist in Angemessenheit mit der weitläufigen Konstruktion der Satzbau mit mittleren oder langen Komposita am Platze. Wenn sich (die besprochenen Arten) in grösseren Werken finden, so ist die durch diese bedingte Angemessenheit maassgebend. — Wenn eine beliebige Zahl Strophen über denselben Gegenstand handelt (*prayāyabandha*), so ist der Satzbau ohne Komposita oder mit mässig langen Komposita am Platze. Zuweilen muss, auch wenn der Satzbau in Angemessenheit mit dem Stoffe lange Komposita enthält, die rauhe und die weichliche Tonart (*vṛtti*) vermieden werden. — In einem Cyklus von Geschichten derselben Tendenz ist die Satzbauart ins Belieben gestellt; denn weil darin nur der wirkliche Vorgang erzählt werden soll, ist man nicht absolut darauf aus, Stimmung hineinzulegen. Die aus dem Prakrit bekannten vollständigen Erzählungen und Abschnitte aus solchen widerstreben nicht dem Satzbau mit langen Komposita, weil in ihnen viele Verbände von fünf und mehr Strophen etc. vorkommen.[1])

Welche Tonart angemessen ist, ergiebt sich aus der jeweiligen Stimmung. In den sanskritischen Kunstepen dagegen richtet sich die Angemessenheit nach der Stimmung, wo auf diese das Hauptgewicht fällt; in den anderen Teilen (wo die Erzählung vorwaltet) gilt keine feste Regel. Obschon sich nun beide Arten (d. h. stimmungsvolle und einfach erzählende Partien) bei Dichtern von Kunstepen finden, so ist doch der Vorzug der Hervorkehrung der Stimmung zu geben. In den Dramen aber soll man in jeder Weise bestrebt sein, Stimmung hineinzulegen. Für die *ākhyāyikā* und *kathā* aber soll, weil das Meiste in Prosa abgefasst ist, und in der Prosa eine von der metrischen Komposition abweichende Methode gilt, der maassgebende, (von Früheren) noch nicht festgestellte Gesichtspunkt von uns angedeutet werden.

Dichtwerken gleich". Ich halte es nach diesen Zeugnissen und nach der Natur des Gegenstandes für gänzlich ausgeschlossen, dass Amaru seine Strophen gedichtet habe, um die verschiedenen Arten von *nāyikās* etc. zu illustrieren nach Art von Rudrabhaṭṭa's Śṛṅgāratilaka, wie Pischel (Rudraṭa's Çṛṅgāratilaka p. 9 ff.) behauptet. Mit Recht betont unser Autor, dass, um Stimmung hervorzurufen, der Dichter keinen Nebenzweck verfolgen dürfe II, 13 f. Ein solcher Nebenzweck aber würde es sein, wenn ein Dichter sich zwänge, eine Strophe zu dichten, um z. B. eine bestimmte Art verliebter Person zu illustrieren. Bei einem grossen Dichter, wie Amaru, ist an so etwas gar nicht zu denken. — Zu unserer Stelle beruft sich Abh. auf Amaru 75, wo man die Faktoren etc. vollständig und deutlich erkenne, wie in einem grösseren Gedicht, während nach Sarasv. Kaṇṭh. p. 381 dieselbe Strophe alle fünf Sandhis enthalten soll.

1) Im Setubandha kommen ziemlich viele *yugalaka* und *kulaka* vor. Der Gaüḍavaha, wie er uns vorliegt, besteht fast nur aus solchen *kulaka*, die unter einander wenig Zusammenhang haben. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir nur einen Auszug aus dem ursprünglichen Gedichte haben, eben diejenigen Stellen, in denen die Diktion eine gehobenere war. Ausführlich habe ich über diese Frage in GGA. 1887 p. 61 ff. gehandelt.

8. Die oben (III, 6) dargelegte Angemessenheit ist für die Satzbauart maassgebend überall, auch in Prosawerken, die frei von metrischem Zwange sind. 143

Die von dem Redenden und dem Inhalte abhängige Angemessenheit, die für die Satzbauart maassgebend erklärt wurde, ist auch in der Prosa, die von metrischem Zwange frei ist, unter Berücksichtigung der Schriftgattung der maassgebende Gesichtspunkt. Denn auch hier ist (die Wahl des Satzbaues) ins Belieben gestellt, wenn der Redende, sei es der Dichter oder die von ihm eingeführte Person, nicht Träger einer Stimmung oder eines Gefühles sein soll; ist der Redende aber der Träger einer Stimmung oder eines Gefühles, dann gilt das früher Gesagte, oder es gilt auch dabei die Rücksicht auf die Schriftgattung. In der *ākhyāyika* aber ist vorzugsweise der Satzbau mit mässig langen oder der mit langen Komposita am Platze; denn die Prosa erhält dadurch Glanz, dass sie sich in weitläufigen Konstruktionen bewegt, und darin (in den genannten Satzbauarten) kommt diese (Eigenschaft) zu grösserer Vollendung. In der *kathā* gilt, obschon in ihr die weitläufige Schreibweise vorwiegt, die Angemessenheit, die für die stimmungsvolle Komposition gelehrt wurde.

9. Gut ist der Satzbau, wenn er die für stimmungsvolle Kompositionen gelehrte Angemessenheit durchweg innehält; doch bewirkt die Rücksicht auf die Schriftgattung dabei kleinere Abweichungen.

Oder vielmehr: wenn wie in metrischen so auch in Prosawerken der Satzbau die für stimmungsvolle Komposition gelehrte Angemessenheit durchweg innehält, so ist er gut; doch bewirkt die Rücksicht auf die Schriftgattung dabei kleinere Abweichungen, ohne dass sich darum das Ganze ändert. Denn auch in Prosawerken ist bei dem Liebesschmerz und der traurigen Stimmung der Satzbau mit übermässig langen Komposita selbst in der *akhyāyika* nicht vom Besten, ebensowenig wie im Drama der Satzbau ohne Komposita. Aber in der Darstellung der zornigen und heroischen Stimmung wird mit Rücksicht auf die Schriftgattung das von der Angemessenheit vorgeschriebene Maass herauf oder herabsetzt. Denn in der *akhyāyikā* soll der Satzbau nicht gänzlich der Komposita ermangeln, noch 144 sollen im Drama, wo sie angebracht wären, die Komposita nicht von übergrosser Länge sein. Das sind einige Fingerzeige über den Satzbau, die man weiter verfolgen möge.

(Diese von uns aufgestellte, reine Herzensfreude bewirkende Distinktion in Sachen der Poesie dürfen Dichter nicht ausser Acht lassen, indem sie das Wesentliche davon befolgen.)[1])

1) Dieser Vers findet sich nur in G.

Elamisches.

Von

G. Hüsing.

Nachdem nunmehr als Tome III der Mémoires von Scheil die „Textes élamites-anzanites“ veröffentlicht worden sind, lohnt es sich. zu einigen Streitfragen erneut Stellung zu nehmen.

Zur Iteration habe ich das bereits in OLZ. 5, Sp. 45 ff. gethan und trage hier nur die Form *ra-rpa-h* (*ra-ar-ba-'*) nach, neben der in gleichem Zusammenhange auch die einfache Form *rappa-h* (*ra-ab-ba-'*) vorkommt: „ich befestigte“.

sunkik heisst „König“, *kek* (*ki*. *gi*, *gi-ik*, *ik*, *gi-ik-ki*) ist „postposition“ (vgl. Scheil S. 4), *sunki-me* heisst „Königtum“.

Nicht minder wichtig sind die Beiträge der neuen Texte für das Verständnis des Zeichens ***el***.

Da Scheil ein für diesen Zweck ausreichendes Wörterverzeichnis beigegeben hat, verzichte ich hier auf die Angabe der Belegstellen.

Während bekanntlich in den bisher bekannten Texten keine einzige Stelle für „*el*“ sprach, findet sich nun eine Gottheit *Be-el-ti-ja*, in der wohl mit Scheil *Belit* zu sehen ist. Ferner bietet Scheil ein *mi-el-ki ilanime*(?), das er ebenfalls für semitisch „König der Götter“ hält, mit Recht, wenn die Lesung richtig, und dann steckt das gleiche semitische Wort auch in *me-el-ku tudik*.

Es handelt sich also um semitische Wörter, und dass man in Susa unser Zeichen als babylonisches *el* kannte, wissen wir ja bereits aus *Si-el-ha-ha* in den „Textes élamites-sémitiques“. Mehr beweisen auch die neuen Fälle *Beltija* und *melku* nicht.

Aber nun kommt das Zeichen auch in elamischen Texten vor, und es bleibt zu untersuchen, ob auch nur das Geringste hier für einen Lautwert *el* spricht, gegen den die bisher bekannten Texte Einspruch erhoben.

Zuvor sei nun bemerkt, dass mit Ausnahme weniger Fälle, in denen ein *e*(-Vokal)-zeichen einem auf *i* endigenden Silbenzeichen folgt, vor *en*, dem einzigen mit *e* beginnenden Silbenzeichen, nur auf *e* endigende Zeichen stehen, soweit solche überhaupt vorhanden sind (z. B. *te-en*. *še-en*), ebenso *ku-ul*. *la-an*. Die eben erwähnten

Ausnahmen, wie *puhu-e-ma huti-e. a-pi-e*, wird niemand im Ernste dagegen ausspielen wollen, ebensowenig wie ein *kušibi-ume*. Unser Zeichen habe ich nun in folgenden elamischen Wörtern gefunden, in denen ich es zur Probe mit *el* umschreibe.

— — *el mahši*, *hi-el*, *pi-el*, *El-halahume*; dazu treten aus der berichtigten Lesung von Mal-Amir: *ši-el ah* MEŠ, *(ir-)še-el*, *pe-el*, *e sa-el*, *ru-el*, *ku-el*, ausserdem noch angeblich zwei alleinstehende und eines mit dem Pluralzeichen.

Damit dürfte das Schicksal der Lesung *el* wohl entschieden sein. Dass der von mir (El. St. S. 7) aufgestellte Lautwert *lam* keine grundlose „vage Vermutung" (Foy, ZDMG. 54, S. 352) ist, brauche ich dem Keilschriftforscher gegenüber nicht zu betonen. Nur bitte ich an der betreffenden Stelle Z. 12 ein „für ersteres" zwischen „formen" und „nicht" einzufügen. Der Schnitzer ist mir bei der Überarbeitung untergelaufen und steht leider nicht allein (vgl. OLZ. 2, Sp. 112); er ist daraus zu erklären, dass ich späterhin nur noch mit der Lesung *ur* gerechnet habe.

Es fragt sich nun, wie die neuen Texte sich zu der Lesung stellen.

lamma-h(-ši) als erste Person leuchtet von vornherein wohl ein — was vorherging, braucht nicht zum Worte zu gehören — und ergiebt die Bedeutung „ich glaubte".

hilam ist eine andere Form für *hijan*, wozu ich gleich bemerken will, dass unser Zeichen wohl auch den Lautwert *jam*, infolge der Lautveränderung der Sprache halber, bekommen haben mag. — Man vergleiche das *Bît-hilani*.

pilam ist gleich dem *pelam* in Mal-Amir, für dessen Sprache ich den Übergang von *i* in *e* — ohne dass wir bisher wüssten, nach welchem Gesetze, d. h. in welchen Fällen — bereits in meinen El. St. aus anderem Grunde erschlossen habe, vgl. meine Umschrift und die Tafel hinsichtlich des Zeichens *ne*.

Lamha-lahu, das wohl als *Lanha-lanhu* (vgl. *Laga-laga* als Landesname, *Laguda* und *Lahuratil* als Götternamen, auch glaube ich mich einer Gottheit *Lamga* zu entsinnen), ist Göttername, zu dessen Bildung man wohl an *Humhummu* (vgl. IV R 45 [52] N. 2 den *Umhu-luma-h*) erinnern darf.

lam alleinstehend und mit Pluralzeichen in Mal-Amir ist höchst unsicher: in I, 3 dürfte *pe-lam*, in II, 22 (am Ende) überhaupt kein *lam* stehen; vor MEŠ ist das Zeichen Ideogramm.

salam, *rulam*, *kulam*, dazu *kìlam* als Spielform (mit oder ohne wagrechtem Keil in Š-N. C. 11 u. 13) machen eine Lesung *el* unmöglich: auch *ṣijan* (צין), der Tempel, das ebenfalls mit und ohne wagrechtem Keil vorkommt, scheint in Mal-Amir durch *ši-lam* (lies: *ši-jan*) vertreten zu sein. So möchte ich denn vermuten, dass auch *lijan* ein Gebäude sei. Damit will ich nicht sagen,

1) Vgl. nordisch: *Her bur en bonde.*

dass es kein Ortsname sei, denn das *Lijanirra* und *Lijan lahakra* sprechen dafür zu deutlich. Nur glaube ich, der Ortsname habe wohl in voller Form *Lijan-Rišara* gelautet, zu *Lijan* abgekürzt in Texten, in denen von *Riša* die Rede war, zu *Rišar* abgekürzt, wenn es die geographische Unterscheidung von anderen Lijanen galt. *Rišar* spiegelt sich noch im späteren *Rišehr*, der Vorgängerin von *Bušehr*. Damit wissen wir freilich noch immer nicht, was für ein Gebäude ein *lijan* ist. [Es scheint mir nicht ausgeschlossen, dass es sich als *li-lam* in dem vermeintlichen *še-lam* von Mal-Amir I, 8 verberge.] Das gleiche dürfte aber auch von *'Ijân* gelten, dem Namen des Schlosses des Abû-Ṭâlib in Naubandakân nach der Angabe des Muqaddasî (Schwarz, Iran im Mittelalter, S. 34)[1]).

Dass es ein Wort *kilam* wirklich gegeben hat, dafür bürgen die Namen *Kilam-bati* und *Kilam-čah* (El. St. 39).

Nun steht diese Frage nach der Bedeutung des betreffenden Zeichens in einem gewissen Zusammenhange mit der Heranziehung des Kassischen, gegen die sich Foy auf der nächsten Seite wendet. Auf seine lange Anmerkung will ich hier nur einige Erwiderungen vorbringen, hauptsächlich für diejenigen, die der Frage ein historisches Interesse entgegenbringen, ohne in das Sprachliche näher eindringen zu können oder zu wollen.

Vorausschicken muss ich, dass sich meine Heranziehung des Kassischen zum elamischen Sprachgebiete nicht auf die Bedeutung der Vokabeln, sondern auf das Gepräge derselben wie auch der Namen, wie auf historisch-geographische Erwägungen, stützt. Das Gepräge ist zweifellos elamisch, wie wir heute mit aller Bestimmtheit sagen können. Meinen Versuch, die Vokabeln selber in Beziehung zu bekannten elamischen Stämmen zu setzen, habe ich selbst für gewagt gehalten, und daraus kein Hehl gemacht (S. 39). Lässt sich gegen diesen Versuch etwas stichhaltiges anführen, so werde ich darob keine Elegie singen. Zum mindesten pflegt sich bei solchen ersten Versuchen später herauszustellen, dass in der Auffassung im Einzelnen alles zu beanstanden ist, selbst wenn alle Vergleiche auf die richtige Fährte geführt haben. Auch in dieser Beziehung halte ich meine Vergleiche nicht für unwiderlegbar, aber immerhin für widerlegenswert. Der Nachweis ungenügender Begründung ist aber keine Widerlegung, dazu gehört der Nachweis der „Unmöglichkeit". Wo wären heute Ägyptologie und Keilschriftforschung, wenn die ersten Arbeiten nicht den Mut gehabt hätten, einen Versuch zu wagen? Den Vorwurf maasslosen Vermutens oder diktatorischen Verfahrens habe ich wohl nicht zu befürchten. Wie weit der Versuch geglückt ist, wird sich wohl später einmal besser beurteilen lassen, Foys Einwände aber lehne ich durchweg ab.

1) Zu S. 35 dieses Buches (Anm. 4) sei für das Verhältnis von *ǰ* zu *ḫ* an *Ḫaldi* und *Čaldiran*, von *Ḫalûle* und *J̌alûla* erinnert.

Bei *saripu* genügt es mir vollkommen, dass auch Foy die Möglichkeit einer Suffixfolge *ra* + *k* nicht bestreiten will (sie dürfte in der That genügend belegt sein[1]) und ist es indirekt durch *čija-ma-k*). Darin liegt also kein Einwand. Dass das Elamische keinen Plural sächlicher Nomina kenne, ist Theorie Foys: wenn nun *čip* ein solcher Plural wäre? *siri* und *lamte* können ganz anders zu erklären sein. Hier übertreibt Foy die maassvollen Bemerkungen Heinrich Winklers, der den Gedanken zuerst aussprach und mit einem „vgl. auch H. Winkler" dafür abgefunden wird (ZDMG. 52, S. 572). Es ist sehr wohl möglich, dass eine Sprache mit solcher Veranlagung unter dem Einflusse der Nachbarsprachen — man denke an die kassische Dynastie in Babel! — dazu geführt ward, zunächst auf sinnlich wahrnehmbare Dinge den Pluralbegriff zu übertragen; auch denke man an den wunderlichen Plural *taššutumpe* (= „Leute") zu *taššutum* (= „Volk", „Heer"). Auch daraus lässt sich kein Einwand anfertigen. Aber ich muss sogar annehmen, dass *saripu* Plural sein könne (obgleich davon im Vokabular nichts steht), um für meinen Vergleich überhaupt eine Möglichkeit zu gewinnen. Hier liegt die Schwäche des Vergleiches, was ich gerne zugebe. Das hängt von der Auffassung des Vokabulars ab. Ich fasse es so auf, dass links das zu erklärende Wort, z. B. *murorum* steht, rechts die Übersetzung „Mauer", d. h. ohne Rücksicht auf die Form, nur auf die Bedeutung des Stammes. Zu einer Feststellung des „Stammes" hat sich der Verfertiger eben nicht aufgeschwungen. Es handelte sich für den Babylonier um kein „Latein" (Sumerisch), sondern um eine Barbarensprache, und der praktische Zweck war die Erläuterung kassischer Königsnamen, die man darum nötig hatte, weil dieselben (zum Teil oder sämtlich?) auch in babylonischer Übersetzung litterarische Anwendung fanden. Man denke nur an den König *Inšušinak-šar-ilani*! Oder man vergleiche *Ḫammurabi*, neben welcher Form auch *Ammurapi* steht, mit *Nimgirabi(-bur-iaš)*! Auf einer Seite liegt hier wohl sicher eine „Volksetymologie" vor, vielmehr eine politische. Das bisher wenig berücksichtigte Streben im alten Vorderasien, jedem das Seine zu bieten, ist wohl der Anlass zu mancher rätselhaft sumerisch-semitischen Inschrift gewesen, hat auch in Susa später manchen wunderlichen Text hervorgebracht und trieb seine Blüte im Pahlavi, das beiden Teilen das Targumanatsexamen ersparte. In der Richtung dieses Strebens scheinen mir auch die kassischen Syllabare zu liegen. Die obige Auffassung zu betonen, scheint mir dadurch geboten, dass sie die Grundlage für mehrere meiner Vergleiche ist. Das gilt z. B. für *šaribu*. Im elamischen Texte bin ich zu meiner Auffassung (El. St. S. 37) lange vorher gelangt, ehe ich an eine Heranziehung des Kassischen dachte, und habe heute nichts daran zu

1) Z. B. durch *hutta-ra*, *rili-ra*, wenn hinter diesen das *h* abgefallen ist, sicher durch *kutkotorrakki* (oder *kutkalarrakki*, vgl. OLZ. 1902 Sp. 48).

ändern, verwerfe also Foys Erklärung der Stelle nicht darum, weil sie meinem Versuche entgegensteht.

Dass es ein elamisches Wort *ulam* gegeben habe, muss Foy wegen seiner Lesung *el* bestreiten. Seine Erklärung von Bg. II 11 steht aber der Lesung *ulam* in keiner Weise entgegen, denn *ulam-manni* entspricht dem *mittu-manna* und bedeutet „zuhause". Vor *ulam* steht wieder der wagrechte Keil wie vor *kilam* in der Stele des Šutruk-Nahhunte I (Susa) c Z. 11, wie vor *u-la-an* (in Scheils Texten S. 81), das ich n i c h t für einen geographischen Namen halten möchte, da die Erwähnung von Šušun und Ančan noch auf keine Anführung weiterer Ländernamen schliessen lässt; dass das Wort trotzdem Stadtname sein könnte und wohl mit *Ulai* zusammengehören kann, ändert nichts an der Sache. Es handelt sich also nur um die Bedeutung des kassischen Wortes. Wir wissen zur Genüge, dass längere Namen abgekürzt gebraucht werden, wie dass man Götternamen umschreibt (*Apil-ê-sarra*!). Wenn nun der Verfertiger des Glossars eine Übersetzung vor sich hatte, „*Mâr-bît-ridûti-bêl-matâti*", in der das *bit-ridûti* auch fehlen konnte, daneben aber einen Namen *Šak-ulam-bur-jaš*, in dem er das *šak* (TUR) als „Sohn des" las? Dann wäre *Šak-ulam* Umschreibung des Götternamens.

Weiter zu *eme*! Hier müssen wir an das Vorige anknüpfen, denn Foy wirft mir vor, dass ich ohne Berücksichtigung dessen übersetzt habe, was auf *UL-HI* in Bg. I 50 noch vor *appi* folgt. Die Form, die ich (El. St. S. 37) gebraucht habe, zeigt wohl im Vergleiche mit dem Texte zur Genüge, dass es mir nur auf die Übersetzung des Relativsatzes ankam, zu dem ich aus dem iranischen Texte nur noch *mânijam* hinzuzog. Die ganze Stelle ist noch so unklar, dass ich auf näheres Eingehen gern verzichtet habe und noch heute um so lieber verzichte, als wir doch vielleicht eine photographische Aufnahme in absehbarer Zeit erwarten dürfen. Bisher können wir nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob *mânija* überhaupt durch das nur hier belegte *kortaš* wiedergegeben ist; das hängt davon ab, ob hinter *taššutumna* eine Verbalform der ersten Person steht, und das wäre möglicherweise anzunehmen, auch wenn *taš* ganz sicher wäre; man denke nur an die alten Formen wie *u kuših-ši* (Scheil XXIII, 3). Infolgedessen schwankt die Bedeutung von *abâcariš* (?) erst recht. Foy wird es mir also wohl nicht verübeln, wenn ich in seinen Ausführungen keinerlei Grund gegen meine Vergleichung von *emi*, *ema* mit kass. *eme* = „herausgehen" sehen kann, wobei ich den Ausdruck *emaptušta* noch auf alle vorhergehenden Wörter beziehe, nicht nur auf „Wohnung", ob dieses nun in *kortaš* oder in Norris *UL-HI* zu suchen sein mag.

In Dar. Pers. c *ulam-manni·e-ma* (= „im Hause seinem-im") ist *e* wie in *att·e·ri* und *puhu·e-ma* pron. (poss.) der 3. Person.

In Xerx. Pers. a 11 bedeutet *emame* „Thorweg"; ob das mit dem Worte *e* = „Haus" zusammenzubringen sei, wissen wir nicht.

Dass *ema*, *emi* in Verbindung mit *tu* „weg" bedeutet, bestreitet niemand. Die Vergleichung von *ema* mit *emame* führt auf die Bedeutung „heraus", um so mehr, als √ *tu* allein nicht „nehmen" bedeutet. So erschloss ich die Bedeutung „herausgehen lassen", ehe ich an das Kassische dachte. In diesem soll nun *eme* „herausgehen" bedeuten.

Für irgendwie widerlegt kann jedenfalls bisher keiner meiner Versuche gelten, das kassische Glossar — denn für die übrigen Sprachreste ist es nicht mehr nötig, die Zugehörigkeit zum Elamischen beweisen zu wollen — in Verbindung mit dem uns bekannten elamischen Sprachgute zu bringen. Zu einer Zusammenfassung des Ganzen wird die Zeit gekommen sein, wenn die neuen Funde aus Susa vollständig bekannt und gründlich verarbeitet sein werden.

Nachtrag. Bei der Korrektur glaube ich nun doch eine Vermutung über die Bedeutung von *lijan* nicht länger zurückhalten zu dürfen.

Nach brieflicher Mitteilung Borks ist in Mal-Amir I, 2 anstatt des unglaubhaften *še-in-ri* vielmehr *li-in-ri* zu lesen. Das wird jetzt durch die Heliogravüre bei Scheil geradezu bestätigt und darf als sicher gelten, obgleich Scheil bei der alten Umschrift verblieben ist.

Diese Berichtigung hatte mich auf die Lesung *li-lam* in I, 8 gebracht, die mir heute nach der Heliogravüre kaum minder sicher erscheint.

Dann spricht Hanne aber hier von einem *lijan-u-mi*, das zwei Götter gemacht (*hutta-n-pa*); es hat also der König sein *lijan* wie die Götter. Ich vermute, dass *lijan* „Thron" bedeuten werde und erinnere für „*Lijan Rišar*" an Tacht-i-mader-i-Suleiman und so weiter. Eine Bestätigung nach mehreren Richtungen sehe ich in Scheil N. 47 Z. 40 ff.: *Sušenni li-lim-e* [lies: *li-jen-e* = „sein Thron") *čunki-ir-mani* u. s. f.

Die Ibn el-Kelbī-Handschriften im Escorial.[1]

Von

C. H. Becker.

B r o c k e l m a n n berichtet in seiner *Litteraturgeschichte*[2]) über die Wertlosigkeit der Londoner Handschriften von Hišām b. Muḥammed e l - K e l b ī ' s grossem genealogischen Werke *el-ǵamhara fi-l-nasab*, auch *kitāb el-nasab el-kebīr* genannt. Die eine Londoner Handschrift giebt sich als Kopie der im Escorial befindlichen.[3]) Da ihre Untersuchung oder ev. Herausgabe ein fühlbares Desiderat auszufüllen bestimmt schien, reiste ich Herbst 1900 auf Veranlassung von Herrn Geheimerat S a c h a u[4]) nach dem Escorial mit der Absicht, die Handschrift abzuschreiben. Die Resultate meiner Untersuchung sind folgende:

E r s t e n s haben wir hier n i c h t das Grundwerk vor uns, sondern eine Bearbeitung, vielleicht die des Ibn Ḥabīb[5]) († 245); jedenfalls wird dessen Arbeit benutzt: قال هشام . . . قال ابن حبيب . . . رجع الى حديث الكلبيّ[6]) An einer andern Stelle (S. 453 unten) liest man وقال الهذليّ من غير قول الكلبيّ. Ibn el-Kelbī ist also nicht der Verfasser, sondern bloss eine der Quellen des vorliegenden Werkes, wenn auch wohl die hauptsächliche. Hišām und sein Vater Muḥammed el-Kelbī sind fortwährend verwechselt; in den Einleitungen der verschiedenen Teile wird noch der Sohn, am Schluss der Vater als Verfasser genannt. Auch im Text wechseln el-Kelbī und Ibn el-Kelbī regellos. Ob eine Kürzung des Originals vorliegt, ist schwer zu entscheiden; ich möchte sie auf Grund einiger Citate annehmen. Diese stammen aus Ibn Duraid's *kitāb el-ištiqāq*, dem einzigen gedruckten Werke mit grösseren

1) Die folgenden Bemerkungen wurden auf dem XIII. Internat. Orientalisten-Kongress zu Hamburg vorgetragen.

2) I, 139.

3) C a s i r i 1693 (Ms. 1698), 265 fol. mit Seitenzählung.

4) Es ist mir eine angenehme Pflicht, genanntem Herrn auch hiermit öffentlich meinen Dank für diese Anregung auszusprechen.

5) *Geschichtsschreiber* 59.

6) Ms. S. 144.

Citaten aus Ibn el-Kelbī, das mir zur Verfügung stand. Die Mehrzahl der Citate aus der *ǵamhara* stimmt mit der Handschrift:[1]) wenn nur Ibn el-Kelbī ohne Nennung des Werkes citiert wird, kann man stets an ein anderes seiner zahlreichen Bücher denken. Von letzteren Citaten habe ich mehrere nicht gefunden; von denen mit ausdrücklicher Nennung der *ǵamhara* ist nur Duraid S. 195 Anm. s viel ausführlicher als Ms. S. 74 (hier fehlen die Verse) und D. S. 233 Anm. q Z. 4 als Ms. S. 160.[2]) Es scheint mir überhaupt wahrscheinlich, dass der Bearbeiter gerade die Verse und Anekdoten häufig ausgelassen und nur das nakte Namengerüst gegeben hat.

Zweitens ist die Handschrift selbst unvollständig: Es fehlen zunächst die ganzen Muḍar, die doch durch die zu ihnen gehörigen Qurais̆ von besonderer Wichtigkeit wären; ferner fehlen die Ḥaḍramaut; und andere bedeutende Stämme sind sehr kurz behandelt. Die Einteilung der Handschrift ist folgende:

Band I:[3]) Die Nizār b. Maʿadd (S. 1—84)
Band II: Die Kahlān b. Sabā (85—360)
Band III: Die Ḥimjar b. Sabā (361—529).

Diese Einteilung rührt von dem Schreiber her, der z. B. nach Band I unmittelbar zu den Söhnen Qaḥṭān's übergeht, sich aber nach 3 Zeilen besinnt, abbricht und nach einer Überschrift von Neuem anfängt.

Drittens ist die Handschrift als Grundtext für eine Edition völlig unbrauchbar; auf Schritt und Tritt sind die bekanntesten Eigennamen verwechselt und entstellt — und das in einem fast ganz aus Namen bestehenden Werke! Die wenigen Verse und historischen Angaben sind zudem meist schon bekannt, wie mir zahlreiche Stichproben ergaben.

Also die Escorialhandschrift der *ǵamhara* ist schlecht, fragmentarisch, nicht das Originalwerk sondern ein wohl kürzender

---

1) Duraid S. 196 Anm. i Z. 4 = Ms. S. 73/74; D. S. 242 Anm. h = Ms. S. 203 apu; D. S. 252 Anm. c = Ms. S. 350; D. S. 288 Anm. o = Ms. S. 333; auch D. 293 z, 295 e, g, 296 h, 302 q, 319 s, 322 a stimmen mit Ms.; letzteres hat jedoch meist die Namen falsch, ددول für دؤول; نبيشة für نبيشة u. s. w.

2) D. S. 319 Anm. t stellt um (vgl. Ms. S. 493).

3) Er beginnt folgendermassen:

وَلَدُ ربيعة بن نزار [بن معدّ بن عدنان] أسدٌ وضبيعة وفيهم كان البيت وعمرو [وعامر درجا] وأكلبُ دخل في خثعم [وهم رهط أنس بن مدرك الشاعر وتلاب درج الخ]

Die Klammern bezeichnen die Kürzungen des gleich zu besprechenden Auszuges. Die durchweg falsche Vokalisierung ist korrigiert.

Auszug — dies sind die Gründe, die mich bestimmten, von einer Abschrift und Herausgabe abzusehen.

Trotz allen diesen Mängeln gewinnt man aus der Handschrift einen Eindruck von der Anlage des berühmten Werkes. Bekanntlich giebt der *fihrist* (S. 97 Z. 23 ff.) eine Übersicht über die Stoffordnung. Diese stimmt nun mit der der Handschrift im grossen Ganzen überein, so dass darauf verwiesen werden kann. Erst ist immer die genealogische Anordnung beibehalten, dann folgen unter der Rubrik منهم einzelne hervorragende Mitglieder — gerade wie bei Ibn Duraid, nur dass der genealogische Faden weiter gesponnen wird und das منهم erst später eintritt. Man könnte aus den Citaten bei Ibn Duraid den Eindruck gewinnen, als ob Ibn el-Kelbī auch in der *ǵamhara* den etymologischen Fragen besondere Aufmerksamkeit widme; dem ist nicht so, wohl giebt er Namenerklärungen auch hier, doch mögen die meisten seinen verschiedenen Büchern über die alqāb entstammen.[1])

Von seinen Quellen erfahren wir wenig; häufig citiert wird ʿAwāna b. el-Ḥakam;[2]) ferner ein gewisser el-Šarqī, wohl der bekannte el-Šarqī b. el-Qaṭāmī.[3])

Die grösste Abweichung von den Wüstenfeld'schen Tabellen ist mir im Stamme Kelb begegnet, in der Ableitung der Familie unseres Hišām, ʿAbd el-wudd, von dem Oberstamme Kelb. Wüstenfeld[4]) leitet die ʿAbd el-Wudd folgendermaassen von Kelb ab: Kelb-Ṯaur-Rufaida-Zeidel-lāt-ʿUḏra-ʿAuf-Bekr. Bekr's Söhne sind ʿAuf und Kināna. Des letzteren Sohn ist ʿAuf el-ʿUnẓuwān der Vater des ʿAbdel-Wudd und anderer Söhne mit grosser Nachkommenschaft. Nach Ibn el-Kelbī hat dieser ʿUnẓuwān b. Kināna nur wenige Nachkommen, jedenfalls nicht die in den Tabellen[5]) genannten. Letztere stammen nach Ibn el-Kelbī von einem anderen ʿAuf b. Kināna (nicht dem ʿUnẓuwān) her, dessen Vater Kināna ein Bruder des Bekr b. ʿAuf b. ʿUḏra war. Von ihm stammen die von Wüstenfeld als Söhne des ʿUnẓuwān aufgeführten ʿAbd el-Wudd, ʿĀmir und ʿAmr. Unter den ʿAbd el-Wudd nennt nun Ibn el-Kelbī auch seinen Vater und sich selber: . . . منهم وابنه محمّد بن السائب صاحب التفسير والأنساب وأخوه سفين ابن السائب وابنه هشام بن محمّد بن السائب الراوى عن ابيه.

Ein Auszug aus der *ǵamhara* liegt, wie schon Vollers erkannt hat,[6]) in Kairo (Katalog V, 156) und zwar giebt er sich als

1) *Fihrist* 96, 10 f.; Ibn Duraid S. 319 Anm. t.
2) *Geschichtsschreiber* 27.
3) Ib. 23. 4) *Tabellen* 2. 5) Ib. Z. 26.
6) ZDMG. 43, S. 117.

das von Ḥ. Ḫ. 12740 (VI, 68) genannte Werk des Jāqūt المقتضب في النسب. Die Zuweisung scheint mir zweifelhaft, da der Titel von späterer Hand. Die Anordnung weicht sehr von der der Escorial Handschrift ab. Die Kürzung ist eine radikale.

Ausser der *ǵamhara* ist nur noch Ibn el-Kelbī's *kitāb nasab el-ḫail* erhalten, das im Escorial[1]) in einer guten, in Cairo[2]) in einer sehr schlechten und in Gotha[3]) in einer von mir nicht untersuchten Handschrift erhalten ist. Sein Inhalt ist analog dem „sportgeschichtlichtlichen" Teil des von Haffner[4]) publizierten *kitāb el-ḫail* des el-Aṣma'ī. Von einem Stammbaum der Pferde ist bloss bei den sagenhaften Prototypen, wie Zād el-rākib die Rede, von dem natürlich manche berühmte Pferde der späteren Zeit abstammen sollten. An der Spitze stehen einige Traditionen über die Herkunft der Pferde und der Pferdezucht, lauter Sagen von Ismael, David und Salomo. Dann folgen ca. 150 Namen von Hengsten und Stuten, die irgendwie einem Dichter als Vorwurf gedient haben. Die betreffenden Verse werden angeführt. — Das Werk[5]) liegt uns in Cairo und im Escorial in der Fassung des Meuhūb al-Ǵawālīqī[6]) vor, und sind beide Handschriften auch abgesehen davon von einander abhängig.

Der das *kitāb el-ḫail* einschliessende Band der Escorialbibliothek ist ein Sammelband,[7]) über den ja Derenbourg in seinem Kataloge berichten wird. Nur so viel sei schon hier bemerkt, dass er einige kleine Schriften von berühmten Autoren enthält, von denen wir sonst nichts besitzen; sämtliche sind von el-Ǵawālīqī bearbeitet und ihm sogar z. T. bisher als eigne Werke zugeschrieben worden; so Ibn el-A'rābī's *kitāb el-ḫail* (*fihrist* 69 Z. 20) unter dem Titel *k. asmā' ḫail el-'arab wa-fursānihā* bei Brockelmann I, 280,[8]) ein Werk nach Art des Kelbī'schen mit vielen gemeinsamen Versen. Ganz unbekannt war bisher ein *kitāb el-amṯāl* des bekannten Grammatikers Abū faid Mu'arriǵ el-Sadūsī,[9]) das in demselben Bande vorliegt.[10]) Auch el-Mubarrad's *kitāb nasab 'Adnān wa-Qaḥṭān* (*fihrist* 59 Z. 21) ist hier erhalten und anderes mehr.

1) Casiri 1700[2] (Cod. 1705). 2) Katalog VI, 206.
3) Ms. 2078. 4) SBWA. 1895.
5) Das Werk soll in Cairo gedruckt werden, und habe ich meine Abschrift der Escorial Handschrift dem Herausgeber zur Kollation überlassen.
6) El-Ǵawalīqī hat ja auch andere Werke b. el-Kelbī's überliefert, so das *k. el-aṣnām* (Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* III, 8).
7) Cod. 1705 (Casiri 1700).
8) Die Citate sind hier unrichtig.
9) Brockelmann I, 102.
10) Von den genannten Werken habe ich Abschrift genommen.

Zur Siloahinschrift.

Von

A. Fischer.

Über הנקבה, das sich bekanntlich dreimal auf der Siloahinschrift findet (natürlich auch über einige andere cruces dieser Inschrift, so namentlich den ganzen Passus כי הית זדה[1] בצר . . . . מימן) kann ich die Akten noch nicht als geschlossen betrachten. Bekanntlich sieht man allgemein in diesem Worte ein sonst nicht zu belegendes Substantiv נקבה mit vorgesetztem Artikel. Und wie stellt man sich zur Bedeutung dieses Substantivs?

Lidzbarski, im „Wortschatz“ seines „Handbuchs der nordsemitischen Epigraphik“, S. 325, giebt als Bedeutung von נקבה kurzweg *Tunnel*. Er übersieht dabei, dass diese Bedeutung für die Verbindung וביום הנקבה Z. 3—4 (*und am Tage des Tunnels*!!) schlechthin unzulässig ist. Sie scheint mir aber auch fraglich in dem Satze וזה היה דבר הנקבה Z. 1 (*und folgendermaassen verhielt es sich mit dem Tunnel* o. ä), denn die folgenden Angaben schildern, wie

---

1) Dass Blake durch seinen Aufsatz „The Word זדה in the Siloam Inscription“ („Oriental Studies . . . of the Johns Hopkins University“, reprinted from the Journ. of the Amer. Orient. Soc., vol. XXII, First Half, 1901, p. 49 ff.) das Verständnis dieses Passus gefördert hätte, vermag ich nicht zu behaupten. Er leitet זדה, das ihm zufolge „evidently“ die Bedeutung *fissure* hat, von der Wurzel *znd* ab, für die er im Syrischen und Arabischen die Grundbedeutung *to be narrow* annehmen zu dürfen glaubt. „From such a root the derivation of a noun meaning *fissure* is perfectly natural“ (p. 53). Ich habe an dieser Deutung, die Lidzbarski, Ephemeris, Bd. I, S. 310 für „nicht unmöglich“ erklärt, folgendes auszusetzen. Dass זדה *Spalt* bedeute, ist nicht „evident“, sondern nur möglich. Die für زند اب angenommene Grundbedeutung *eng sein* ist ziemlich problematisch. Noch viel problematischer ist der Bedeutungsübergang von *eng sein* zu *Spalt*. (Wenn man etymologisiert, wie Blake es z. T. thut, kann man auch beweisen, dass „schwarz“ „weiss“, „krumm“ „gerade“ bedeutet. Vgl. z. B. p. 53: „The two bones of the forearm, the radius . . . and the ulna . ., are called زندان, possibly because they are close together, fit into each other“! Derartige Etymologien halte ich für blosse Spielereien.) Bedenklich ist schliesslich vor allem, dass die Wurzel *znd* im Hebräischen sonst gänzlich fehlt.

bekannt, nicht sowohl den Tunnel oder die Anlage des Tunnels selbst, als vielmehr gewisse, in Folge der Schwierigkeit, die das rätselhafte זדה darbietet, für uns noch ziemlich undurchsichtige, Vorgänge, die sich abspielten, als die von beiden Seiten her sich einander entgegenarbeitenden Mineure aufeinanderstiessen und so der letzte Durchbruch des Felsens erfolgen konnte. Vorsichtiger schreibt Kautzsch, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. IV, 267: „נקבה auf Zeile 4 . . . fordert . . . deutlich die Bedeutung: „Durchstich“ in aktivem Sinn, während es Zeile 1 zuerst im passiven Sinn (Durchstich = Tunnel), dann aber (in דבר הנ׳) gleichfalls in aktivem Sinne gebraucht scheint. Ob nach Analogie von נְקֵרָה *Aushöhlung* נְקֵבָה zu punktieren ist, oder נִקְבָּה (so Guthe, als Feminin zu נֶקֶב) lässt sich nicht entscheiden“. Aber dass in ungekünstelter Prosa ein und dasselbe Wort auf ein und derselben Zeile in zweifacher Anwendung vorkommen sollte, halte ich für ausgeschlossen. Andere Erklärer der Inschrift verwischen den Unterschied zwischen dem aktiven und passiven Sinne von נקבה. So Euting und Nöldeke, wenn sie in den Facsimiles of Manuscripts & Inscriptions der Palaeographical Society, Oriental series, zu plate LXXXVII,[1]) in der Übersetzung der Inschrift dreimal schreiben: „the breaking through“ [aktiv!], dazu aber den Kommentar geben: „The Arabic and Syriac supply us with نَقْب, ܢܘܩܒܐ, and نُقْبَة, *a hole* [passiv!]; so we may vocalise the new word נִקְבָּה or נְקֵבָה. The three missing letters [am Anfang von Z. 1] may have been זאת *this (is) the breaking through* [auf Deutsch: *dies ist das Durchbrechen*!; ist natürlich unmöglich], or תַּמָּה *is completed*, or בְּיֹם *on the day of*“. Ferner J. Derenbourg, der Revue des études juives, t. III, 164 dreimal *percement* [aktiv!] übersetzt, sich 171 aber folgendermaassen äussert: „הנקבה, qui se trouve trois fois sur l'inscription, ne désigne pas, à notre avis, le canal tout entier, qu'on aurait nommé תעלה (cf. *Is.* VI, 3)[2]); car ce mot paraît s'appliquer à tout aqueduc, creusé dans une plaine à ciel ouvert, ou percé dans le rocher. La *nokbâh* ou *nikbâh* de notre texte se rapporte seulement au trou [passiv!] final pratiqué à travers les dernières trois coudées . . . . .“. Guthe, der Bd. XXXVI dieser Zeitschrift, S. 731 zwar erklärt: „Die Bedeutung von נקבה kann nicht zweifelhaft sein; ich fasse dieses nomen verbale an allen drei Stellen, wo es vorkommt, in aktivem Sinne auf: „Durchstechung““, gleichwohl aber fortfährt: „Die obigen Vorschläge [sc. זאת, תַּמָּה oder בְּיֹם am Anfang von Z. 1 zu ergänzen] ergeben für den Anfang die Übersetzungen: „Dieses ist der Durchstich“ . . . . . .“ [diese

---

1) Fehlt in der Litteraturübersicht, die Lidzbarski, Handbuch, S. 439 zur Siloahinschrift giebt; bei der peinlichen Accuratesse, mit der Lidzbarski gearbeitet hat, gewiss ein seltener Fall!

2) Natürlich VII, 3!

Übersetzung hat doch nur Sinn, wenn „Durchstich“ gleichwertig mit „Durchstichstelle“, „Öffnung“ o. ä., also im passiven Sinne steht! Zuletzt auch Blake, der a. a. O., p. 50 unser Wort mit „*tunnel* [passiv!] or *cutting through*“ [aktiv!] übersetzt und p. 51 folgendes bemerkt: „The second word of the inscription, נקבה, is the word for *tunnel.* It does not occur in Biblical Hebrew, and has usually been read נְקֵבָה, or נִקְבָה, or נְקָבָה, following the Aramaic ניקבא, נוקבא, *hole*, and the Syriac ܢܘܩܒܐ [1]), *perforation.* In post-Biblical Hebrew, however, the form נְקוּבָה *perforation* [activ!], *aperture* [passiv!], is found, alongside of which we have the Aramaic נְקוּבְתָּא with a similar meaning.[2]) We might, therefore, read נְקָבָה“.

Mir scheint vor allem eins klar: dass הנקבה, wie ich schon betonte, an allen drei Stellen der Inschrift dasselbe besagen muss. Ebenso klar ergiebt sich aus der Verbindung בים הנקבה Z. 3—4. dass ein Verbalabstraktum in ihm enthalten sein muss. Kann dieses Abstraktum nun die Form נְקָבָה, נִקְבָה, נָקְבָה oder נְקֵבָה haben? (so natürlich nur nach masoretischer Aussprache; wie das Hebräische zu der Zeit, der die Inschrift angehört, also wohl im 8. Jahrh. v. Chr., zu Jerusalem wirklich gelautet haben mag, wissen wir ja leider nicht).

Meines Erachtens nicht! Wenigstens ist mir, was die drei ersten Bildungen anlangt, keine einzige biblische *q^e^ṭālā-*, *qiṭlā(qaṭlā)-* oder *qoṭlā(quṭlā)*-Form bekannt, die diesem נְקָבָה, נִקְבָה oder נָקְבָה entsprechen, d. h. zu einem trans. *qāṭal* mit *u*-Impf. (bezw. bei Verben med. oder ult. gutt. mit *a*-Impf.) gehören und ein Nomen der einfachen Handlung darstellen würde. Man vergleiche Abstracta wie צְדָקָה *Gerechtigkeit*, עֲנָוָה *Demut*, נְבָלָה *Gottlosigkeit*, צְוָחָה, צְעָקָה *Geschrei*, דְּמָמָה *Stille*, שְׁמָמָה *Entsetzen*, חֲרָדָה *Schrecken*, דְּאָגָה *Bekümmernis*, רְוָחָה *Erleichterung* etc.; יִרְאָה *Furcht*, בִּינָה *Einsicht*, קִנְאָה *Eifersucht*, שִׂנְאָה *Hass*, שִׁבְיָה *Gefangenschaft*, צִמְאָה *Durst*, זִקְנָה *Altern*, שַׁלְוָה *Ruhe*, עַוְלָה *Ungerechtigkeit*, שַׁוְעָה *Hilfegeschrei* etc.; טָהֳרָה *Reinigung*, חֶמְלָה *Schonung, Mitleid* etc.: nicht ein einziges darunter entspricht den angegebenen Bedingungen. Kautzsch setzt, wie wir sahen, נְקֵבָה in Parallele zu „נְקָרָה *Aushöhlung*“. Aber dieses Wort steht an keiner der beiden Stellen, an denen es im Alten Testamente erscheint (Ex. 33, 22: וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹדִי וְשַׂמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפִּי עָלֶיךָ עַד־עָבְרִי׃ *Wenn dann meine Herrlichkeit vorüberzieht, will ich dich in eine*

1) Blake scheint diese aramäischen Bildungen für Feminina zu halten!

2) Dazu die Fussnote: „Cf. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* vol. 3, pp. 432 b; 433 a“.

Felsenhöhle stellen etc.; und Jes. 2, 21: לָבוֹא בְּנִקְרוֹת הַצֻּרִים וּבִסְעִפֵי הַסְּלָעִים *um in Felsenhöhlen und in Felsenklüfte zu gehen*), als Verbalabstrakt und fällt schon darum für einen Vergleich mit נְקָבָה aus; zudem dürfte, nach der nominalen Eigenart von נקרה zu schliessen, der stat. abs. dieses Wortes, der uns ja nicht überliefert, sondern aus den statt. constr. נִקְרַת und נִקְרוֹת zu erschliessen ist, eher נְקָרָה als נִקְרָה (so immer nur nach masoretischer Aussprache!) gelautet haben.

Was aber die Form נְקִבָה anlangt, so war es ein Missgriff von Blake, zu ihren Gunsten, unter Berufung auf Levy's Wörterbuch, das nachbiblische Hebräisch heranzuziehen. Levy's Werk muss mit grosser Vorsicht benutzt werden. Die Ausdrücke נְקִיבָה ,פְּסוּקָה ,דְּרוּסָה in den Verbindungen נקובת הושט ,פסוקת הגרגרת ,דרוסת הזאב וכ׳ (sämtlich Chull. III) sind keine Verbalabstracta, wie Levy will, der diese Verbindungen übersetzt: „das Durchlöchertsein des Schlundes, infolge dessen das Tier nicht gegessen werden darf", „das Gespaltensein der Gurgel", „die Derusa (das Treten) des Wolfs" etc., sondern einfache Participia pass. im Femininum. Die richtige Auffassung zeigt M. Jastrow in seinem „Dictionary of the Targumim etc.", das zu דרוסה die Übersetzung enthält: *an animal known to have been attacked by a beast or bird of prey*, zu דרוסת הזאב *an animal saved from the attack of a wolf*, zu נקובה *an animal found to have a vital organ perforated* etc. In der von Levy gleichfalls unter נְקִיבָה mitgeteilten Verbindung בית נקובתו Pes. VII aber (von Levy richtig übersetzt: „die Stelle am Tiere, wo es durchlöchert ist, d. h. der After") liegt gar kein נְקִיבָה vor, sondern offenbar die Bildung נְקוּבָה.[1]) Eine nachbiblische Form נְקִיבָה mit der Bedeutung *perforation*, *aperture*, wie Blake sie annimmt, existiert also nicht.

Eher könnte man zu Gunsten von נְקִבָה biblische *q^e^ṭûla*-Bildungen wie קְבוּרָה, יְצֻקָה, קְבֻצָה, רְפוּאָה, יְסוּדָה ins Feld führen, die sämtlich zu trans. *qāṭal* mit *u*- (bezw. *a*-)Impf. gehören. Indes sind diese Bildungen nur gering an Zahl und wohl ausnahmslos jüngeren Alters, auch drücken sie nicht mehr die einfache Handlung aus, sondern sind zu Substantiven mit besonderen Inhaltswerten, z. T. sogar zu Concretis geworden (vgl. קְבוּרָה = *Begräbnis*, *Grab*, יְצֻקָה = *Guss*, קְבֻצָה = *Sammlung*, *Haufe*, רְפוּאָה = *Heilmittel*, יְסוּדָה = *Gründung*). Ich würde daher nicht wagen, auf unserer Inschrift הַנְּקִבָה zu lesen.

Die Verbalabstracta, die im älteren Hebräisch für Verba trans. der Form *qaṭal* mit *u*- (bezw. *a*-)Impf. vorzugsweise in Betracht

1) Dies ist auch die Ansicht von Herrn Israel Isar Kahan, den ich betreffs dieser Stelle befragte.

kommen, zeigen die Formen קֶטֶל, קֹטֶל und קִטְלָה; vgl. קֶטֶל *Morden*, הֶרֶג *Morden*, *Würgen*, נֶגֶף *Schlag*, *Plage*, נֶגַע *Schlag* (נָגַע ist allerdings möglicherweise nur sekundär trans.), נֶטַע *Pflanzen*; אֹסֶף *Einsammeln*, נֹקֶף *Abschlagen*, עֹשֶׁק *Bedrückung*; פְּקֻדָּה *Aufsicht*, *Musterung*, חֲנֻכָּה *Einweihung*, גְּאֻלָּה *Einlösung* etc. Aber abgesehen davon, dass die Schemata קֶטֶל und קֹטֶל schon ihrer Form wegen für הנקבה nicht in Betracht kommen können, drücken diese drei Bildungen, zum mindesten aber קֶטֶל und קִטְלָה, ähnlich wie קְטוּלָה, nicht mehr die einfache Handlung aus, sondern sind Substantiva mit Intensiv- oder Iterativbedeutung oder mit speciellen Inhaltswerten geworden. Man würde also auf unserer Inschrift auch nicht הַנִּקְבָה lesen dürfen. Damit aber ist, soviel ich sehe, die Zahl der Möglichkeiten, die die Aussprache unseres נקבה zulassen würde, erschöpft.

M. E. sollte man in הנקבה hinter בים überhaupt kein Verbalnomen mit vorgesetztem Artikel erwarten, denn Wendungen wie *am Tage des Durchstichs*, *on the day of the breaking through*, *au jour du percement* o. ä. sind nicht althebräisch, sondern moderneuropäisch gedacht. Althebräisch musste man dafür sagen: „*am Tage da man* (*den Hügel* o. ä.) *durchstach*“, „*am Tage da* (*der Hügel*) *durchstochen wurde*“ o. ä. Und damit kommt man von selbst zu der Lesung: בְּיֹם הִנָּקְבָה.

Diese Lesung hat sich mir bereits aufgedrängt, als ich vor 17 Jahren als Student die Inschrift zum ersten Male zu Gesicht bekam, und ich halte sie auch heute noch für die natürlichste. Der Infinitiv nach בְּיוֹם ist im A. T. überaus häufig: er findet sich ca. 70 mal, während das Verbum finitum darnach im ganzen nur 11 mal[1]) steht und zwar meist an Stellen, wo die Masoreten zwar das Perfektum bevorzugt haben, wo an sich aber auch der Infinitiv möglich wäre[2]). Dass auch der Inf. Niph'al nach ביום nichts weniger als unerhört ist, zeigen folgende Fälle: Gen. 5, 2 בְּיוֹם הִבָּרְאָם; 21, 8 בְּיוֹם הִגָּמֵל אֶת־יִצְחָק; Lev. 6, 13, Num. 7, 10. 84 בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ; Lev. 13, 14 וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי; 1. Sam. 21, 7 בְּיוֹם הִלָּקְחוֹ; Ezech. 28, 13 בְּיוֹם הִבָּרַאֲךָ und 43, 18 בְּיוֹם הֵעָשׂוֹתוֹ. Das Niph. נִקַּב kommt zwar in der Bedeutung *durchbohrt*, *durchbrochen werden* im A. T. nicht vor; aber die Mischna hat es in dieser Bedeutung, und da נִקַּב *durchbohrt werden* das regelrechte Passiv eines offenbar auf jeder Stufe des Hebräischen viel gebrauchten נָקַב *durchbohren* darstellt, hat es aller Wahrscheinlichkeit nach auch dem Althebräischen angehört. Ja, wenn nicht alles trügt, findet es sich

1) Ex. 6, 28; Lev. 7, 35; Num. 3, 1; Deut. 4, 15; 2. Sam. 22, 1 = Ps. 18, 1; Zach. 8, 9; Ps. 56, 10; 102, 3; 138, 3 und Thr. 3, 57.

2) Ex. 6, 28; Lev. 7, 35; Num. 3, 1; Deut. 4, 15; 2. Sam. 22, 1 = Ps. 18, 1.

auf unserer Inschrift selbst in einer Form, die, im Gegensatz zu dem mehrdeutigen הנקבה, nur eine einzige Auffassung zulässt. Lidzbarski hat hier nämlich auf Z. 2 hinter dem Wortanfang . . להנ noch den Kopf eines ק erkannt und folgert demgemäss: „Es ist also להנק[ב] zu lesen“ (Ephemeris, Bd. I, 53). Diese Lesung, die übrigens schon vor Jahren Marti conjiciert hat (s. ZDPV., Bd. V, 211), hat Kautzsch, Anhang zur 27. Aufl. von Gesenius' Grammatik, acceptiert und auch mir scheint sie durchaus angemessen. Ich brauche kaum hervorzuheben, dass dieses לְהִנָּקֵב, seine Richtigkeit vorausgesetzt, für meine Auffassung von הנקבה auch sonst schwer ins Gewicht fällt.

Wie in der Verbindung בים הנקבה, so ist auch auf Z. 1 der Inschrift die Lesung הִנָּקְבָה, rein grammatisch genommen, durchaus am Platze. Schwierigkeiten erheben sich erst bei der Beantwortung der natürlich unvermeidlichen Frage: „Und wo ist das Substantiv, auf das sich das Suffix von הנקבה zurückbezieht?“ Ist die Inschrift nämlich, wie ihre Interpreten fast ausnahmslos angenommen haben, so wie sie uns vorliegt im wesentlichen vollständig, d. h. bilden die uns mehr oder minder unversehrt erhaltenen sechs Zeilen ein abgeschlossenes Ganzes, dann ist natürlich für ein derartiges Substantiv kein Raum auf ihr. Die Richtigkeit jener Annahme scheint mir aber durchaus noch nicht ausgemacht. Die uns vorliegenden sechs Zeilen haben nämlich ein recht befremdliches Aussehen. Ihr Inhalt lautet wesentlich anders als man bei einer derartigen Bauinschrift erwarten sollte, und erweckt vor allem den Eindruck des Unfertigen, Fragmentarischen. Man vergleiche zum Unterschiede die von Lidzbarski S. 162 f. seines „Handbuchs“ namhaft gemachten Bau- und Steinmetzinschriften oder, um speziell Wasseranlagen, freilich dann auf nichtsemitischem Gebiete, zu berücksichtigen, die von Wilmanns in seinen „Exempla inscriptionum Latinarum“, tom. I, unter der Rubrik „Aquaeductus“ (p. 236 ff.) oder auch die von Lanciani in seiner umfangreichen Abhandlung „Topografia di Roma antica. I commentarii di Frontino intorno le acque e gli aquedotti. Silloge epigrafica aquaria“ (Atti della R. Accademia dei Lincei, Ser. III, Memorie d. cl. di sc. mor., stor. e filol., vol. IV, p. 215 ff.) zusammengestellten Inschriften. Diese äussern sich sämtlich, wie man zu erwarten berechtigt ist, vor allem darüber, von wem, wann und zu welchem Zwecke die betreffenden Bauten oder Anlagen ausgeführt worden sind. Unsere Inschrift aber schweigt hiervon vollständig. Dazu kommt, dass es bisher noch niemand gelungen ist, für die kleine Lücke zu Beginn der ersten Zeile eine Ergänzung vorzuschlagen, die der Inschrift einen ansprechenden Anfang geben würde. Man hat früher זאת, בְּיֹם, תַּמָּה, הֵן, פֹּה, תֹּם und קֵץ dafür in Vorschlag gebracht. Aber von diesen Vorschlägen scheitern die drei ersten schon daran, dass der zur Verfügung stehende Raum allem Anschein nach nur für

zwei Buchstaben ausreicht (vgl. Guthe, diese Zeitschr., Bd. XXXVI, 729. 731 etc.), und die vier letzten erweisen sich teils aus sprachlichen, teils aus inneren Gründen als unmöglich oder doch im höchsten Grade unwahrscheinlich. Blake, a. a. O., p. 51 und ebenso jetzt Kautzsch (Anhang zur 27. Aufl. seiner hebr. Gramm.) ergänzen תם. Welchen Zweck konnte aber der so gewonnene Satz תם הנקבה haben? Dass der Durchstich vollendet war, sah ja jeder. Stünde ein Datum hinter הנקבה, würde man die Wendung תם הנקבה begreiflich finden. Aber ein blosses *Vollendet ist der Durchbruch* scheint mir recht überflüssig. Die Formel תם ונשלם הספר am Ende jüdischer Handschriften, die Kautzsch früher (ZDPV., Bd. V, 207) zu Gunsten der Lesung תמה הנקבה ins Feld geführt hat, beweist nichts dagegen, denn bei Handschriften ist der Abschluss nicht wie bei dem Durchstich eines Tunnels stets ohne weiteres ersichtlich und daher eine derartige Schlussformel wohl am Platze (ganz zu schweigen davon, dass diese Formel m. W. erst ziemlich spät auftritt).

Gildemeister hat deshalb vor 20 Jahren mit Recht Kautzsch gegenüber die Vollständigkeit der Inschrift mit folgenden Worten angezweifelt: „Aber etwas auffälliges hat die Form der Inschrift doch. Mag man [am Anfang] ergänzen was man will . . . . man hat das Gefühl, dass dies nicht allein gesagt werden konnte, und dass oben eine Inschrift zu suchen ist, deren Ergänzung diese bildet, worin aber das andere, wichtigere gesagt war“ (ZDPV., Bd. V, 207). Auch Kautzsch hat sich der Erkenntnis nicht verschlossen, dass der Tenor der Inschrift recht befremdet (a. a. O., Bd. IV, 268 f.: „Rekapitulieren wir nun die Ausbeute der Entzifferung, so ist dieselbe in historischer oder topographischer Beziehung fast Null . . . . . Von einem Namen oder einer Datierung nirgends eine Spur . . .“). Er kommt aber zu einem anderen Schlusse als Gildemeister, nämlich dem, dass „die Anfertigung der Inschrift nicht eine officiell angeordnete, sondern das Privatvergnügen eines dabei beteiligten gewesen ist“. Ihm stimmt Guthe (diese Zeitschr., Bd. XXXVI, 745) zu, und ähnlich äussern sich Euting und Nöldeke (a. a. O.: „The inscription . . . . . is merely the private record of the workmen, and has no official character whatever; otherwise it would have been . . . . very differently worded“). Aber ihre Annahme scheint mir ein reiner Notbehelf; wenigstens möchte ich bei uns den Mineur sehen, der nach Beendigung eines schweren Stückes Arbeit lediglich zu seinem Privatvergnügen an einer nichts weniger als bequemen Stelle in sorgfältigen, grossen Buchstaben eine Inschrift in spröden Kalkstein meisselte, die — nichts ganzes und nichts halbes besagt und vor allem von seiner eigenen Person völlig schweigt. Mir scheint die Inschrift nur als Teil, und zwar wohl als der Schlussteil, einer grösseren Inschrift bezw. als Fortsetzung eines Gegenstücks zu ihr verständlich. Guthe (ZDPV., Bd. IV, 257) schreibt nun freilich: „Über die Inschrifttafel im allgemeinen füge ich noch folgendes hinzu. Die Glättung des Felsens erstreckt sich über eine

Fläche von ziemlich genau 70 cm im Quadrat. Die Inschrift befindet sich nur auf der unteren Hälfte. Es ist mir durchaus unwahrscheinlich, dass jemals auf der oberen Fläche noch Buchstaben gestanden haben sollten.[1]) Einige Risse sehen freilich bisweilen so aus, als ob sie Reste einer Buchstabenform seien. Indessen ist der Stein oben viel unebener und löcherichter als unten. Dieser Unterschied wird in der ursprünglichen Beschaffenheit dieser Stelle des Felsens seinen Grund haben. Man brachte die Inschrift nur auf der unteren Fläche an, weil sich die obere nicht dazu eignete", und Kautzsch (ebend., Bd. V, 207) erklärt auf die mitgeteilte Äusserung Gildemeisters hin: „An eifrigem Suchen nach einer korrespondierenden Inschrift am oberen Eingang des Tunnels hat es nicht gefehlt; leider blieb dasselbe ohne Erfolg". Aber ich würde es nicht wagen, daraufhin die Möglichkeit, dass einst doch noch ein anderes Stück der Inschrift in dem Tunnel existiert habe, schlechthin in Abrede zu stellen. Das Reich der Zufälle und Überraschungen, die sich aller Logik entziehen, ist — wie freilich viele Gelehrte verkennen, die sich mit antiquarischen Dingen beschäftigen und die sich gerieren, als könnten sie das Gras, das einst vor Jahrtausenden eine warme Frühlingssonne aus dem Erdboden gelockt hat, noch heute wachsen hören — unendlich gross. Und so könnte sehr wohl in einem Tunnel, der jetzt über 2600 Jahre alt sein dürfte, ein Teil einer Inschrift, die sich auf die Entstehung dieses Tunnels bezieht, einem geschichtlichen Ereignis oder einem Naturprozesse zum Opfer gefallen sein, deren Spuren sich verwischt haben und die sich deshalb dauernd unserer Kenntnis entziehen.

Wahrscheinlicher freilich scheint mir eine andere Annahme, nämlich die, dass unsere sechs Zeilen zu einer Inschrift gehören, die unvollendet geblieben ist. Ein äusseres Indicium für diese Annahme sehe ich in dem Umstande, dass die vorhandenen Schriftzeichen, wie wir soeben von Guthe gehört haben, nur die untere Hälfte der künstlich geglätteten Steinfläche bedecken: die obere Hälfte war also wohl für den Anfang der Inschrift bestimmt, der indes nicht zur Ausführung gelangt ist. Voraussetzung würde dabei sein, dass der Steinmetz mit seiner Arbeit unten angefangen hat. Aber diese Voraussetzung scheint mir in keiner Weise gewagt. Der Steinmetz hat sich natürlich, genau so wie es unsere Steinmetzen in solchen Fällen machen, die Inschrift, ehe er sie auszumeisseln begann, irgendwie auf dem geglätteten Stein vorgezeichnet. Sollte diese Behauptung noch eines besonderen Beweises bedürfen, so würde man einen solchen in der Symmetrie und Schönheit der uns erhaltenen Schriftzeichen sehen können (vgl. Guthe, diese Zeitschr., Bd. XXXVI, S. 729: „danach lassen sich die fehlenden Zeichen ungefähr berechnen, zumal da der Raum, den die gleichen erhabenen Buchstaben in die Breite einnehmen, wenig von einander differiert.

1) Von mir gesperrt.

m e h r e r e M a l e s o g a r g a n z a u f f a l l e n d ü b e r e i n s t i m m t" [1]). An welcher Stelle der Steinmetz dann zu meisseln begann, ob oben, unten oder in der Mitte, war an sich gleichgiltig und konnte nur durch Nebenumstände bedingt werden. Dass er, wie ich vermute, unten begann, dürfte sich daraus erklären, dass ihm die untere Hälfte der geglätteten Fläche ungefähr in Augenhöhe gelegen haben muss [2]) und damit am bequemsten zugänglich war. [3])

Über die Ursache, die, die Richtigkeit meiner Annahme vorausgesetzt, die Vollendung der Inschrift verhindert haben würde, lassen sich natürlich nur Vermutungen aufstellen. Nach Guthe (s. oben und diese Zeitschr., Bd. XXXVI, 728) ist die obere Hälfte unserer Inschrifttafel viel spröder und rissiger als die untere. Er findet in diesem Umstande die Erklärung dafür, dass die Inschrift nicht, wie man erwarten sollte, oben, sondern unten eingemeisselt worden sei. Mit demselben Rechte würde man damit motivieren können, dass der Steinmetz, nachdem er die sechs untersten Zeilen der von mir angenommenen grösseren Inschrift ausgeführt hatte, die Fortsetzung seines Werkes, wenigstens an dieser Stelle, aufgab. Aber ich kann mir nicht recht denken, dass ein geübter Steinmetz — und mit einem solchen haben wir es doch offenbar zu thun — eine grössere Fläche harten Kalkgesteins mühsam geglättet haben sollte, ohne sich vorher von ihrer Brauchbarkeit für seine Zwecke sorgfältig zu überzeugen. Man wird sich deshalb besser nach einer andern Erklärung dafür umsehen, dass die Inschrift nicht vollendet worden ist, und könnte diese in einem Thron- oder Ministerwechsel oder, falls die Inschrift nicht officiell, sondern nur von dem Ingenieur, der die Anlage des Tunnels geleitet, angeordnet gewesen sein sollte, auch in dem Tode oder der Amtsentsetzung des letzteren finden. Unternehmungen grösseren Stils, selbst wenn sie dem öffentlichen Wohle dienten, namentlich auch Bauten, haben im Orient jederzeit in weit höherem Grade als bei uns einen p e r s ö n l i c h e n Charakter getragen. So erklärt es sich, dass Paläste, Moscheen, Strassen, Wasseranlagen etc. nach dem Tode oder Sturze ihrer Begründer von deren Nachfolgern oder Erben oft unvollendet gelassen worden sind. Das bestimmende Motiv für letztere war dabei meist nur Gleichgültigkeit, Gleichgültigkeit gegenüber allem, was nicht der

1) Ebenfalls von mir gesperrt.

2) Vgl. Guthe, ZDPV., Bd. IV, 254: „Aber durch meine Arbeiten ist der ursprüngliche Felsboden des Kanals nicht festgestellt worden. Wie hoch Schlamm und Steine ihn bedecken, ist noch ganz unbestimmt. Aber gelingt es, wie oben gesagt, das Wasser wieder unmittelbar über den Felsen fliessen zu lassen, so wird die Inschrift wahrscheinlich in die Höhenlage der Augen kommen und man wird sie stehend besichtigen können".

3) Dass die Geschichte der Epigraphik auch andere Inschriften kennt, die unvollendet geblieben sind, zeigt z. B. der Abschnitt „Tituli imperfecti" in E. Hübner's „Exempla scripturae epigraphicae Latinae a Caesaris dictatoris morte ad aetatem Justiniani", p. XLII, eine Stelle, auf die mich mein Kollege G a r d t h a u s e n aufmerksam machte.

eigene Wille und Entschluss ins Dasein gerufen hatte. Gelegentlich freilich spielten dabei auch Feindschaft und Eifersucht mit. Verhältnisse dieser Art könnten auch für unsere Inschrift verhängnisvoll geworden sein. Freilich könnte auch ein Krieg, eine Seuche oder irgend eine andere, ganz zufällige und deshalb unserer Erkenntnis entzogene, Ursache die Vollendung der Inschrift verhindert haben.

Wie dem auch sei, in der fehlenden ersten Hälfte der Inschrift denke ich mir das Substantiv, auf das sich das Suffix von הנקבה zurückbezieht. Dieses Substantiv dürfte גִּבְעָה oder sonst ein auf den Hügel oder das Gestein, durch das der Tunnel gehauen ist, bezügliches Wort gewesen sein. Wollte man an תְּעָלָה oder ein sinnverwandtes Substantiv denken, so würde man annehmen müssen, dass נָקַב mit einem Accusativ des Resultats konstruiert werden konnte, was erst zu beweisen wäre.

Berichtigung.

In LVI, 67 nannte ich auch Herrn Prof. Jensen als Vertreter der Ansicht, Ašurb. Cyl. B Col. V, 5 ff. beziehe sich auf eine eigentliche Finsternis. Dies ist dahin richtig zu stellen, dass in KB II, 249 das Wort *attalû* allerdings mit „Finsternis“ übersetzt, aber durch ein „?“ zugleich der Zweifel an deren astronomischem Charakter ausgedrückt ist.

S. 64, Z. 17 ist *MAḪ* gegen *EN* zu vertauschen.

Valkenberg (Holland). F. X. Kugler.

Anzeigen.

Éléments de Sanscrit Classique par V i c t o r *Henry.* Paris 1902. XVI, 284, 8°.

Diese neuste Sanskritgrammatik, die der Verfasser selbst als eine Art Vorbereitung auf Bergaigne's Manuel Sanscrit betrachtet wissen will, zeigt abermals, wie schwierig es ist, den Stoff schulmässig zu bearbeiten. So wünschenswert es sein muss, und so förderlich es für den Schüler ist, wenn er sich bei Zeiten daran gewöhnt, aus seinem Idiome in das Sanskrit zu übersetzen, so muss doch betont werden, dass Stenzler's Elementarbuch immer noch der zuverlässigste Führer ist und am sichersten das Ziel erreichen hilft. B ü h l e r, der nach seiner eignen Angabe mit der im L e i t f a d e n beliebten Methode gute Erfolge erzielt hat, zerstückelt den Stoff dermaassen, dass man keinen sicheren Überblick über das Ganze gewinnen kann. Das habe ich von verschiedenen Seiten bestätigen hören, und meine Versuche, Bühler's Buch den Vorlesungen zu Grunde zu legen, sind gänzlich missglückt. — H e n r y vermeidet es nun freilich, Zusammengehöriges auseinander zu reissen; aber auch seine Methode giebt mir zu Bedenken Veranlassung. Ich halte vor allem seine Übungsstücke ohne Ausnahme für viel zu schwer, namentlich im Hinblick darauf, dass Henry auch für den Autodidakten geschrieben hat. So ist es für den Anfänger nicht ermutigend, wenn ihm in n° 25 aufgegeben wird, Zusammensetzungen wie *tatraiva*, *katheyam*, *vetālenoktam* etc. aufzulösen, während er doch von Grammatik auch nicht die leiseste Ahnung hat. „Le meilleur conseil à lui donner, c'est d'établir toutes les possibilités". Das kann nur dazu beitragen, in ihm das Gefühl der Unsicherheit zu verstärken, was wohl einen jeden Anfänger im Sanskrit beschleicht. Noch schlimmer ist n° 46; und wer ist ohne Kenntnis der Grammatik imstande, die Übung 74 auch nur annähernd richtig zu absolvieren? Wie *tadanantaram*, *dvitīyastatraiva*, *kasmiṃścinnagare*, *niṣpāditamāsanam* etc. etc. abteilen? Ferner n° 47: da soll der Anfänger wissen, dass *yāvan mārge* für *yāvat mārge* steht! Über die Kräfte eines Genies sogar gehen die Anforderungen, die z. B. in n° 109 und 110 gestellt werden. Hier wird mit allen möglichen Verbalformen hantiert, wiewohl erst die Stämme auf *a* und *ā* behandelt

sind. Allerdings werden diese Formen in den Erläuterungen gegeben; aber wird dadurch das Übersetzen nicht zu einer öden Pflasterarbeit? Und wenn dabei portait mit *abharat* [!], a séjourné mit *avasat*, délivra mit *mumoca*, j'ai vu mit *adarçam* wiedergegeben wird, so ist das für einen denkenden Schüler, um den allein es sich hier handeln kann, eine neue Quelle von Verblüffungen. In n⁰ 191 wird die Aufgabe gestellt, „dans les phrases où cela paraîtra possible, substituer la tournure passive (tenoktam) à la tournure active (*sa uvāca*)“!! Dabei ist das Verbum noch gar nicht gelernt worden!! In n⁰ 245 sind Formen wie *bhavisyati*, *gamayasi*, *jñātaḥ*, *kṛtvā*, Komposita wie *hutavahajvālasamam* gänzlich unbekannt! Desgleichen *vadhyo*, *vilagnā* in n⁰ 252. Von derartigen Formen wimmeln die Übungsstücke, die nach meinem Dafürhalten viel zu früh auftreten und dem Schüler eitel Mühe und Not unnützerweise bereiten.

Was die eigentliche Grammatik betrifft, so habe ich mir dazu folgende Notizen gemacht: In n⁰ 6 hätte der Jihvamūlīya und Upadhmānīya erwähnt werden können. Dass *ç* statt des *ś* verwendet wird, soll nur erwähnt werden. In 19 hätte *guṇa* und *vṛddhi* besprochen werden sollen; es geschieht erst in 78. In 48 vermisst der Autodidakt schmerzlich eine Erklärung der Form *haviḥṣu*. Zu 69 ist zu erinnern, dass क etc nicht *k*, sondern *ka* bedeutet. In 70 fehlt ऋ. 79, 1 ist pat (*guṇa*) zu streichen. n⁰ 104: „Les thèmes en -*ā* sont tous féminins“ stimmt doch nicht ganz, ebenso 105, 106. Viel zu kurz geraten ist 129, 3. Die n⁰ 146/148 stehen an falscher Stelle. In der Konjugation vermisst man die so praktische Einteilung in I. und II. Konjugation. Unter den Endungen fehlt *ante*; den Reigen beginnt *dviṣ*!! *dviḍḍhve* hätte erklärt werden müssen; statt dessen folgt die Aufforderung, *duh* zu konjugieren! Nach 234, 1 b soll *grabh jagrāha* bilden; für den Autodidakten musste da eine Erläuterung gegeben werden: oder warum die Wurzel nicht *grah* ansetzen? Zu 234, 3 vermisst man einen Hinweis auf 81 (*samprasāraṇa*). 237, 3 ist doch zu mechanisch! In 255 fehlt *anta*, in 256 *āthām ātam*; in 261 die Erklärung von *adviḍḍhvam*. 295, 2 (*dadyāt*, *dadīta*) zu mechanisch: besser wäre der Hinweis auf die Stammabstufung. 296 steht *bhareyur* statt *bibhṛyur*, wie denn Henry bei dieser Wurzel überhaupt eine ausgesprochene Vorliebe für *bhar bharami* hat. 311, 2 fehlt der Imp. von *dhā*; Formen wie z. B. *dhattam* ergeben sich doch nicht von selbst! 311, 4 muss es गृहाण statt गृहान heissen. Zu 313, 1 fehlt die Besprechung des dort gänzlich unverständlichen *asti*. 331 müsste man von *ruh* nach den dortigen Angaben die Unform रोपहयामि bilden. Zu *pidhaya* in n⁰ 354 wäre eine Anmerkung erwünscht. Der Vokativ ist stets ohne Rücksicht auf die *saṃdhi*-Regeln behandelt, was den Anfänger irre machen muss; z. B. *çreṣṭhin candana*⁰. Auf das schwierige Stück aus dem Mudra-

rākṣasa folgt übrigens Nalopākhyāna III, 1/13 und 14/25, was natürlich ein Rückschritt ist.

An Druckfehlern habe ich gefunden: 112 **कविभ्यिस्** st. **कविभ्यस्**; 113 **जात्याम** st. **जात्याम्**; 167 **युष्मत** st. **युष्मत्**; 223 **मरत्** st. **भरत्**; 227, 8 **°पूव°** st. **°पूर्व°**; 245, 8 **°सुपागते** st. **°मुपागते**; 272 **षृष्ठ°** st. **पृष्ठ°** und **शरीरस्** st. **शरीरम्**; 310 besser **द्वित्व** st. **द्विक्ष्व**; 362, 9 **माचिरम** st. **माचिरम्**. In n° 15 würde ich *dhavale gṛhe* und 302, 8 *garbhād* st. *garbham* lesen.

Alle diese Ausstellungen sollen sich aber keineswegs zu einem Verdammungsurteile verdichten; im Gegenteil: die „modestes pages“, wie Henry sein Buch nennt, verdienen alle Anerkennung; sie sind in Wahrheit „un dur travail“ und werden ohne Zweifel dem Schüler von grossem Nutzen sein, wenn man nur die Vorsicht gebraucht, die Übungsstücke einstweilen zu übergehen und sie erst im dritten Semester etwa zur Repetition verwendet. Wer diese harte Schule dann mit Erfolg durchgemacht hat, darf gewiss sein, vom Sanskrit schon recht viel zu verstehen.

Richard Schmidt.

Namenregister[1]).

*Aufrecht 625
Bacher 729
Barth 239
*Barth 627
Becker 796
Böhtlingk . . . 116. 159. 208. 209
Brockelmann 616
*Browne 619
Bürk 327
Caland 551
*Dalman 415
v. Dobschütz 633
Fischer 573. 800
Fraenkel 71. 98
de Goeje 223. 632
Goldziher 411
Grierson 1
*Henry 810
Hertel 293
Horn 625
Huart 210
Hüsing 790
Jacobi 392. 582. 760
Jolly 565
Kugler 60. 809
*Landberg 415
Lehmann 101
Littmann 86. 681
*Marquart 427
Mills 117. 518
Nestle 559
Nöldeke 174. 436
*Oldenberg 126. 618
Pischel 157. 626
Praetorius . . . 154. 546. 676. 685
Rothstein 175. 437. 697
Schmidt 414. 810
Schulthess 249
Schwally 237
Schwarz 523
*Seligsohn 160
Seybold 413
Simon 129. 262
Smith 649
Speyer 123
Steinschneider 74
Sten Konow 486
Stumme 427
Vollers 633

Sachregister[1]).

Āhom, Notes on . ., ... 1
Andhra History and Coinage . 649
Āpastamba Śulba-Sūtra . . . 327
Armenischer Umschrift, Syrischer Text in . ., ... 616
Berichtigung 809
Bhagavadgītā, Ein alter Fehler in der . ., ... 123
Bhagavadgītā 2, 11 209
Chaldia, Die neugefundene Steleninschrift Rusas' II von . ., 101
Christlich - palästinische Fragmente 249
Dāmodara 129. 262
Deboraliedes, Zur Kritik des . ., 175. 437. 697
Dhvanyāloka, Anandavardana's.., 392. 582. 760
*Diwân des 'Umeir ibn Schujeim al-Quṭâmî 627
*Dīwān de Ṭarafa 160
Elamisches 790
*Éléments de Sanscrit Classique 810
*Erānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i . . 427
Erwiderung 414. 618

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

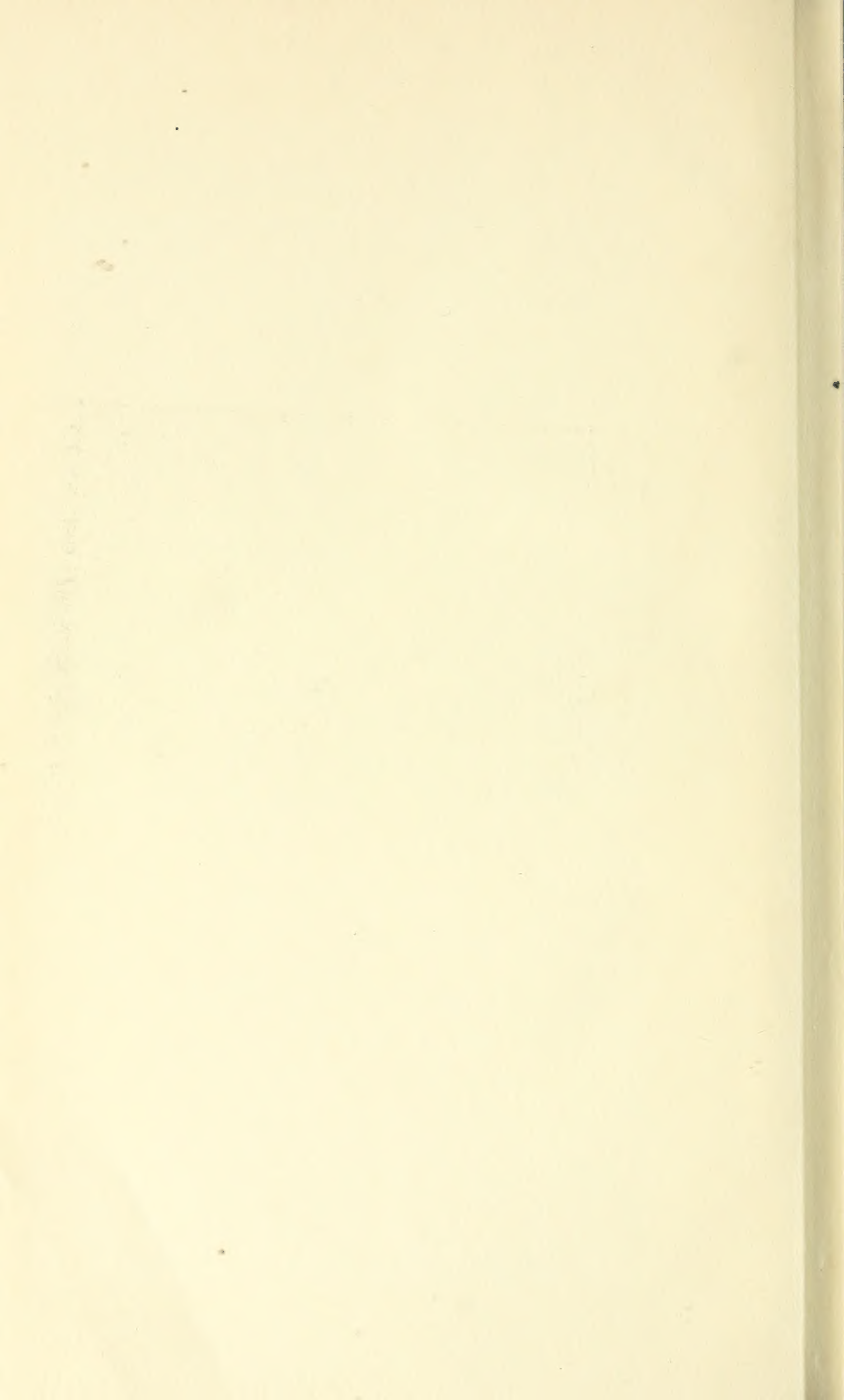
*Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale 415
Eusebius, Zur syrischen Uebersetzung der Kirchengeschichte des . ., ... 559
Femininbildung der Nomina auf *ān* im Syrischen 154
Finsternisse, Astronomische und meteorologische . ., ... 60
Griechischen Alphabets, Zur Geschichte des . ., ... 676
Ibn-el-Kelbī-Handschriften, Die . . im Escorial 796
Infinitiv absolutus des Hebräischen, Über den sog. . ., . . 546
Jüdisch-Persisches aus Buchārā 729
Kaivalyopaniṣad Vers 2 . . . 208
Kāmasūtra, Zur englischen Übersetzung des . ., . 126. 414. 618
Kitâb al-Aġânî, Zu den Tables alphabétiques du . ., II, . . 523
Koptischer Einfluss im Ägyptisch-Arabischen 681
Koran, Miscellen zum . ., . . 71
Kuki-Chinsprachen, Zur Kenntnis der . ., ... 486
Mas'ūdī's Tanbīh, Eine dritte Handschrift von . ., ... 223
Medizin, Zur Quellenkunde der indischen . ., ... 565
Musik, Quellen zur indischen . ., 129. 262
Pahlavi Yasna X 117
Pahlavi Yasna XI, XII, XIII . 518
*Palästinischer Dīwān 415
Pañcatantra, Kritische Bemerkungen zu Kosegarten's . ., . 293
Pharmakopie, Eine arabische . . des XIII. Jahrh. 74
Pinehas—Manṣūr 411
Piprāvā, Die Inschrift von . ., . 157
Pluralformen, Über einige . . . des Semitischen 685
Posse, Eine neuarabische . . aus Damascus 86
Rituellen Sūtras, Zur Exegese und Kritik der . ., ... 551
*Sanskrit-Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, Katalog der . ., ... 625
Schattenspiel, Zum arabischen. ., 413
Siloahinschrift, Zur . ., . . . 800
Spanisch-arabisches Evangelienfragment, Ein . .,. 633
Syrischen Texten, Bemerkungen zu . ., ... 98
*Tadhkiratu 'sh-Shu'ará („Memoirs of the Poets") of Dawlatsháh, The . ., ... 619
Taittirīya Saṃhita 1, 1, 1 . . 116
Till Eulenspiegel, Zum arabischen . ., ... 237
Turc-oriental, Le texte . . de la stèle de la mosquée de Péking 210
Usaiiid — Usaiiidī — Usaidī . 573
Verbalflexion, Zur hebräischen und aramäischen . ., . . . 239
Ví vo máde, Ṛgveda X, 21, 1 ff. 159

Druck von G. Kreysing in Leipzig.









BINDING SECT. JAN 2 9 1968

PJ
5
D4
Bd.56

Deutsche morgenländische gesellschaft
Zeitschfift

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

